JAHRESVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Reinhard Achenbach, D-48143 Münster, Sp. 459–461.
Thomas Arlinghaus, D-48143 Münster, Sp. 82KR.
Prof. Dr. Knut Backhaus, D-80539 München, Sp. 479–481.
PD Dr. Thomas Bauer, D-48143 Münster, Sp. 403–407.
Dr. Rainald Becker, D-80539 München, Sp. 125–126.
Prof. Dr. Katrin Bederna, D-71634 Ludwigsburg, Sp. 283–284.
Prof. Dr. Dr. Gerhard Beestermöller, D-22885 Barsbüttel, Sp. 70–76.
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93080 Pentling, Sp. 157–158, 211–214, 224–225, 284–286, 327–328.
Prof. Dr. Ulrich Berges, D-48143 Münster, Sp. 290–291.
Dr. Katja Boehme, D-79117 Freiburg, Sp. 453–456.
Dr. Stefan Böntert, D-44801 Bochum, Sp. 153–155, 243–244.
Prof. Dr. Thomas Bremer, D-48143 Münster, Sp. 81–82KR.
Dr. Jürgen Bründl, D-97070 Würzburg, Sp. 119–121.
Prof. Dr. Harald Buchinger, D-93053 Regensburg, Sp. 155–156, 244–247.
Prof. Dr. Horst Bürkle, D-82319 Starnberg, Sp. 214–215, 293–294, 407–409.
Johannes Bulitta, D-06618 Naumburg, Sp. 175KR, 523KR.
Prof. Dr. Dominik Burkard, D-97070 Würzburg, Sp. 40–41.
Christoph Buysch, D-52068 Aachen, Sp. 25, 258KR.
Dr. Ariane Cordes, D-48143 Münster, Sp. 291–293.
Dr. Mario Crvenka OFM, D-76829 Landau, Sp. 343–345.
Prof. Dr. Ernst Dassmann, D-53125 Bonn-Röttgen, Sp. 400–403.
Dr. Bernhard Dieckmann, D-35039 Marburg, Sp. 219–220, 384–385.
Dr. Thomas Dienberg, D-48145 Münster, Sp. 257KR.
Prof. Dr. Theodor Dieter, F-67000 Strasbourg, Sp. 225–227.
Dr. Dr. Jörg Disse, D-36037 Fulda, Sp. 81KR.
Prof. Dr. Jan Dochhorn, DK-8000 Aarhus C, Sp. 477–479.
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227 Dortmund, Sp. 25–27, 220–222, 381–384.
Katharina Eberlein, D-35032 Marburg, Sp. 256–257KR.
Prof. Dr. Martin Ebner, D-48143 Münster, Sp. 175KR.
Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, A-4550 Kremsmünster, Sp. 250–252.
Prof. Dr. Manfred Eder, D-49074 Osnabrück, Sp. 300–301.
Prof. Dr. Christoph Elsas, D-35032 Marburg (Lahn), Sp. 503–504.
Prof. Dr. Pius Engelbert O. S. B., I-00153 Roma, Sp. 126–127.
Prof. Dr. Wilfried Engemann, D-48143 Münster, Sp. 161–162, 316–319, 372–374.
Prof. Dr. Dr. Reinhold Esterbauer, A-8010 Graz, Sp. 518–520.
Prof. Dr. Elmar Fastenrath, D-36041 Fulda, Sp. 21–24, 389–393.
Prof. Dr. Josef Freitag, D-99084 Erfurt, Sp. 115–117.
PD Dr. Marco Frenschkowski, D-55099 Mainz, Sp. 369–372.
Dr. Gotthard Fuchs, D-65203 Wiesbaden, Sp. 328–333.
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, D-48143 Münster, Sp. 128–129, 230–232, 232–233.
Dr. Simone Furlani, I-35100 Padova, Sp. 385–387.
Dr. Claudia Gärtner, D-48149 Münster, Sp. 59–60.
Krzysztof Gasecki, PL-89–6000 Chojnice, Sp. 16–18, 247–249.
Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, D-53117 Bonn, Sp. 482–484.
Prof. Dr. Stephan Goertz, D-66041 Saarbrücken, Sp. 228–230.
Dr. Christoph Goldt, D-86152 Augsburg, Sp. 41–43.
Dr. Hans-Georg Gradl, D-80634 München, Sp. 461–463.
PD Dr. Hans-Peter Großhans, D-72076 Tübingen, Sp. 67–69.
Prof. Dr. Hermann Häring, D-72074 Tübingen, Sp. 78–79.
Dr. Michael Hardt, D-33098 Paderborn, Sp. 504–505.
Prof. Dr. Richard Hartmann, D-36037 Fulda, Sp. 107–110, 428–430.
Christian Hengstermann, D-48143 Münster, Sp. 51–53.
Mathias Henkel, D-48143 Münster, Sp. 56.
Dr. phil. h. c. Hans Hermann Henrix, D-52074 Aachen, Sp. 498–502.
Prof. Dr. Georg Hentschel, D-99089 Erfurt, Sp. 117–118.
Prof. Dr. Konrad Hilpert, D-82166 Gräfelfing, Sp. 110–112.
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, A-5020 Salzburg, Sp. 18–21, 49–51.
Prof. Dr. Peter Hofmann, D-56070 Koblenz, Sp. 15–16.
Prof. Dr. Andreas Holzem, D-72076 Tübingen, Sp. 472–474.
Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld, D-53113 Bonn, Sp. 118–119.
Prof. Dr. William Hoye, D-48149 Münster, Sp. 142–144, 256KR, 387–388.
Dr. Guido Hunze, D-48149 Münster, Sp. 513–516.
Björn Igelbrink, D-49545 Tecklenburg, Sp. 61–62, 70, 158–159, 159–160, 252–254, 319–320, 431–433.
Prof. Dr. Hans-Gerd Janssen, D-48145 Münster, Sp. 258KR, 294–296, 296–297.
Dr. Ottmar John, D-53639 Königswinter, Sp. 492–498.
Prof. Dr. Rainer Kampling, D-14195 Berlin, Sp. 80.
Prof. Dr. Roland Kany, D-80539 München, Sp. 301–302.
Prof. Dr. Hans Kessler, D-33824 Werther, Sp. 437–439.
Prof. Dr. Richard Kijowski, D-59329 Wadersloh-Diestedde, Sp. 433–434.
Dr. Tobias Kläden, D-48143 Münster, Sp. 60–61, 63–66, 160–161, 511–513.
Prof. Dr. Birgitta Kleinschwärzer-Meister, D-80539 München, Sp. 162–165.
Prof. Dr. Ulrich Körtner, A-1010 Wien, Sp. 34–36.
Boris Krause, D-48153 Münster, Sp. 257KR, 522KR, 524KR.
Dr. Karsten Kreutzer, D-79098 Freiburg i. Br., Sp. 145–148.
Dr. Joachim Kügler, D-95440 Bayreuth, Sp. 346KR.
Dr. Rolf Kühn, D-79194 Gundelfingen, Sp. 346–347KR.
Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, D-72076 Tübingen, Sp. 309–311.
Prof. Dr. Bernhard Lang, D-33098 Paderborn, Sp. 112–113.
Prof. Dr. Georg Langenhorst, D-86135 Augsburg, Sp. 113–115.
Prof. Dr. Gerhard Larcher, A-8010 Graz, Sp. 335–336.
Markus Lau, D-48143 Münster, Sp. 256KR, 257–258KR, 259–260KR, 345KR, 345–346KR.
Prof. Dr. Stephan Leimgruber, D-80539 München, Sp. 374–375.
Prof. Dr. Clemens Leonhard, D-48143 Münster, Sp. 426–428.
Dr. Markus Lersch, D-36037 Fulda, Sp. 487–489.
Prof. Dr. Christoph Lienkamp, D-79183 Waldkirch, Sp. 489–491.
Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, D-86486 Bonstetten, Sp. 57–59, 393–396.
Dr. Josef Lössl, UK-CF10 4UW Cardiff (Wales), Sp. 409–411.
Prof. Dr. Ulrich Lüke, D-52062 Aachen, Sp. 169–171, 171–173, 434–437.
PD Dr. Peter Lüning, D-33098 Paderborn, Sp. 69–70, 82KR.
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, D-45117 Essen, Sp. 134–134, 233–235, 302–304, 396–397.
Prof. Dr. Jürgen Manemann, D-99002 Erfurt, Sp. 13–15.
Prof. Dr. Kurt Meier, D-04157 Leipzig, Sp. 46–49, 286–287, 304–306, 311–313, 313–315, 466–467.
Dr. des. Anja Middelbeck-Varwick, D-14195 Berlin, Sp. 258–259KR.
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, D-34414 Warburg, Sp. 121–123.
Dr. Christine Mühlenkamp, D-48143 Münster, Sp. 524KR.
PD Dr. Andreas Müller, D-32423 Minden, Sp. 397–400.
Dr. Dr. habil. Christof Müller, D-97070 Würzburg, Sp. 336–337.
Prof. Dr. Klaus Müller, D-48143 Münster, Sp. 51–53.
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller, CH-6000 Luzern 7, Sp. 29–31, 148–149.
Dr. Andrzej Najda, PL-81–400 Lomza, Sp. 464–466.
Dr. Burkard Neumann, D-33098 Paderborn, Sp. 227–228, 486–487, 522–523KR.
Prof. Dr. Peter Neuner, D-80539 München, Sp. 411–414.
PD Dr. Silke Petersen, D-20146 Hamburg, Sp. 475–477.
Prof. Dr. Dr. Michael Plattig O. CARM., D-48145 Münster, Sp. 80–81KR, 81KR.
Dr. Nicole Priesching, D-48143 Münster, Sp. 129–133.
Prof. Dr. Manfred Probst, D-56179 Vallendar, Sp. 507–509.
Dr. Stefan Rau, D-48153 Münster, Sp. 506–507.
Dr. Matthias Remenyi, D-52062 Aachen, Sp. 173–175.
Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster, Sp. 27–29, 133–134, 156–157, 320–321.
Dr. Martin Rohner, D-48143 Münster, Sp. 520–522.
Prof. Dr. Gerard Rouwhorst, NL-3584 CS Utrecht, Sp. 53–55, 376–379.
Prof. Dr. Thomas Ruster, D-53332 Bornheim, Sp. 38–41, 421–424.
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, D-48149 Münster, Sp. 254–256.
Prof. Dr. Peter Schallenberg, D-36037 Fulda, Sp. 66–67.
Prof. Dr. Joachim Schaper, GB-AB24 3 UB Aberdeen, Sp. 222–224.
Dr. Hansjörg Schmid, D-70184 Stuttgart, Sp. 321–325.
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, D-79085 Freiburg, Sp. 215–219, 288–290, 338–342.
Prof. Dr. Stefan Schreiber, D-48149 Münster, Sp. 346KR.
Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann, D-79244 Münstertal, Sp. 463–464.
Dr. Susanne Schuster, D-07743 Jena, Sp. 297–298.
Dr. Frank Sobiech, D-33102 Paderborn, Sp. 36–38.
Dr. Marco A. Sorace, D-48143 Münster, Sp. 333–334, 385–387, 505–506.
Prof. Dr. Walter Sparn, D-91080 Uttenreuth, Sp. 235–238.
Dr. Christian Spieß, D-48149 Münster, Sp. 165–166, 166–167, 167–169.
Prof. Dr. Jörg Splett, D-63069 Offenbach, Sp. 238–239, 239–240, 342–343, 348KR.
Prof. Dr. Hermann Steinkamp, D-48149 Münster, Sp. 510–511.
Dr. Andreas Tapken, D-48143 Münster, Sp. 325–327.
PD Dr. Christiane Tietz, D-72076 Tübingen, Sp. 76–78.
Dr. Christian Uhrig, D-45131 Essen, Sp. 43–44.
PD Dr. Klaus Unterburger, D-48143 Münster, Sp. 44–46, 137–138, 138–140, 306–307, 414–417, 456–458, 470–472.
Dr. Klaus vom Orde, D-10099 Berlin, Sp. 467–470.
Prof. Dr. Klaus von Stosch, D-33098 Paderborn, Sp. 474–475.
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, D-48153 Münster, Sp. 228.
Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster, Sp. 260KR, 524KR.
Dr. Stephan Wahle, D-79085 Freiburg i. Br., Sp. 491–492.

Prof. Dr. Peter Walter, D-79085 Freiburg i. Br., Sp. 32–34.
Dr. Ludger Weckel, D-48153 Münster, Sp. 509–510.
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, D-86161 Augsburg, Sp. 140–142.
Prof. Dr. Gunther Wenz, D-80799 München, Sp. 123–125, 149–150, 240–243, 298–300, 388–389, 484–485.
Dr. Martin Wichmann, D-77933 Lahr, Sp. 424–426.
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, D-48149 Münster, Sp. 334–335.
Prof. Dr. Ulrich Wilckens, D-23564 Lübeck, Sp. 379–381.
Prof. Dr. Aloysius Winter, D-36041 Fulda, Sp. 150–153, 417–421.
Dr. Christian Wirz, D-31082 Gronau / Leine, Sp. 516–518.
Prof. Dr. Oda Wischmeyer, D-91054 Erlangen, Sp. 524–526KR.
Prof. Dr. Hubert Wolf, D-48143 Münster, Sp. 238, 307–308, 470.
Dr. Helmut Zander, D-53111 Bonn, Sp. 523–524KR.
Prof. Dr. Dr. Paul Zulehner, A-1010 Wien, Sp. 62–63, 431.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Berges, Ulrich: Das Jesajabuch als Jesajas Buch. Zu neuesten Entwicklungen in der Prophetenforschung, Sp. 3–14.
Fonk, Peter: Menschenzüchtungen auf neuen Wegen. Gedanken zur Geschichte und aktuellen Problemen der Biomedizin. Sp. 177–212.
Freitag, Josef: Sammelrezension zu Charles de Foucauld, Sp. 101–108.
Köpf, Ulrich, Der kritische evangelische Theologe David Friedrich Strauß (1808–1874).
Oeldemann, Johnnes, Orthodoxie und Ökumene – ein spannungsreiches Verhältnis im Spiegel der Literatur (1997–2007). Sp. 267.
Schmidt, Axel, Rationalität im Dienst der Liebe. Zum 700. Todestag von Johannes Duns Scotus. Sp. 353–370.
Wenz, Gunther: Herrenmahl und Amt. Evangelische Perspektiven. Sp. 91–102.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933 Teilband I: 1918–1925; Teilband II: 1926–1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 51), hg. v. Heinz Hürten, Sp. 470–472.
Althoff, Gerd: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Sp. 40–41.
Altmeyer, Stefan: Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen (Praktische Theologie heute, 78), Sp. 59–60.
anima und sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter (Philologische Studien und Quellen, 197), hg. v. Katharina Philipowski / Anne Prior, Sp.233–235.
Anderwald, Andrzej: Teologia a nauki Przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych (Opolska Biblioteka Teologiczna, 96), Sp. 433–434.
Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Sp. 41–43.
Ant-Wort. Jörg Splett zum 70. Geburtstag, hg. v. Institut zur Förderung der Glaubenslehre, Sp. 81.
Auferstehung oder Reinkarnation? Die Frage nach Gnade und Karma im christlich-buddhistischen Dialog, hg. v. Sung-Hee Lee-Linke, Sp. 523–524.
Augustinus: De Baptismo – Über die Taufe. Zweisprachige Ausgabe. (Augustinus. Opera – Werke, 28), hg. v. Hermann-Josef Sieben, Sp. 301–302.
Aurelius Augustinus: Suche nach dem wahren Leben – Confessiones 10 Lateinisch-Deutsch (Philosophische Bibliothek, 584), hg. v. Norbert Fischer, Sp. 336–337.
Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste. Préface de Mgr. André Vingt-Trois, hg. v. Henry-J. Gagey / Vincent Holzer, Sp. 315–316.
Bauer, Gisa: Kulturprotestantismus und frühe bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland. Agnes von Zahn-Harnack (1884–1950) (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 17), Sp. 304–306.
Bederna, Katrin: Ich bin du, wenn ich ich bin. Subjektphilosophie im Gespräch mit Angela da Foligno und Caterina Fieschi da Genova (Ratio fidei, 22), Sp. 145–148.
Berger, David: In der Schule des hl. Thomas von Aquin. Studien zur Geschichte des Thomismus, Sp. 256.
Berufschancen für Theologinnen und Theologen, hg. v. Patrick Becker / Georg Pelzer, Sp. 257.
Beyer, Franz-Heinrich: Geheiligte Räume. Theologie und Geschichte des christlichen Sakralbaus, Sp. 506–507.
Biener, Hansjörg: Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Didaktik. Eine Problemdarstellung anhand einer Lehrplananalyse zur Berücksichtigung des Islam im Religions-, Ethik- und Geschichtsunterricht (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 24), Sp. 321–325.
Biener, Hansjörg: Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Schulbucharbeit. Eine exemplarische Analyse am Beispiel der Berücksichtigung des Islam in Religions-, Ethik- und Geschichtsbüchern (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 25), Sp. 321–325.
Bild und Körper im Mittelalter, hg. v. Kristin Marek / Raphaèle Preisinger / Marius Rimmele / Katrin Kärcher, Sp. 233.
Blumenthal, Christian: „Es wird aber kommen der Tag des Herrn". Eine textkritische Studie zu 2 Petr 3,10 (Bonner Bilbische Beiträge, 154), Sp. 257–258.
Boss, Günther: Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg (Innsbrucker Theologische Studien, 74), Sp. 256–257.
Brandau, Robert: Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem, Sp. 498–502.
Brandmüller, Walter: Briefe um das I. Vaticanum. Aus der Korrespondenz des Konzilssekretärs Bischof Feßler von St. Pölten 1869–1872 (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), Sp. 137–138.
Brantschen, Johannes B.: Gott ist anders. Theologische Versuche und Besinnungen, Sp. 34–36.
Bredeck, Michael: Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation (Paderborner Theologische Studien, 48), Sp. 211–214.
Brocker, Manfred: God bless America. Politik und Religion in den USA, Sp. 13–15.
Bünker, Arnd: Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland (Theologie und Praxis, 23), Sp. 509–510.
Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 19), hg. v. Albrecht Beutel / Volker Leppin / Udo Sträter, Sp. 46–49.
Claussen, Johann Hinrich: Die 101 wichtigsten Fragen. Christentum, Sp. 252–254.
Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, hg. v. O. Bayer / Benjamin Gleede, Sp. 298–300.
Danz, Christian: Einführung in die Theologie der Religionen (Lehr- und Studienbücher zur Theologie, 1), Sp. 293–294.
Das Alte Testament und die Kultur der Moderne. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001 (Altes Testament und Moderne, 8), hg. v. Manfred Oeming / Konrad Schmid / Michael Welker, Sp. 25.
Dawkins, Richard: Der Gotteswahn, Sp. 175.
Dem Glauben Gestalt geben. Festschrift für Walter Fürst (Theologie, 19), hg. v. Ulrich Feeser-Lichterfeld / Reinhard Feiter u. a., Sp. 372–374.
de Roten, Philippe: Baptême et mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 91), Sp. 155–156.
Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen, hg. v. Egbert Ballhorn / Georg Steins, Sp. 345.
Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem, hg. v. Stefan Stiegler / Uwe Swarat, Sp. 286–287.
Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones Disputatae, 206), hg. v. Matthias Sellmann, Sp. 316–319.
di Pilato, Vincenzo: All' incontro con Dio. In Dialogo con la teologia di Hans Waldenfels (Collana di teologia, 58), Sp. 38–41.
Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Ein historisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz, Sp. 470.
Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder. Teil 1: Wolfram Reiss: Ägypten und Palästina (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 21), hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann, Sp. 321–325.
Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder. Teil 2: Patrick Bartsch: Türkei und Iran (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 22), hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann, Sp. 321–325.
Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5), hg. v. Guido Bausenhart / Ottmar Fuchs / Bernd Jochen Hilberath u. a., Sp. 27–29.
Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, hg. v. Magnus Striet / Jan-Heiner Tück, Sp. 393–396.
Die Psalmen. Das Morgengebet der Kirche. hg. u. ausgelegt von Johannes Paul II., Sp. 247–249.
Die Wappen der Hochstifte, Bistümer und Diözesanbischöfe im Heiligen Römischen Reich 1648–1803, hg. v. Erwin Gatz, Sp. 238.
Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral, hg. v. Benedikt Kranemann, Sp. 426–428.
Die neue Lust für Gott zu streiten, hg. v. Siegfried Kleymann / Stefan Orth / Martin Rohner – Sp. 283–284.
Dieguez, Alejandro M. / Pagano, Sergio: Le Carte del „Sacro Tavolo". Aspetti del Pontificato di Pio X dai documenti del sou archivio privato, Vol. I + II (Collectanea Archivi Vaticani, 60), Sp. 307–308.
Dietrich, Walter: David. Der Herrscher mit der Harfe (Biblische Gestalten, 14), Sp. 117–118.

Disse, Jörg: Glaube und Glaubenserkenntnis. Eine Studie aus bibeltheologischer und systematischer Sicht (Fuldaer Hochschulschriften, 48), Sp. 15–16.

Drey, Johann Sebastian: Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Tübingen 1819) (Nachgelassene Schriften, Bd 3), hg. u. eingel. v. Max Seckler, Sp. 411–414.

du Toit, David S.: Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen (Wissenschaftliche Monographien zum AT & NT, 111), Sp. 25–27.

Dungs, Susanne: Anerkennen des Anderen im Zeitalter der Mediatisierung. Sozialphilosophische und sozialarbeitswissenschaftliche Studien im Ausgang von Hegel, Lévinas, Butler, Žižek (Villigst Perspektiven, 10), Sp. 165–166.

Düsing, Edith: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, Sp. 516–518.

Ehrenschwendtner, Marie-Luise: Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert (Contubernium, 60), Sp. 125–126.

Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, hg. v. Albert Gerhards, Sp. 507–509.

Ethische Schlüsselprobleme. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Gottfried Adam / Martin Rothgangel, Sp. 319–320.

Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik, hg. v. Anton Grabner-Haider, Sp. 503–504.

Ewald, Günter: Gehirn, Seele und Computer. Der Mensch im Quantenzeitalter, Sp. 169–171.

Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto (Disputatio, 18), hg. v. Pierangelo Sequeri, Sp. 385–387.

Feichtinger, Barabara / Seng, Helmut: Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike (Beiträge zur Altertumskunde, 184), Sp. 43–44.

Feil, Ernst: Religio, Bd 4: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Sp. 407–409.

Feil, Michael: Die Grundlegung der Ethik bei Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin (Theologische Bibliothek Töpelmann, 130), Sp. 338–342.

Feucht, Alexa: Licht und Herrlichkeit. Dogmatische Studien zur Darstellung des Herrn, Sp. 29–31.

Fischer, Georg: Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion, Sp. 459–461.

Fischer, Peter: Philosophie der Religion (UTB, 2887), Sp. 238–239.

Franzmann, Manuel / Gärtner, Christel / Köck, Nicole: Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 11), Sp. 522.

Freiheit des Herzens. Mystik bei Gertrud von Helfta. (Mystik und Mediävistik, 2), hg. v. Michael Bangert, Sp. 80–81.

Frieden auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, hg. v. Alfons Fürst, Sp. 70–76.

Fritsch, Harald: Vollendende Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung. Die Eschatologie Karl Rahners, Sp. 227–228.

Frühchristentum und Kultur. (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, 2), hg. v. Ferdinand R. Prostmeier, Sp. 400–403.

Fuchs, Guido: Fronleichnam. Ein Fest in Bewegung (Liturgie & Alltag), Sp. 56.

Garscha, Jörg / Koch, Hartmuth / Soltendieck-Vuraldi, Jutta: Elisabeth von Thüringen. Lernzirkel für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe, Sp. 61–62.

Gelardini, Gabriella: „Verhärtet eure Herzen nicht". Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tischa be-Aw (Biblical Interpretation Series, 83), Sp. 461–463.

Gleba, Gudrun: Klöster und Orden im Mittelalter (Geschichte kompakt), Sp. 302–304.

Goldingay, John / Payne, David: A Critical Commentary on Isaiah 40–55. Vol. I: Introduction and commentary on Isaiah 40,1–44,23. (International Critical Commentary), Sp. 290–291.

Goldingay, John / Payne, David: A Critical Commentary on Isaiah 40–55. Vol.II: Commentary on Isaiah 44,24–55,13 (International Critical Commentary), Sp. 290–291.

Goldingay, John: The Message of Isaiah 40–55. A Literary-theological Commentary, Sp. 290–291.

Graf, Friedrich Wilhelm: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, Sp. 228–230.

Greenberg, Moshe: Ezechiel 1–20, hg. u. übers v. Michael Konkel. Mit einem Vorwort von Erich Zenger (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Sp. 118–119.

Greshake, Gisbert: Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?, Sp. 258.

Gresser, Georg: Clemens II. Der erste deutsche Reformpapst, Sp. 396–397.

Haarländer, Stephanie: Rabanus Maurus zum Kennenlernen. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk, Sp. 306–307.

Haas, Alois M.: Mystik im Kontext, Sp. 81.

Halder, Alois: Philosophisches Wörterbuch (Spektrum, 4752), Sp. 522.

Hallermayer, Michaela: Text und Überlieferung des Buches Tobit (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 3), Sp. 463–464.

Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, hg. v. Karl Baier, Sp. 453–456.

Handbuch der Bildtheologie. Bd. I: Bild-Konflikte. Handbuch der Bildtheologie in vier Bänden, hg. v. Reinhard Hoeps, Sp. 112–113.

Heindl, Erich J.: Hat die Menschheit Zukunft? Die dominanten geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts als Auslöser der großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – und kein Ende, Sp. 522–523.

Heinrichs, Jan-Hendrik: Grundbefähigungen. Zum Verhältnis von Ehtik und Ökonomie (ethica, 12), Sp. 167–169.

Hengel, Martin: Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien, Sp. 379–381.

Hengstermann, Christian: Der Mensch: Endzweck von Geschichte und Kosmos. Immanuel Kants Begründung der Würde des Menschen als Anspruch an Ethik, Politik und Theologie (Pontes, 28), Sp. 150–153.

Hermanns, Manfred: Sozialethik im Wandel der Zeit. Persönlichkeiten – Forschungen – Wirkungen des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster 1893–1997 (Abhandlungen zur Sozialethik, 49), Sp. 165.

Heterodoxy in Early Modern Science and Religion, hg. v. John Brooke / Ian Maclean, Sp. 36–38.

Hochschild, Michael: Neuzeit der Orden. Kursbuch für Himmelsstürmer (Glauben und Leben, 26), Sp. 250–252.

Inspirationen. Beiträge zu Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft und Spiritualität, hg. v. Josef Wohlmuth / Claudia Lücking-Michel, Sp. 284.

Johannes vom Kreuz: Aufstieg auf den Berg Karmel (Gesammelte Werke, 4), hg. v. Ulrich Dobahn / Elisabeth Peeters, Sp. 328–333.

Johannes vom Kreuz: Der geistliche Gesang (Gesammelte Werke, 3), hg. v. Ulrich Dobahn / Elisabeth Peeters, Sp. 328–333.

Johannes vom Kreuz: Die dunkle Nacht (Gesammelte Werke, 1), hg. v. Ulrich Dobahn / Elisabeth Peeters, Sp. 328–333.

Johannes vom Kreuz: Die lebendige Liebesflamme (Gesammelte Werke, 5), hg. v. Ulrich Dobahn / Elisabeth Peeters, Sp. 328–333.

Johannes vom Kreuz: Worte von Licht und Liebe (Gesammelte Werke, 2), hg. v. Ulrich Dobahn / Elisabeth Peeters, Sp. 328–333.

Kampmann-Grünewald, Andreas: Solidarität oder „Sozialkitt"? Der Strukturwandel freiwilligen gesellschaftlichen Engagements als Herausforderung christlicher Praxis, Sp. 66–67.

Kany, Roland: Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate" (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 22), Sp. 409–411.

Kasper, Kardinal Walter: Wegweiser Ökumene und Spiritualität, Sp. 504–505.

Kasper, Kardinal Walter: Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Sp. 69–70.

Kaufmann, Thomas: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, 29), Sp. 472–474.

Keene, Michael: Was Weltreligionen zu Alltagsthemen sagen. Aktuelle Probleme aus der Sicht von Christen, Juden und Muslimen, Sp. 158–159.

Keene, Michael: Was Weltreligionen zu ethischen Grundfragen sagen. Antworten von Christen, Juden und Muslimen, Sp. 158–159.

Kehl, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Sp. 119–121.

Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ (Beiträge zur mimetischen Theorie, 19), hg. v. Roman Siebenrock / Willibald Sandler, Sp. 121–123.

Klasvogt, Peter: Angesprochen und herausgefordert. Priester werden aus Berufung – Zugänge, Anforderungen, Perspektiven. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, Sp. 325–327.

Klein, Stephanie: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie, Sp. 511–513.

Klueting, Edeltraud: Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter (Historia profana et ecclesiastica, 12), Sp. 138–140.

Klöster und Ordensgemeinschaften. Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die Katholische Kirche –, VII., hg. v. Erwin Gatz, Sp. 126–127.

Kompendium der Gleichnisse Jesu, hg. v. Ruben Zimmermann in Zusammenarbeit mit Detlev Dormeyer, Gabi Kern, Annette Merz, Christian Münch und Enno Edzard Popkes, Sp. 464–466.

Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche – Theologie – Kultur – Staat. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für Abendl. Religionsgeschichte, Beiheft 65), hg. v. Rolf Decot, Sp. 140–142.

Kosmologie. Fragen nach Evolution und Eschatologie der Welt (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 2), hg. v. Helmut A. Müller, Sp. 82.

Kramer, Rolf: Die postmoderne Gesellschaft und der religiöse Pluralismus. Eine sozialethische Analyse und Beurteilung (Sozialwissenschafltiche Schriften, 41), Sp. 161–162.

Kreationismus in Deutschland. Fakten und Analysen (Naturwissenschaft und Glaube, 1), hg. v. Ulrich Kutschera, Sp. 523.

Krichbaum, Andreas: Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff (Kirkegaard Studies, Monograph Series 18), Sp. 388–389.

Kropac, Ulrich: Religionspädagogik und Offenbarung. Anfänge einer wissenschaftlichen Religionspädagogik im Spannungsfeld von pädagogischer Innovation und offenbarungstheologischer Position (Forum Theologie und Pädagogik, 13), Sp. 513–516.

Kröger, Bernward: Der Französische Exilklerus im Fürstbistum Münster (1794–1802) (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 203), Sp. 44–46.

Käfer, Anne: „Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös". Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels (Beiträge zur historischen Theologie, 136), Sp. 149–150.

Kärkkäinen, Pekka: Luthers Trinitarische Theologie des Heiligen Geistes (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. für abendl. Religionsgeschichte, 208), Sp. 225–227.

L'altare. Mistero di presenza, opera dell'arte (Liturgia e Vita), hg. v. Goffredo Boselli, Sp. 53–55.

L'ambone. Tavola della Parola di Dio, hg. v. Goffredo Boselli, Sp. 53–55.

L'uomo ultimo. Per una antropologia cristiana e francescana, hg. v. Gianluigi Pasquale / Pier Giorgio Taneburgo, Sp. 224–225.

Lang, Manfred: Die Kunst des christlichen Lebens. Rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 29), Sp. 381–384.

Laubach, Thomas: Warum sollen wir uns erinnern? Annäherung an eine anamnetische Ethik (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 23), Sp. 489–491.

Lehner, Ulrich L.: Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie (Studies in Intellectual History, 149), Sp. 417–421.

Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee (Theologische Module, 1), hg. v. Michael Böhnke / Gerd Neuhaus / Mirjam Schambeck u. a., Sp. 296–297.

Leimgruber, Ute: Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes (Werkstatt-Theologie, 2), Sp. 228.

Leonhard, Clemens: The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research (Studia Judaica, 35), Sp. 244–247.

Leppin, Volker: Die christliche Mystik (Beck'sche Reihe, 2415), Sp. 333–334.

Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele" neu gelesen (Studia Oecumenica Friburgensia, 48), hg. v. Barbara Hallensleben / Guido Vergauwen, Sp. 29–31.

Leuze, Reinhard: Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen (Religionen in der pluralen Welt, 3), Sp. 76–78.

Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, hg. v. Urs Thurnherr / Anton Hügli, Sp. 520–522.

Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, hg. v. Wolfgang Thönissen, Sp. 260.

Lexikon kirchlicher Amtsbezeichnungen der Katholischen, Evangelischen und Orthodoxen Kirchen in Deutschland, hg. v. Richard Puza, Sp. 524.

Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, hg. v. Harald Baer / Hans Casper / Joachim Müller / Johannes Sinabell, Sp. 369–372.

Lohfink, Gerhard / Weimer, Ludwig: Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Sp. 482–484.

Lona, Horacio E.: Judas Iskariot. Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas, Sp. 219–220.

Luhmann und die Theologie, hg. v. Günter Thomas / Andreas Schüle, Sp. 421–424.

Lätzel, Martin: Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten, Sp. 153–155.

Lübbe, Hermann: Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral, Sp. 524.

Lück, Wolfgang: Die Zukunft der Kirche. Evangelische Gemeinden im 21. Jahrhundert, Sp.107–110.

Lüke, Ulrich: Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit, Sp. 437–439.

Lüke, Ulrich: Kursbuch Kirchenjahr. Leben im Rhythmus des Glaubens, Sp. 243–244.

Lüning, Peter: Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar (Münsterische Beiträge zur Theologie, 65), Sp. 484–485.

Maier, Johann: Judentum. Studium Religionen (UTB, 2886), Sp. 175.

Maier, Johann: Judentum – Reader. Studium Religionen (UTB, 2912), Sp. 175.

Mantey, Volker: Zwei Schwerter – zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, 26), Sp. 297–298.

Maria: Gnade und Hoffnung in Christus. Eine gemeinsame Stellungnahme. Anglikanisch / Römisch-Katholische Internationale Kommission (ARCIC), hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Sp. 67–69.

Markschies, Christoph: Das antike Christentum. Frömmigkeit – Lebensformen – Institutionen (Beck'sche Reihe, 1692), Sp. 524.

Markschies, Christoph: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Sp. 397–400.

Mette, Norbert: Praktisch-theologische Erkundungen 1 (Theologie und Praxis, 1), Sp. 428–430.

Mette, Norbert: Praktisch-theologische Erkundungen 2 (Theologie und Praxis, 32), Sp. 428–430.

Metz, Johann Baptist: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Sp. 491–492.

Meuffels, Otmar: Gott erfahren. Theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre (Religion in Philosophy and Theology, 19), Sp. 518–520.

Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, hg. v. Claudia Schulz / Eberhard Hauschildt / Eike Kohler, Sp. 431.

Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts (Religion in Philosophy and Theology, 28), hg. v. Ingolf U. Dalferth / Andreas Hunziker unter Mitarbeit von Andrea Anker, Sp. 288–290.

Morgenstern, Andrea: Gestorben ohne gelebt zu haben (Praktische Theologie heute, 66), Sp. 63–66.

Möller, Christian: Kirche, die bei Trost ist. Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche, Sp. 62–63.

Mühling, Markus: Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Sp. 486–487.

Müller, Klaus: Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise (Topos plus, 405), Sp. 348.

Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 47), hg. v. Martin Brecht / Paul Peucker, Sp. 467–470.

Niehl, Franz W.: Bibel verstehen. Zugänge und Auslegungswege. Impulse für die Praxis der Bibelarbeit, Sp. 159–160.

Niemand, Christoph: Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Sp. 259–260.

Niemann, Urlich / Wagner, Marion: Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch, Sp. 327–328.

Nipkow, Karl Ernst: Der schwierige Weg zum Frieden. Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart, Sp. 309–311.

Otto, Eckart: Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt; vorgelegt in der Sitzung vom 19. Januar 2001 (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V., Hamburg. Jg. 19, H 2), Sp. 222–224.

Ökumenische Kirchengeschichte. Erster Band: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, hg. v. Bernd Moeller, Sp. 134.

Pamphilus von Caesarea: Apologia pro Origene. Apologie für Origenes. Lateinisch-Deutsch (Fontes Christiani, 80), hg., übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp, Sp. 128–129.

Paulus der Jude. Seine Stellung im christlich-jüdischen Dialog heute, hg. v. Sung-Hee Lee-Linke, Sp. 256.

Pecina, Björn: Fichtes Gott. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins (Religion in Philosophy and Theology, 24), Sp. 240–243.

Perler, Dominik: Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter (Philosophische Abhandlungen, 92), Sp. 142–144.

Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949. (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A, Quellen, Bd 12), hg. v. Hannelore Braun / Gertaud Grünzinger, Sp. 466–467.

Philosophisches zu Wahrheit, Freiheit, Liebe (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 6), hg. v. Heinrich Reinhardt, Sp. 239–240.

Physik, Kosmologie und Spiritualität. Dimensionen des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Religion (Darmstädter theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen, 11), hg. v. Hubert Meisinger / Jan C. Schmidt, Sp. 343–345.

Popkes, Enno Edzard: Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 206), Sp. 475–477.

Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag (Praktische Theologie heute, 74), hg. v. Doris Nauer / Rainer Bucher / Franz Weber, Sp. 374–375.

Preuß, Elisabeth: Die Kanzel in der DDR. Die ungewöhnliche Geschichte des St. Benno-Verlages (Erfurter Theologische Schriften, 34), Sp. 133–134.

Qualifizierte Begleitung von Sterbenden und Trauernden. Medizinische, rechtliche, psycho-soziale und spirituelle Hilfestellungen (Arbeitsblätter), hg. v. Werner Burgheim, Sp. 60–61.

Rager, Günter: Die Person. Wege zu ihrem Verständnis (Studien zur theologischen Ethik, 115), Sp. 215–219.

Rahner, Johanna: Einführug in die katholische Dogmatik, Sp. 487–489.

Reblin, Klaus: Franziskus von Assisi. Der rebellische Bruder, Sp. 257.

Rechmann, Hans-Karl: Die Liebe als Form des Glaubens. Studien zum Glaubensbegriff des Thomas von Aquin. Mit einer Einleitung von Aloysius Winter (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 7), hg. v. Aloysius Winter / Günter Stitz. Sp. 389–393.

Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften. Judentum – Christentum – Islam (Bamber-

ger interreligiöse Studien, 3), hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Rotraud Wielandt / Reinhard Zintl, Sp. 110–112.

Religion, Geschichte, Gedächtnis. Beiträge des internationalen Kolloquiums zum hundert-jährigen Jubiläum der „Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte". Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte. Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle 100, Sp. 456–458.

Rheindorf, Thomas: Liturgie und Kirchenpolitik. Die Liturgische Arbeitsgemeinschaft von 1941 bis 1944 (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 34), Sp. 156–157.

Ricoeur, Paul: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), hg. v. Peter Welsen, Sp. 148–149.

Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, Sp. 214–215.

Robinson, James M.: Das Judasgeheimnis. Ein Blick hinter die Kulissen, Sp. 384–385.

Ruster, Thomas: Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie, Sp. 162–165.

Röckel, Gerhard: Texte erschließen. Grundlagen – Methoden – Beispiele für den Deutsch- und Religionsunterricht, hg. v. Georg Bubolz, Sp. 252.

S. Hieroniymi Presbyteri Opera Pars I, Opera Exegetica 6: Commentarii in Epistulam Pauli Apostoli ad Galatas (Corpus Christianorum Series Latina, 77A), hg. v. Giacomo Raspanti, Sp. 128.

S. Hieronymi Presbyteri Opera – Pars I, Opera Exegetica 8: Commentarii in Epistulas Pauli Apostoli ad Titum et ad Philemonem (Corpus Christianorum, Series Latina, 77C), hg. v. Federica Bucchi, Sp. 128.

S. Hieronymus Presbyter. Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem (Instrumenta Lexicologica Latina, Series A, Fasc. 149, Corpus Christianorum Series Latina, 77C), hg. v. Centre Traditio Litterarum Occidentalium, Sp. 128.

Schmitt, Jean-Claude: Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion, Sp. 129–133.

Schneider-Flume, Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, Sp. 32–34.

Schneider-Harpprecht, Christoph F. W.: Interkulturelle Seelsorge (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 40), Sp. 160–161.

Schröter, Jens: Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 204), Sp. 524–526.

Schwenke, Heiner: Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, Neue Folge 4), Sp. 51–53.

Schödl, Albrecht: „Unsere Augen sehen nach dir". Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer aszetischen Theologie, Sp. 311–313.

Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo, hg. v. Stephan Otto Horn SDS / Siegfried Wiedenhofer, Sp. 434–437.

Schöpfung, Theologie und Wissenschaft (Theologische Berichte, XXIX), hg. v. Hans J. Münk / Michael Durst, Sp. 173–175.

Schütte, Heinz: Was ist evangelisch? Fagen zur Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, Sp. 82.

Scola, Angelo: Das Hochzeitliche Geheimnis (Theologia Romanica, XXVII), Sp. 57–59.

Scola, Angelo: Eucharistie. Mysterium der Freiheit, Sp. 57–59.

Sigg, Stephan: Katholisch – Protestantisch. Was ist der Unterschied?, Sp. 70.

Simone Weil und die religiöse Frage, hg. v. Wolfgang W. Müller, Sp. 346–347.

Six, Jean-Francois: Le testament de Charles de Foucauld, Sp. 104–106.

Smolinsky, Heribert: Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Karl-Heinz Braun / Barbara Henze / Bernhard Schneider, Sp. 135–137.

Sonnemans, Heino M.: Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenz und Einheit (Begegnung, 14), Sp. 78–79.

Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz (Diakoniewissenschaft, Grundlagen und Handlungsperspektiven, 3), hg. v. Beate Hofmann / Michael Schibilsky, Sp. 510–511.

Spuler-Stegemann, Ursula: Die 101 wichtigsten Fragen. Islam, Sp. 258–259.

Steinkühler, Martina: Wie Brot und Wein. Das Neue Testament Kindern erzählt, Sp. 431–433.

Steinkühler, Martina: Wie Feuer und Wind. Das Alte Testament Kindern erzählt, Sp. 431–433.

Steinmetz, Karl-Heinz: Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten (Münchener Universitätsschriften, Kath.-Theol. Fakultät, 50), Sp. 334–335.

Stempin, Arkadiusz: Das Maximilian-Kolbe-Werk. Wegbereiter der deutsch-polnischen Aussöhnung 1960–1989 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 107), Sp. 16–18.

Stork-Denker, Katharina: Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 35), Sp. 320–321.

Stosch, Klaus von: Einführung in die systematische Theologie, Sp. 18–21.

Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003 (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 38), hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper, Sp. 300–301.

Teresa von Avila: Das Buch der Gründungen. Vollständige Neuübertragung (Gesammelte Werke, 5), hg. v. Ulrich Dobahn / Elisabeth Peeters, Sp. 328–333.

Teresa von Avila: Das Buch meines Lebens. Vollständige Neuübertragung (Gesammelte Werke, 1) hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters, Sp. 328–333.

Teresa von Avila: Gedanken zum Hohenlied, Gedichte und kleinere Schriften. Vollständige Neuübertragung (Gesammelte Werke, 3), hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters, Sp. 328–333.

Teresa von Avila: Weg der Vollkommenheit. Vollständige Neuübertragung (Gesammelte Werke, 2), hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters, Sp. 328–333.

Teresa von Avila: Wohnungen der Inneren Burg. Vollständige Neuübertragung (Gesammelte Werke, 4), hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters, Sp. 328–333.

The Oxford Handbook of English Literature and Theology, hg. v. Andrew Hass / David Jasper / Elisabeth Jay, Sp. 113–115.

The Oxford History of Christian Worship, hg. v. Geoffrey Wainwright / Karen B. Westerfield Tucker, Sp. 376–379.

Theissen, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 40), Sp. 220–222.

Theodizee. Das Böse in der Welt, hg. v. Bernd J. Claret, Sp. 294–296.

Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, hg. v. Martin H. Jung / Peter Walter, Sp. 235–238.

Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 22), hg. v. Michael Kessler / Ottmar Fuchs, Sp. 411–414.

Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne (Philologische Studien und Quellen, 194), hg. v. Bernd Witte / Mauro Ponzi, Sp. 492–498.

Thom, Johan C.: Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation, and Commentary (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 33), Sp. 230–232.

Thomas von Aquin: Expositio super librum Boethii De trinitate I – Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius I. Lateinisch-Deutsch (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 3/I), hg. v. Peter Hoffmann in Verbindung mit Hermann Schröder, Sp. 387–388.

Tillich, Paul: Dogmatik-Vorlesung. (Dresden 1925–1927) (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände, 14), hg. v. Werner Schüssler / Erdmann Sturm, Sp. 123–125.

Tilly, Michael: Einführung in die Septuaginta, Sp. 291–293.

Trennung überwinden. Ökumene als Aufgabe der Theologie (Theologische Module, 2), hg. v. Michael Kappes / Christhard Lück / Dorothea Sattler / Werner Simon / Wolfgang Thönissen, Sp. 157–158.

Tõlkinud Uku Masing: Hieronymus in Estland. Hieronymus, Kuulsatest Meestest. Gennadius, Kuulsatest Meestest, Sp. 232–233.

Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, hg. v. Helmut Hoping, Sp. 284–286.

Varner, William: Ancient Jewish-Christian Dialogues: Athanasius and Zacchaeus, Simon and Theophilus, Timothy and Aquila. Introductions, Texts, and Translations (Studies in the Bible and Early Christianity, 58), Sp. 80.

Vermes, Geza: Die Geburt Jesu. Geschichte und Legende, Sp. 346.

Verweyen, Hansjürgen: Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos, Sp. 335–336.

Vogel, Manuel: Commentatio mortis. 2 Kor 5,1–10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT, 214), Sp. 345–346.

Vorgrimler, Herbert: Und das ewige Leben. Amen. Christliche Hoffnung über den Tod hinaus, Sp. 21–24.

Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard G. Kratz / Hermann Spieckermann, Sp. 474–475.

Wagner, Andreas: Prophetie als Theologie. Die *so spricht Jahwe*-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 207), Sp. 258.

Was sind religiöse Überzeugungen? Mit Beiträgen von Thomas Schärtl, Clemens Sedmak und Klaus von Stosch (Preisschriften des Forschungsinstitus für Philosophie Hannover, 1), hg. v. Hans Joas, Sp. 49–51.

Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert, hg. v. Christian Möller / Christoph Schwöbel / Christoph Markschies / Klaus von Zedtwitz, Sp. 81–82.

Wege mystischer Gotteserfahrung. Mystical Approaches to God. Judentum, Christentum und Islam. Judaism, Christianity, and Islam (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, 65), hg. v. Peter Schäfer, Sp. 505–506.

Weiß, Otto: Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. hg. v. Manfred Weitlauff / Hubert Wolf / Claus Arnold, Sp. 414–417.

Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt? hg. v. Jürgen Werbick / Ferdinand Schumacher, Sp. 115–117.

Wilschewski, Frank: Die karolingischen Bischofssitze des sächsischen Stammesgebietes bis 1200 (Studien der internationalen Architektur- und Kunstgeschichte, 46), Sp. 403–407.

Wilson, Walter T.: The Sentences of Pseudo-Phocylides. Commentaries on Early Jewish Literature, Sp. 477–479.

Wimmer, Reiner: Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht (Studien zur Theologischen Ethik, 111), Sp. 424–426.

Witulski, Thomas: Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antonius Pius (Novum Testamentum et orbis Antiquus. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 63), Sp. 479–481.

Wolf, Kurt: Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie (Ursprünge des Philosophierens, 13), Sp. 342–343.

Wüstenberg, Ralf K.: Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe", Sp. 313–315.

Ziebertz, Hans-Georg / Heil, Stefan / Mendl, Hans / Simon, Werner: Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus (Forum Theologie und Pädagogik, 11), Sp. 254–256.

Ziemann, Benjamin: Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 175), Sp. 166–167.

Zimmer, Siegfried: Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts, Sp. 346–346.

Zufall Mensch? Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung, hg. v. Lars Klinnert, Sp. 171–173.

IV. Theologische Literatur

Sp. 81–87, 259–263, 347–351, 525–527

V. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen: Sp. I–XIV (ThRv 1/2008)

Habilitationen: Sp. XIII–XVI (ThRv 1/2008)

VII. Jahresverzeichnis

103. Jahrgang/2007: Sp. V–XVI (ThRv 2/2008)

theol

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 1 | 2008 | 104. Jahrgang

Das Jesajabuch als Jesajas Buch. Zu neuesten Entwicklungen in der Prophetenforschung (Ulrich Berges) Sp. 3

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 13

Brocker, Manfred: God bless America. Politik und Religion in den USA. (Jürgen Manemann)

Disse, Jörg: Glaube und Glaubenserkenntnis. Eine Studie aus bibeltheologischer und systematischer Sicht. (Peter Hofmann)

Stempin, Arkadiusz: Das Maximilian-Kolbe-Werk. Wegbereiter der deutsch-polnischen Aussöhnung 1960–1989. (Krzysztof Gasecki)

Von Stosch, Klaus: Einführung in die Systematische Theologie. (Gregor Maria Hoff)

Vorgrimler, Herbert: Und das ewige Leben. Amen. Christliche Hoffnung über den Tod hinaus. (Elmar Fastenrath)

Biblische Theologie . . . . . Sp. 25

Das Alte Testament und die Kultur der Moderne. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, hg. v. Manfred Oeming / Konrad Schmid / Michael Welker. (Christoph Buysch)

Toit du, David S.: Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen. (Detlev Dormeyer)

Dogmatik . . . . . Sp. 27

Bausenhart, Guido u. a.: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven. (Klemens Richter)

Feucht, Alexa: Licht und Herrlichkeit. Dogmatische Studien zur Darstellung des Herrn. (Stephan Wahle)

Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars ‚Apokalypse der deutschen Seele' – neu gelesen, hg. v. Barbara Hallensleben / Guido Vergauwen. (Wolfgang W. Müller)

Schneider-Flume, Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte. (Peter Walter)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 34

Brantschen, Johannes B.: Gott ist anders. Theologische Versuche und Besinnungen. (Ulrich H. J. Körtner)

Heterodoxy in Early Modern Science and Religion, hg. v. John Brooke / Ian Maclean. (Frank Sobiech)

Di Pilato, Vincenzo: All'incontro con Dio in dialogo con la teologia di Hans Waldenfels. (Thomas Ruster)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 40

Althoff, Gerd: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. (Dominik Burkard)

Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. (Christoph Goldt)

Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike, hg. v. Barbara Feichtinger / Helmut Seng. (Christian Uhrig)

Kröger, Berward: Der französische Exilklerus im Fürstbistum Münster (1794–1802). (Klaus Unterburger)

Philosophie . . . . . Sp. 46

Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit, hg. v. Albrecht Beutel / Volker Leppin / Udo Sträter. (Kurt Meier)

Was sind religiöse Überzeugungen?, hg. v. Hans Joas. (Gregor Maria Hoff)

Schwenke, Heiner: Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. (Christian Hengstermann / Klaus Müller)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 53

L'altare. Mistero di presenza, opera dell'arte. Atti del II Convegno liturgico internazionale Bose, 31 ottobre-2 novembre 2003, hg. v. Goffredo Boselli. (Gerard Rouwhorst)

L'ambone. Tavola della Parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale Bose, 2–4 giugno 2005, hg. v. Goffredo Boselli. (Gerard Rouwhorst)

Fuchs, Guido: Fronleichnam. Ein Fest in Bewegung. (Mathias Henkel / Clemens Leonhard)

Scola, Angelo: Das hochzeitliche Geheimnis. (Manfred Lochbrunner)

Scola, Angelo: Eucharistie. Mysterium der Freiheit. (Manfred Lochbrunner)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 59

Altmeyer, Stefan: Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen. (Claudia Gärtner)

Qualifizierte Begleitung von Sterbenden und Trauernden. Medizinische, rechtliche, psychosoziale und spirituelle Hilfestellungen, hg. v. Werner Burgheim. (Tobias Kläden)

Garscha, Jörg / Koch, Hartmuth / Soltendieck-Vuraldi, Jutta: Elisabeth von Thüringen. Lernzirkel für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe. Mit Kopiervorlagen. (Björn Igelbrink)

Möller, Christian: Kirche, die bei Trost ist. Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche. (Paul Zulehner)

Morgenstern, Andrea: Gestorben ohne gelebt zu haben. Trauer zwischen Schuld und Scham. (Tobias Kläden)

Sozialethik . . . . . Sp. 66

Kampmann-Grünewald, Andreas: Solidarität oder „Sozialkitt"? Der Strukturwandel freiwilligen gesellschaftlichen Engagements als Herausforderung christlicher Praxis. (Peter Schallenberg)

Ökumene . . . . . Sp. 67

Maria: Gnade und Hoffnung in Christus. Eine gemeinsame Stellungnahme. Anglikanisch / Römisch-Katholische Internationale Kommission (ARCIC), hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik. (Hans-Peter Großhans)

Kasper, Walter Kardinal: Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene. (Peter Lüning)

Sigg, Stephan: Katholisch-Protestantisch. Was ist der Unterschied? (Björn Igelbrink)

Andere Religionen . . . . . Sp. 70

Frieden auf Erden? Die Weltregionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, hg. v. Alfons Fürst. (Gerhard Beestermöller)

Leuze, Reinhard: Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen. (Christiane Tietz)

Sonnemanns, Heino M.: Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenz und Einheit. (Hermann Häring)

Varner, William: Ancient Jewish-christian Dialogues: Athanasius and Zacchaeus, Simon and Theophilus. Timothy and Aquila. Introductions, Texts and Translations. (Rainer Kampling)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 80

Bibliographie . . . . . Sp. 81

enth. Liste d. Diss.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

LS: theol A 010

Gd 128.4°

ZD

Das Jesajabuch als Jesajas Buch. Zu neuesten Entwicklungen in der Prophetenforschung

Von Ulrich Berges

Prophetenbuch vor Prophetenwort

An aktuellen und informativen Überblicksartikeln zum Stand der Prophetenforschung mangelt es nicht, insbesondere an solchen, die das Jesajabuch betreffen.[1] Ziel dieses Beitrags ist daher nicht, Vorliegendes zu vermehren, sondern konkrete Konsequenzen aus den letzten Entwicklungen für die wissenschaftliche Exegese darzustellen. Die zum Teil heftig geführte Diskussion zwischen diachronen und synchronen Auslegungsweisen, also solchen, die zum einen die Entstehung, zum anderen die Geltung des vorliegenden Endtextes[2] zu eruieren suchen, hat unzweifelhaft mit dazu geführt, die biblischen Bücher und Buchsammlungen als literarische Kompositionen zu begreifen, die über Jahrhunderte gewachsen sind. Dieses Anwachsen des Textbestandes geschah weder völlig unkontrolliert, noch mit vorherbestimmter letzter Stringenz, so dass diese Bücher auf der einen Seite ein klares Aussagegefälle besitzen, auf der anderen aber keine Totalstruktur erkennen lassen. Zumindest für das Jesajabuch gilt: Es ist zu disparat, um als einheitlich, und zu einheitlich, um als völlig disparat gelten zu können.[3] Auf diachroner und damit produktionshermeneutischer Ebene kann es nur darum gehen, das gewachsene Zeichen- und Bedeutungsgeflecht an seinen Nahtstellen behutsam zu öffnen, ohne diesem Gewalt anzutun und es zu zerstören.[4] Das Programm der frühneuzeitlichen Prophetenauslegung, die vermeintlich ältesten Überlieferungskerne von epigonenhaften Erweiterungen und geistlosen Entstellungen zu befreien und damit den Blick auf die einzig wahren Gottesmittler freizulegen, ist obsolet und wird selbst von überzeugten Literar- und Redaktionskritikern so nicht mehr vertreten. Die Rückfrage nach dem Prophetenwort im Prophetenbuch wird zwar auch weiterhin gestellt, aber sehr viel zurückhaltender und mit mehr Respekt vor dem literarischen Ganzen.[5] Die eigentliche Meinungsverschiedenheit zwischen den Lagern von Synchronie und Diachronie besteht auch nicht darin, ob die biblischen Texte geschichtlich gewachsen seien oder nicht, sondern inwieweit und mit welchem Grad der Wahrscheinlichkeit die Genese im Abstand von mehr als 2000 Jahren vers-, halb- und viertelversgenau nachgezeichnet und plausibel gemacht werden kann. Wie man sich auch entscheidet, die historische Dimension bleibt ein konstitutiver Teil wissenschaftlicher Exegese und akademischer Theologie: „Der Grund ist einfach: Solange sich Theologie und Glaube auf die Bibel gründen, kann man nicht aufhören zu fragen, worauf man steht. Fundamente wollen gesichert und regelmäßig überprüft sein [...] Ständige Forschung an der Bibel gehört als unverzichtbarer Akt der Vergewisserung der Grundlagen auch in den eigenartigen Vorgang, der Theologien und Kirchen so oder so wesentlich kennzeichnet, den Vorgang nicht irgendeiner, sondern einer sachentsprechenden Vermittlung dieser Größe Bibel in die Folgezeit."[6] So wie heutige Leser und Hörer der prophetischen Schriften ihre je eigene Verortung haben, was rezeptionshermeneutisch von Bedeutung ist[7], so gehören produktionshermeneutisch die Bedingungen und Bedingtheiten der Erstverschrifter und Erstleser zum Geschäft der Auslegung dazu. So ist erneut dem Votum des verstorbenen Züricher Alttestamentlers Odil Hannes Steck zuzustimmen: „Nicht wie ein Prophetenbuch damals bis heute gelesen werden *kann* – die Möglichkeiten sind Legion –, sondern wie es gegebenenfalls innerhalb seiner formativen Zeit nach dem Willen seiner Gestalter jeweils gelesen werden *soll*, muß uns beschäftigen, weil dies die Formation als historischen Vorgang seiner Zeit bestimmt. Auf die im Buch selbst gesetzten Signale und auf die im Buch selbst vorgeführten, rezeptionellen Bearbeitungsvorgänge kommt es an!"[8]

Die Analysen der letzten zwanzig Jahre haben gezeigt, dass die prophetischen Schriften keine Worthalden sind, in denen die Einzellogien der Gottesmänner wie Schätze verborgen liegen, sondern dass sie literarischen Kathedralen gleichen, an denen unterschiedliche Baumeister Jahrhunderte lang bauten, d.h. komponierten und redigierten.[9] Neben mehr oder weniger eigenständigen Teilkompositionen, die wie Kirchenschiffe die Endgestalt dominieren (vgl. Jes 1–12; 13–27; 28–35; 36–39; 40–48; 49–55; 56–66), gibt es literarische Verstrebungen, welche die Kohärenz des Kunstwerkes erhöhen (u.a. Heimkehr-Diasporathematik in Jes 11,11–16; 27,12–13; 35,9b-10; 51,10–11; 62,12; Edom-Thematik in Jes 34; 63,1–6), sowie eigens angefertigte Brückentexte (Jes 33. 35). Daneben liegen größte Bauklammern vor (Jes 1 und 66), aber auch Ziselierungen, die kleinflächig oder auch ganz punktuell eigene Akzente setzen, mal das Gegebene verstärkend oder Kontrapunkte setzend (Jes 6,13b). Darin sind sich die exegetischen Lager einig: Die prophetischen Schriften und Schriftensammlungen (Zwölfprophetenbuch) stehen nun als Bücher im Vordergrund.[10] „Das ist die Lage: Vor dem Propheten steht das Buch. Wer zum Propheten will, ist zuerst an das Buch gewiesen. Gegenüber der lange alles dominierenden Rückfrage nach den prophetischen Personen ist deshalb die klärende Nachfrage nach den prophetischen *Büchern* jetzt die vordringliche Aufgabe."[11] Die Auslegung hat sich dieser neuen Herausforderung zu stellen, so dass Teilkommentierungen, die aus zeit- und arbeitstechnischen Gründen oft unumgänglich sind, nicht losgelöst, sondern aufeinander abgestimmt erfolgen müssen.[12] Vom Gang der Forschung aus gesehen ist es kein Zufall, dass aus dem nordamerikanischen Raum neuere Kommentare zum ganzen Jesajabuch vorliegen[13], die es im deutschsprachigen Bereich so nicht [mehr] gibt. Die anglophone Forschung beschäftigte sich sehr viel früher als die deutschsprachige mit der Frage nach der Komposition des gesamten Jesajabuches und so musste der Heidelberger Exeget Rolf Rendtorff noch im Jahre 1984 feststellen: „Die Frage nach der Komposition des Jesajabuches in seiner jetzt vorliegenden Gestalt gehört nicht zu den allgemein anerkannten Themen der alttestamentlichen Wissenschaft."[14] Die Lage hat sich in den letzten zwanzig Jahren so grundlegend gewandelt, dass nun eine Beschäftigung mit Teilkompositionen immer auch das ganze Buch mit in den Blick nehmen muss. Denn es gibt keine Teilkomposition, die nicht durch Querverstrebungen mit anderen Teilen in Verbindung stünde. Aber diese verschiedenen Buchteile liegen produktionshermeneutisch nicht auf einer Ebene – ebenso wenig wie die verschiedenen Bauabschnitte mittelalterlicher Kathedralen –, sondern sind diachron geschichtet und miteinander verzahnt. Die Synchronlesung der Endgestalt („final form") stellt nicht die Lösung dar, die von der diachronen Nachfrage dispensiert. Um beim Bild der Kathedrale zu bleiben: Natürlich kann jeder diese Bauten ohne Anleitung besuchen und sich von ihnen beeindrucken lassen, aber erst eine sachkundige Führung öffnet sowohl für die Gesamtstruktur als auch für relevante Details die Augen. Die

[1] *Ch. Hardmeier*, Jesajaforschung im Umbruch, in: VF 31 (1986), 3–31; *U. Becker*, Jesajaforschung (Jes 1–39), in: ThR 64 (1999), 1–37. 117–152; *H.-J. Hermisson*, Neue Literatur zu Deuterojesaja (I); in: ThR 65 (2000), 237–284; *Ders.*, Neue Literatur zu Deuterojesaja (II), in: ThR 65 (2000), 379–430; äußerst hilfreich *P. Höffken*, Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion, Darmstadt 2004.

[2] Dass „Endtext" nur ein Auslegungspräparat darstellt, das textkritischen Entscheidungen und Revisionen unterworfen ist, darf als bekannt vorausgesetzt werden.

[3] *U. Berges*, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg i. Br. 1998, 13.

[4] *Berges*, Jesaja 1998, 46.

[5] Vgl. dazu *J. Jeremias*, Prophetenwort und Prophetenbuch. Zur Rekonstruktion mündlicher Verkündigung der Propheten, in: JBTh 14 (1999), 19–35.

[6] *O. H. Steck*, Gott in der Zeit entdecken. Die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche (BThSt 42), Neukirchen-Vluyn 2001, 30.

[7] U. a. *C. Mathews McGinnis*; *P. K. Tull* (Hg.), ‚As Those Who Are Taught'. The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL (SBLSS 27), Atlanta 2006.

[8] *O. H. Steck*, Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort, Neukirchen-Vluyn 1996, 17.

[9] *U. Berges*, Das Jesajabuch als literarische Kathedrale. Ein Rundgang durch die Jahrhunderte, in: BiKi 61 (2006), 190–197. Das gesamte Heft ist dem Jesajabuch gewidmet.

[10] Neben den genannten Monographien von Steck, siehe *U. Becker*, Die Wiederentdeckung des Prophetenbuches. Tendenzen und Aufgaben der gegenwärtigen Prophetenforschung, in: BThZ 21 (2004), 30–60.

[11] *Steck*, Prophetenbücher 1996, 7.

[12] Siehe die Jesajabuch-Auslegung von *W. A. M. Beuken*, Jesaja 1–12 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2003; *Ders.*, Jesaja 13–27 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007; *U. Berges*, Jesaja 40–48 (HThKAT) erscheint im Frühjahr 2008.

[13] *J. D. Watts*, Isaiah 1–33; 34–66 (WBC 24/25), Waco 1985/1987; *B .S. Childs*, Isaiah (OTL), Louisville 2001; *J. Blenkinsopp*, Isaiah 1–39; 40–55; 56–66 (Anchor Bible 19/ 19A/ 19B), New York, 2000 / 2002 / 2003; *W. Brueggemann*, Isaiah 1–39; 40–66 (WBC), Louisville 1998.

[14] *R. Rendtorff*, Zur Komposition des Buches Jesaja, in: VT 34 (1984), 295–320, 295.

wissenschaftliche Kommentierung ist nichts anderes als eine Führung durch das Wort- und Bedeutungsgeflecht der biblischen Bücher, wobei die prophetischen Schriften ob ihrer diskursiven Sprunghaftigkeit besonders erklärungsbedürftig sind. Die Endgestalt ist somit nicht die Lösung, sondern Ausgangs- und Zielpunkt der Analyse und Kommentierung. Vor jeder Hypothesenbildung zur diachronen Genese und redaktionellen Schichtung steht die detaillierte Erforschung der vorliegenden Textgestalt und jede Aufgliederung muss seiner Erhellung dienen. Dieser Ansatz hat weit reichende Folgen, denn vor der Redaktionskritik müssen Überlegungen zur Komposition stehen, auf dass nicht getrennt wird, was im Dienste von Strukturen steht, welche die engen Grenzen von Perikope und Kapitel überschreiten.[15]

Der Prophet als Autorität des Buches

Die wechselvolle Auslegungsgeschichte des Jesajabuches lässt sich auf die Kurzformel bringen: vom Propheten zu drei Büchern, zu einem Buch, zum Propheten des Buches![16] In der ersten und längsten Epoche, die mit der formativen Phase der Textentstehung beginnt und über die rabbinische und patristische Ära bis zur Zeit der Aufklärung reicht[17], galt Jesaja unumstritten als der Autor bzw. als die Autorität der gleichnamigen Schrift. So weist die biblische Überlieferung in der erst in chronistischer Zeit hinzugefügten Überschrift die ganze Schriftrolle dem bekannten Jerusalemer Propheten zu: „Vision Jesajas, der Sohn des Amoz, die er geschaut hat über Juda und Jerusalem in den Tagen von Usija, Jotam, Ahas, Hiskija, den Königen von Juda" (Jes 1,1). Dass dieser während der neu-assyrischen Expansionsbewegungen durch Tiglatpileser III, Salmanassar V, Sargon II und Sanherib zwischen 734 und 701 in Jerusalem aufgetreten ist, ist unbestritten. Der Legende nach, die sich im „martyrium Jesaiae" aus dem letzten Drittel des 1. Jh.s n. Chr. findet, hat er unter König Manasse (696–642) das Martyrium erlitten: Er soll zersägt worden sein (vgl. Hebr 11,37; jSanh X,2; bSanh 103b). Interessanterweise hält die biblische Tradition Jesaja ben Amoz gar nicht für den Autor, sondern für den Visionär, der hinter der in dieser Schrift verbrieften Gotteserfahrung steht. Das entspricht dem damaligen Zeitgeist, denn das vorhellenistische Israel kannte noch keine Autoren: „In der namentlichen Angabe von ‚Autoritäten' im Talmud und ihrem Fehlen in der Tora drückt sich der Unterschied zwischen hellenistischem und vor-hellenistischem Judentum aus. Traditionsliteratur, und nicht Autoren-Literatur, sind beide: Sammlungen dessen, was im Namen von Autoritäten, nicht Autoren, gelehrt und überliefert wird. Weil es nicht auf den Autor ankommt, sondern auf die Autorität, in deren Namen man denkt und weiterdenkt, können die großen Prophetenbücher recht wenige der Worte des historischen Jesaja, Jeremia oder Ezechiel enthalten, ohne dadurch falsch betitelt zu sein."[18] Dem Fehlen des Autors im Sinne der klassisch griechisch-römischen Literatur entspricht die Abwesenheit des Buches als schriftstellerisches Produkt für eine breitere Öffentlichkeit: „Literatur blieb das geistige Eigentum jener Gruppe, die sie besaß und die darüber verfügen konnte. Eine ‚Veröffentlichung' gab es nur in Form der Inschrift (Dtn 27,2–4.8) oder der öffentlichen Verlesung (Dtn 30,10–13; Neh 8,3–8). Veröffentlichung war ein Staatsakt."[19]

Von einem weiteren Propheten gleichen Namens ist weder in der biblischen Tradition, noch im rabbinischen Judentum die Rede. Alles das, was sich in dieser Schriftrolle findet, gilt als Vision Jesajas. So schließt sich auch in der großen Qumran-Jesajarolle aus dem letzten Drittel des zweiten Jh.s v. Chr[20] Jes 40,1 unmittelbar an den letzten Vers von Kapitel 39 an, als letzte Zeile einer Kolumne (anders als Jes 34,1). Von einem epochalen Neuanfang kann keine Rede sein. Im Gegenteil: Die Schauung Jesajas ben Amoz setzt sich in Kap. 40ff nahtlos fort. Diese Ansicht wird von Sirach 48,22–25 geteilt, denn dort schließt sich an die Genesung Hiskijas durch den Propheten (Jes 38) die Tröstung Zions direkt an (Jes 40,1ff).

Insgesamt galt Jesaja vom zweiten Jh. v. Chr. bis zum Ausgang des 18. Jh.s n. Chr. als die Autorität, die für den Inhalt der ganzen Rolle verantwortlich war. Nur der jüdische Exeget Abraham Ibn Esra zweifelte in seinem Jesajakommentar von 1145 daran, dass der Jerusalemer Prophet auch die Trostworte ab Jes 40ff gesprochen haben könne, da sich diese Kapitel bereits auf das Ende des babylonischen Exils bezögen. Aus Sorge um die Reaktion der Orthodoxie vermied Ibn Esra aber eine explizite Stellungnahme zu diesem Thema.[21]

Deuterojesaja. Von der Hypothese zur Verfasserpersönlichkeit

Der geschichtliche Graben von mehr als 150 Jahren, der zwischen dem Jesaja am Ende des achten Jh.s und der in Jes 40ff vorausgesetzten Zeit der Exilsbeendigung liegt (Kyros-Edikt in 539 v. Chr), ließ sich mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Bibelauslegung nicht mehr nur mit dem Hinweis auf die visionäre Kraft Jesajas überbrücken. Erschwerend kam hinzu, dass Jesaja nicht nur in vagen Zügen die Heilszukunft angesagt, sondern den neuen persischen Herrscher Kyros II. (559–530) mit Namen genannt haben soll (Jes 44,28; 45,1). An diesem Problem entzündete sich am Ende des 18. Jh.s der Streit zwischen kirchlicher und rationalistischer Auslegung. Dabei ging es nicht nur um die Frage, welche Worte auf Jesaja ben Amoz zurückgehen, sondern viel grundsätzlicher darum, was man Propheten überhaupt rational nachvollziehbar zuzutrauen bereit war und was nicht. Für das Aufkommen der Deuterojesaja-Hypothese ist dies von großer Bedeutung. So schreibt Johann Christoph Döderlein (1746–1792), Professor an der fränkischen Universität zu Altdorf: „Die Dogmatik der Christen kann nicht die Dogmatik der Zeitgenossen des Esaias seyn, und wo Cyrus beschrieben ist, da denke ich nicht an den Meßias" und stellt dann die Frage, „[…] ob es nicht glaublich sey, daß dieser ganze Abschnitt erst während des Babylonischen Exils sey niedergeschrieben worden?"[22] Erst 1789, in der dritten Auflage seines Jesaja-Kommentars formuliert Döderlein die These, dass die Buchrede („oratio") bzw. das gesamte Buch nach Kap. 40 nicht Jesaja zuzuschreiben sei, sondern am Ende des Exils von einem anonymen bzw. homonymen Propheten geschrieben worden sei. Damit gilt Johann Christoph Döderlein zu Recht als der Entdecker Deuterojesajas[23], der damit einen Mittelweg zwischen rationalistischer und orthodoxer Auffassung fand. Die Lösung war ebenso einfach wie genial: Jes 40ff sind zwar nicht von Jesaja ben Amoz verfasst worden, sondern von einem inspirierten Propheten, dessen Name und Identität aber unbekannt geblieben sind. Ohne den Namen Döderlein zu nennen, geht Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827) in seiner berühmten und viel gelesenen Einleitung von 1783 auch von einem exilischen Verfasser von zumindest 40–52 aus.[24] Zum Durchbruch gelangte die Idee eines „zweiten Jesaja" aber erst durch den Jesajakommentar von Bernhard Duhm aus dem Jahre 1892, der zum einen die vier Gottesknechtslieder in Jes 42; 49; 50 und 53 und die Götzenpolemiken dem exilischen Anonymus absprach und andererseits Jes 56–66 einem weiteren, noch späteren Propheten, dem dritten Jesaja, zuwies. Damit ist Duhm nicht nur der Entdecker von „Tritojesaja", sondern auch derjenige, der dem exilischen Anonymus den Kunstnamen „Deuterojesaja" gab. Für ihn war Deuterojesaja aber nicht nur einer der Schriftpropheten, sondern der Höhepunkt und die Summe der altisraelitischen Prophetie.[25] Es ist eine der Paradoxien in der Forschung, dass Duhm auf der ersten Seite seines Jesajakommentars die Anonymität der alttestamentlichen Schriften betont[26] und dann

[15] *R. Albertz*, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 7), Stuttgart 2001, 291: „Es müssen bei einer erfolgreichen literarkritischen und redaktionskritischen Arbeit am Deuterojesajabuch Bucheditionen herauskommen, die über einen deutlichen Anfang und Schluß, einen klaren Aufbau und eine sinnvolle Textfolge verfügen."

[16] Zu den folgenden Ausführungen siehe demnächst *U. Berges*, Farewell to Deutero-Isaiah or prophecy without a prophet (main paper IOSOT congress in Ljubljana 2007).

[17] Dazu *H. Graf Reventlow*, Epochen der Bibelauslegung, Bd. I–IV, München 1990–2001; Speziell zu Jesaja, *J. F. A. Sawyer*, The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity, Cambridge 1996; *B. S. Childs*, The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture, Grand Rapids 2004.

[18] *E. A. Knauf*, Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion, in: BiKi 53 (1998), 118–126, 121.

[19] *Knauf*, Audiatur 1998, 121–122.

[20] Leicht zugänglich in *D. W. Parry*; *E. Qimron*, The Great Isaiah Scroll (1Q Isa[a]). A New Edition (STDJ 32), Leiden 1999.

[21] *Reventlow*, Bibelauslegung II, 256–7; dazu *U. Simon*, Ibn Ezra between Medievalism and Modernism. The Case of Isaiah XL–LXVI (VTS 36), Leiden 1985, 257–271.

[22] Zitiert aus *J. M. Vincent*, Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kap. 40–55 (BET 5), Frankfurt a. M. 1977, 17.

[23] *K. Leder*, Universität Altdorf. Zur Theologie der Aufklärung in Franken. Die Theologische Fakultät in Altdorf 1750–1809, Nürnberg 1965, 168–173 („Döderlein als Exeget des Alten Testaments"); *M. Mulzer*, Döderlein und Deuterojesaja, in: BN 66 (1993), 15–22.

[24] Zu Leben und Werk von Eichhorn siehe *R. Smend*, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989, 25–37, bes. S. 31f.

[25] *B. Duhm*, Israels Propheten, Tübingen 1916, 292.

[26] *B. Duhm*, Das Buch Jesaja (Göttinger Handkommentar Altes Testament 3,1), Göttingen [5]1968, 7: „Die späteren Juden hatten kein literarisches Interesse […]. Ohnehin ist ihnen der Begriff des Schriftstellers, seiner Ehren, Rechte

seinem exilischen Verfasser eine Persönlichkeit verschafft, die genau diese Namenlosigkeit überspielt.

So ist die Jesajaforschung bis dato zutiefst von der Vorstellung eines individuellen Exilspropheten geprägt, dessen literarisches Opus, von Schülern tradiert, nun in Jes 40–55 vorliegt. Aus der Hypothese wurde eine Verfasserpersönlichkeit mit ganz eigenen, charakteristischen Zügen. Dabei hätte Duhm selbst zurückhaltender sein können, oder besser: Die Nachgeborenen hätten ihn kritischer lesen müssen. So betitelt Duhm in „Israels Propheten" (1916) ein Kap. „Deuterojesaia und die gleichzeitigen Anonymi" und führt aus: „Von drei jüdischen Autoren, deren Namen wir nicht kennen, besitzen wir prophetische Dichtungen aus dieser Zeit, von dem sogenannten Deuterojesaia und zwei anderen, von denen der eine mehr Poet als Prophet, der andere ein echter Seher ist."[27] Mit den beiden anderen meint er aber nicht etwa „Tritojesaja", sondern die Verfasser von Jes 13–14 [konkret 13,2–22; 14,4b–21] und Jes 21 [21,1–10.11.12–15], die Kapitel, die in Jes 1–39 den Fall Babels ankündigen. Die Strategie ist deutlich: Für alle Texte des Jesajabuches, die wegen ihrer historischen Aussage nicht in die Zeit des Jerusalemer Propheten passen, werden weitere anonyme Verfasser entworfen. Wäre Duhm konsequent gewesen, hätte er sie „Quarto- bzw. Quinto-Jesaja" nennen müssen. Hätte er das getan, wäre man den Vorstellungen eines Deutero- und Tritojesa sicherlich viel kritischer begegnet. So nährt besonders der Kunstname Deuterojesaja bis heute die Ansicht, abgesehen vom Namen wisse man doch recht viel vom exilischen Dichter, dem Höhepunkt israelitischer Prophetie.

Ein anonymer Prophet? Die kritischen Einwände gegen die Deuterojesaja-Hypothese

Es war diese Anonymität des vermeintlichen Exilspropheten, an der sich die Kritik festmachte, wie folgendes Zitat von Wilhelm Caspari aus dem Jahre 1934 zeigt: „Eine wirklichkeitstreue Betrachtung kann nicht in einem P-N [U.B. Personennamen] eine Äußerlichkeit sehen, welche für das Wesen der gesuchten Persönlichkeit belanglos sei, sondern den unerläßlichen Ansatz für personale Überlieferung und Ermittelungen. Ohne den Namen wäre der geschichtliche Mensch nicht vom vorgeschichtlichen zu unterscheiden. Keinem Porträtisten Dtjes's fehlten Pinsel Palette Farben Divination, nur – der Nagel zum Aufhängen des Gemäldes."[28] Kurzum: Das, was an Person und Persönlichkeit fehlt, lässt sich auch nicht durch einen Kunstnamen und allerlei Phantasie wettmachen. Nicht die Abgrenzung der Kap. 40–55 wird abgelehnt, sondern die Vorstellung eines exilischen Anonymus: „der persönliche Dtjes war eine Zimmerpflanze auf dem Gelehrten-Schreibtische."[29]

Der große Erfolg der Deuterojesaja-Hypothese in Theologie und Kirche hängt wesentlich mit dem Prophetenverständnis christlicher Prägung zusammen. Als inspirierte Gottesmänner haben sie das Kommen der letzten und endgültigen Offenbarung in Jesus von Nazareth angekündigt. Das, was für die Propheten im Allgemeinen zutrifft, das gilt in noch höherem Maße für Deuterojesaja, den Evangelisten des Alten Testaments. Man kann Diethelm Michels Anfrage zum Rätsel Deuterojesajas (1981) nur beipflichten: „Es ist also zu fragen, ob bei der Postulierung eines Propheten Deuterojesaja nicht die Ansicht Pate gestanden hat, eine so überzeugende theologische Leistung könne nur von einem großen Individuum stammen."[30] Zu den kritischen und lange überhörten Stimmen von Caspari, Vincent, dem frühen Michel mit seiner Antrittsrede von 1967 gehört auch die kleine Monographie „Isaias – der Prophet und sein Buch" von Joachim Becker aus dem Jahre 1968. Seine Einschätzung trifft ins Schwarze: „Die verbreitete Vorstellung von einer kurz *vor* 539 wirkenden – aus Verlegenheit ‚Deuteroisaias' genannten – Prophetengestalt entspringt unbewußt dem Bestreben, einen angesehenen und bedeutsamen Text wie Is 40–55 vor dem Schicksal der redaktionellen Anonymität, die ihn exegetisch zur Bedeutungslosigkeit verurteilt hätte, zu bewahren. Oder umgekehrt: Man kann den Text nicht als redaktionell gelten lassen, weil er bedeutend ist, und schafft daher künstlich die Prophetengestalt des ‚Deuteroisaias'. Gerade die Tatsache, daß wir den Verfasser nicht mit Namen kennen, spricht dafür, daß ein Bearbeiter oder Redaktor am Werk ist. Wirkliche Prophetengestalten sind nicht anonym geblieben, wohl hingegen die großen Bearbeiter der biblischen Bücher, und das aus guten Gründen."[31]

Die Prophetengestalt und die redaktionskritische Forschung zu Jes 40–55

Nur auf dem Hintergrund der Bedeutung dieser Kapitel für die christliche Auslegung erklärt sich die auffällige Tatsache, dass sich die redaktionskritische Forschung erst ab ca. 1980 diesem Textbestand zuwandte. Sehr viel später als bei den Texten des Pentateuchs oder den Büchern des deuteronomistischen Geschichtswerks (Jos–2 Kön) wurden in Jes 40–55 literarkritische Scheidungen vorgenommen und redaktionelle Schichten eruiert. Nach mehr als einem Vierteljahrhundert sehr intensiver Forschung ist zwar noch kein Konsens erreicht, aber Grundlinien zeichnen sich nun klarer ab. Dazu gehört die Ansicht, dass der Umfang einer deuterojesajanischen Grundschrift, falls diese überhaupt noch zu erfassen ist, viel geringer ausfällt als früher angenommen.[32] Der „textliche Lebensraum" des exilischen Anonymus hat sich wesentlich verkleinert und reduziert sich zusehends auf Jes 41–45, mehrheitlich ausschließlich des so genannten Prologs in 40,1–11.[33] Einige Ausleger minimieren die deuterojesajanische Grundschicht auf die Stellen, die mehr oder weniger explizit vom nahenden Siegeszug des Kyros handeln.[34] Der fehlende Konsens über die Kriterien zur Feststellung der Grundschrift ist für die Suche nach der Identität der biographischen Prophetengestalt alles andere als förderlich, denn wenn über die Grundschicht keine Einigkeit besteht, dann muss das Profil des Propheten auch sehr unterschiedlich ausfallen.[35] Noch kritischer betrachtet: Wenn die Grundschicht nicht mehr mithilfe nachprüfbarer Kriterien von einer ersten Komposition abgegrenzt werden kann, dann steht der Exilsprophet zusehends auf tönernen Füßen. So ist die Annahme einer deuterojesajanischen Grundschrift durch die Habil.schrift von Jürgen Werlitz aus dem Jahre 1999 grundsätzlich in Frage gestellt worden. Danach gehören die Texte, die seit Duhm der Grundschicht abgesprochen wurden, d. h. die Gottesknechtslieder und die Polemik gegen die Fremdgötterbilder, zur Grundkomposition dieser Kapitel. Texte unterschiedlicher Herkunft seien von literarisch geschulten Kreisen zu einer Komposition zusammengestellt worden. „Der hier entwickelten Auffassung nach handelt es sich bei den für die Komposition von Jes 40–55 Verantwortlichen um eine Gruppe von Rückwanderern, die in einer Verbindung mit der vorexilischen Tempelsängerschaft stehen und – nach ihrer Heimkehr in den dreißiger oder zwanziger Jahren des 6. Jh.s v. Chr. – in Jerusalem wohl Anschluß an diese Gruppe der Kultbediensteten gefunden haben. Diese Rückwanderer sehen sich als mit einer Tröstungsbotschaft für Zion beauftragt an, die freilich in Zion selbst auf Einwände gestoßen zu sein scheint. Diese Einwände führten offensichtlich zur Erstherausgabe des Buches. Dieses Buch dient primär der Selbstvergewisserung einer Gruppe im nachexilischen Jerusalem."[36] Die redaktionelle Rückfrage hinter diese

und Pflichten, eigentlich niemals aufgegangen, auch die Namen ihrer Historiker und Dichter waren ihnen vollkommen gleichgültig. Es ist ein kulturgeschichtlicher Missgriff, unsere literarischen Anschauungen auf die israelitisch-jüdische Literatur zu übertragen [...]."

[27] *Duhm*, Propheten, 285.

[28] *W. Caspari*, Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer. Jesaja 40–55 (BZAW 65), Gießen 1934, 228.

[29] *Caspari*, Lieder 1934, 244.

[30] *D. Michel*, Deuterojesaja, in: TRE Bd. 8, Berlin 1981, 510–530, 520; *Ders.*, Das Rätsel Deuterojesaja, in: ThViat 13 (1977), 115–132; neu abgedruckt in *D. Michel*, Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte (ThBü 93), Gütersloh 1997, 199–218; vgl. *R.. J. Coggins*, Do We Still Need Deutero-Isaiah? JSOT 80 (1998), 77–92, bes. 91.

[31] *J. Becker*, Isaias, der Prophet und sein Buch (SBS 30), Stuttgart 1968, 38.

[32] Siehe die Zusammenfassungen in *H. J. Hermisson*, Einheit und Komplexität Deuterojesajas. Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40–55, in: *J. Vermeylen* (Hg.), The Book of Isaiah (BETL 81), Leuven 1989, 287–312, 311; *R.G. Kratz*, Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55 (FAT 1), Tübingen 1991, 217; *J. van Oorschot*, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 206), Berlin 1993, 345; sowie *Berges*, Jesaja 1998, 549.

[33] Siehe die Diskussion bei *H. Leene*, Auf der Suche nach einem redaktionskritischen Modell für Jesaja 40–55, in: ThLZ 121 (1996), 803–818, 812: „In den Kapiteln Jes 40–48 gehören nach Hermisson, Kratz und van Oorschot resp. 70%, 56% und 40% der Verse zur Grundschrift."

[34] *J. Vermeylen*, L'unité du livre d'Isaïe, in: *Ders.* (Hg.), The Book of Isaiah (BETL 81), Leuven 1989, 11–53, 41: Jes 40,9.11; 40,12–41,5*; 41,21–29*; 42,5–7*; 44,24–28*; 45,1–7*; 45,11–13*; 46,9–11*; 48,12–15*.

[35] Siehe bereits die Kritik von *Caspari*, Lieder 1934, 227: „Wenn nicht zwei Gelehrte in dem Lebensbilde übereinstimmen, das sie von Dtjes entwerfen, ist das Wissen hierüber ein Scheinwissen."

[36] *J. Werlitz*, Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40–55 (BBB 122), Berlin 1999, 321; vgl. die Übernahme und Weiterentwicklung des Modells bei *Albertz*, Exilszeit 2001, 293ff.

erste Komposition, die nach der Rückkehr aus Babel um das Jahr 520 v. Chr. Anschluss an die Jerusalemer Jesaja-Tradition gefunden hat, sei nicht mehr möglich, denn *von Anfang an* stellten diese Kapitel ein „mixtum compositum" dar.

Die Tempelsänger-Hypothese als neuer Lösungsansatz

Die Vorstellung einer Verfassergruppe für Jes 40–55 lebt schon längere Zeit in der Forschung, wie der prägnante Titel der Monographie von Caspari, „Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer" bereits zeigte. Neben einer Jesaja-Schule[37] dachte man spezieller an eine „Deuterojesaja-Schule"[38], in der Schüler die Worte des exilischen Anonymus aufbewahrten, redigierten und in die jetzige Endfassung brachten.[39] Tritojesaja wäre dann einer dieser Schüler gewesen, der die Botschaft seines Meisters in nachexilischer Zeit fortschrieb und aktualisierte.[40] In Bezug auf Jes 56–66 hat sich diese Schul- bzw. Schülerthese aber als unhaltbar erwiesen und man geht jetzt fast unisono von schriftgelehrter Prophetie im dritten Großteil des Jesajabuches aus.[41] Könnte es aber im Falle von Jes 40–55 nicht doch so gewesen sein, dass ein exilischer Prophet als „chef du groupe" aufgetreten ist[42], dessen Botschaft dann von seinen Schülern gesammelt und herausgegeben worden ist? Damit wäre der Eigenanteil des exilischen Anonymus am literarischen Opus zwar reduziert, aber die Vorstellung von einer individuellen Verfasserpersönlichkeit müsste nicht aufgegeben werden. Doch wird durch die Schülerkreis-These das Problem der Anonymität nur noch verstärkt, denn warum hätte die Tradentengruppe den Namen und das konkrete Auftreten ihres Meisters nicht überliefern sollen?

Überschaut man die neuen und neuesten Publikationen zu Jes 40–55, so verstärkt sich der Eindruck, dass die Idee einer exilischen Prophetengestalt immer stärker unter Druck gerät und von einer vorbehaltlosen Verteidigung dieser Hypothese nicht mehr die Rede sein kann.[43] Die opinio communis der letzten hundert Jahre ist zerbrochen, auch diese alte Sicherheit trägt nicht mehr.[44] Die Beweislast liegt mehr und mehr bei jenen, die am exilischen Anonymus festhalten als bei denen, welche diese Vorstellung ad acta legen.[45] Kann man die Namenlosigkeit des Exilspropheten wirklich mit der Anonymität der Psalmendichter vergleichen, zumal diese auch nicht völlig namenlos geblieben sind.[46] Legt nicht gerade die Überlieferung einiger Namen wie Asaf (Ps 50; 73–83) Korach (Ps 42–49; 84–85.87–88), Heman und Etan, die Esrachiter (Ps 88–89) in den Psalmenüberschriften nahe, dass man sehr wohl eine zumindest kollektive Identität mit diesen Namen verband? Dazu passt die Tatsache, dass der Psalm in 1 Chr 16,8–36, der aus Ps 105 und Ps 96 zusammengesetzt ist und wesentliche Elemente aus Jes 40ff aufnimmt, ebenfalls namentlich genannten Dichter- und Musikergruppen (u. a. erneut Asafiten) zugesprochen ist. In diese Richtung geht auch die Angabe in 1 Chr 25,1, wo solches Tun explizit als prophetische Aktivität (nif. nb') bezeichnet wird.

Sollte hinter Jes 40–55 doch ein prophetischer Dichter und Denker stehen, der angestoßen durch den grandiosen Siegeszug des Persers Kyros, dem nach dem Erfolg über den Lydier Krösus (547 v. Chr.) alle Türen und Tore offen standen, die eindrucksvollsten Passagen des Alten / Ersten Testaments schrieb, dann ist diese Anonymität einmalig und unerklärlich.[47] So kommt man nicht mehr umhin, die alternative Lösung ernst zu nehmen und die Vorstellung von Deuterojesaja als Anonymus der Exilszeit aufzugeben. In diese Richtung wird zusehends gedacht: „In den starken Heilsworten zeichnet sich ein Profil der Gemeinde ab. Es kommen Rufer, Prediger zu Wort, von ‚Propheten' ist nicht die Rede. Nur die literarischen Fußspuren der göttlich autorisierten Sprecher sind zu entdecken."[48]

Argumentationslinien für die alternative Lösung

Zum einen ist *via negationis* darauf hinzuweisen, dass in Jes 40–55 jegliche biographische Verankerung eines Propheten fehlt und auch kein „Ich" eines individuellen Gottesmannes zu finden ist, ganz im Gegenteil zur Inszenierung eines ebenfalls in Babel agierenden Ezechiel (vgl. Ez 1,1; Ez 24,1; 26,1; 29,1). Anders als dort (vgl. Ez 6,1; 7,1; 12,1.8 etc.) findet sich in Jes 40–55 nicht ein einziges Mal die Formulierung: „das Wort Jhwhs erging an mich". Es ist anzumerken und in der Revision der Einheitsübersetzung zu berücksichtigen, dass Jes 40,6 im massoretischen Text (3. Pers. Singular „und man / er sagt") gegenüber 1QJes[a], LXX und Vulgata „und ich sagte" die lectio difficilior darstellt.[49] In V 6–8 handelt es sich um die Diskussion innerhalb der Gruppe derer, die sich zur Tröstung Zions und Jerusalems aufgefordert wissen (V 1 „‚Tröstet, tröstet mein Volk', spricht euer Gott"), aber zugleich von der Skepsis gefangen sind, ob diese Botschaft des Heils nach den Exilsereignissen überhaupt noch angenommen wird. Für die biographische Verankerung eines Deuterojesaja im Sinne einer Berufungsszene kann der so genannte Prolog in Jes 40,1–11 nicht dienen, da der Trostauftrag gar nicht an ein Individuum, sondern an ein Kollektiv ergeht und weil dieser sich nicht die babylonische Gola, sondern an Jerusalem / Zion richtet. Aber wer ist es, der diesen Auftrag von Gott empfängt und an das Kollektiv der Verkünder weitergibt?[50] Da in Kap. 39 Jesaja ben Amoz dem König Hiskija die Deportation der königlichen Familie ansagt und keine Anzeichen einer weiteren prophetischen Einzelgestalt vorliegen, setzt der Prophet nun als Sprecherinstanz – nicht mehr als Akteur im Buch – seine Tätigkeit fort. Nicht zuletzt die Vision vom Fall Babels in Jes 13 und 21 haben die Leser bereits darauf vorbereitet, die Stimme Jesajas ben Amoz auch nach seinem Abtreten von der Weltbühne weiterhin zu vernehmen.[51] Zudem sind die Allusionen an die Beauftragung Jesajas in Jes 6 unübersehbar.[52] Wie der Jerusalemer Prophet den Auftrag zur unabwendbaren Gerichtspredigt empfing, so gelangt der Gottesauftrag zum Trost über den Jesaja des Buches zu denen, die sich im Laufe der Kapitel als „Freudenbote" (41,27; 52,7) für die Gola und die judäische Hauptstadt erweisen werden. Nur wenn sie mit diesem Auftrag erfolgreich sind, kann Jerusalem für die Städte Judas zur Freudenbotin werden (40,9).

Ist in Jes 40,1–11 von keinem prophetischen Individuum die Rede, so kann diese Lücke auch nicht mit dem „Ich" und vermeint-

[37] *J. H. Eaton*, The Isaiah Tradition, in: *R. Coggins* u. a. (Hg.), Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of P. R. Ackroyd, Cambridge 1982, 58–76.

[38] *H. C. Schmitt*, Prophetie und Schultheologie im Deuterojesajabuch. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Jes 40–55, in: ZAW 91 (1979), 43–61.

[39] Nach *H. G. M. Williamson*, The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction, Oxford 1994, hat Deuterojesaja seinen Text in Kenntnis des Protojesajabestandes („the literary deposit of Isaiah", 188) fortgeschrieben. Mehr noch: Erst durch diese Integration von 1–39* als Vorspann zu Jes 40–55 habe Protojesaja überhaupt das Licht der Welt erblickt.

[40] Siehe bes. *K. Elliger*, Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja (BWANT 11), Stuttgart 1933.

[41] *K. Koenen*, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie (WMANT 62), Neukirchen-Vluyn 1990; *W. Lau*, Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches (BZAW 225), Berlin 1994; *B. Schramm*, The Opponents of Third Isaiah. Reconstructing the Cultic History of the Restoration (JSOTS 193), Sheffield 1995.

[42] *Michel*, Deuterojesaja 1981, 521; *Albertz*, Exilszeit 2001, 285f.

[43] *O. H. Steck*, Israel und Zion. Zum Problem konzeptioneller Einheit und literarischer Schichtung in Deuterojesaja, in: *Ders.*, Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja (FAT 4), Tübingen 1992, 173–207, 174f.

[44] *Ch. Levin*, Das Alte Testament, München ^{2}2003, 85: „Doch ist die Frage nach der Person des Propheten bei diesem Buch noch weniger angemessen als sonst. Die eigene Prägung, die Deuterojesaja besitzt, beruht vor allem auf den verwendeten Gattungen. Sie ist keine individuelle Signatur."

[45] *K. Schmid*, Das Jesajabuch, in: J. C. Gertz (Hg.), Grundinformation Altes Testament (UTB 2745), Göttingen 2006, 314–334, 328: „Man darf deshalb *nach wie vor* mit einem Propheten „Deuterojesaja" hinter Kap. 40ff rechnen, auch wenn wir seinen Namen nicht kennen" (kursiv U.B.).

[46] So *H .J. Hermisson*, Deuterojesaja, in: RGG 4. Aufl. Bd. 2, Tübingen 1999, 684–688, 684: „Die intensive Verwendung der Sprach- und Formenwelt der Psalmen legt nahe, daß Dtjes aus den Kreisen der Kultsänger stammte; seine Anonymität entspräche der Namenlosigkeit der Psalmendichter."

[47] Vgl. *J. C. Kim*, Verhältnis Jahwes zu anderen Göttern in Deuterojesaja (Diss. Heidelberg, 1962), 264: levitical background.

[48] *E. S. Gerstenberger*, Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 8), Stuttgart 2005, 248; weniger klar, aber in dieselbe Richtung geht *R. G. Kratz*, Die Propheten Israels, München 2003, 98: „Insofern ist die Gleichsetzung von Gottesknecht und Deuterojesaja durchaus richtig, nur, daß Deuterojesaja keine reale Person, sondern ein Buch ist und der Gottesknecht das fleischgewordene Gotteswort des Buches Deuterojesaja."

[49] Dazu *D. Barthélemy*, Critique textuelle de l'Ancien Testament Vol. II, (OBO 50/2a), Fribourg 1986, 278f; *M .C. A. Korpel; J.C. de Moor*, The Structure of Classical Hebrew Poetry. Isaiah 40–55 (OTS 41), Leiden 1998, 18 (Anm. 3).

[50] Sowohl LXX „Priester" als auch Targum „Propheten" geben dem Kollektiv eine eigene Identität.

[51] *A. L. H. M. van Wieringen*, The Reader-Oriented Unity of the Book of Isaiah (ACEBT.S 6), Vught 2006, 120–122.

[52] Vgl. *R. Albertz*, Das Deuterojesaja-Buch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie, in: *E. Blum* et alii (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 241–256.

lich biographischen Zügen in den Gottesknechtsliedern geschlossen werden. Das wird auch von denen anerkannt, die sehr wohl noch mit einem anonymen Exilspropheten rechnen: „Mit einer verbreiteten Auslegung der Gottesknechtslieder [...] kann man versuchen, hier etwas über die Person des Propheten zu erfahren, bes. sein Leiden und sein Tod, doch verbietet die formgebundene und bilderreiche Sprache jede nähere biogr. Deutung. Der Prophet ist nur in seiner Botschaft und in seinem Amt präsent."[53] Doch aus Botschaft und Amt kann man keine biographische Persönlichkeit destillieren, wenn der Text selbst keine Hinweise dazu bietet. Es fehlt einfach jegliche Auftrittsszene wie sie z.B. mehrfach für Ezechiel (vgl. Ez 12) belegt ist. Dass das Leiden und Sterben des Knechts in Jes 53 nicht als „Martyrium" des anonymen Propheten ausgelegt werden kann, wie immer wieder vorgeschlagen wird[54], hat bereits Wellhausen zur Genüge verdeutlicht: „Die Annahme ist abenteuerlich, daß im Exil ein unvergleichlicher Prophet, womöglich von seinen eigenen Landsleuten, zum Märtyrer gemacht, dann aber verschollen wäre. Die Aussagen passen auch nicht auf einen wirklichen Propheten. Der hat nicht die Aufgabe und noch weniger den Erfolg, alle Heiden zu bekehren."[55]

Der „Ich"-Beleg im letzten Kolon von Jes 48,16 „und jetzt hat Adonai Jhwh mich und seinen Geist gesandt" ist ebenso wenig als individuelles Indiz auswertbar, denn die Verszeile ist anerkanntermaßen eine redaktionelle Brücke zum zweiten (Jes 49,1–6) und zum dritten Gottesknechtslied (Jes 50,4–9; vgl. „Adonai Jhwh" in 50,4.5.7.9). Zudem verweist das Thema der prophetischen Geistbegabung auf das erste Gottesknechtslied in 42,1ff (vgl. 59,21; 61,1). Hinter diesem „Ich" steht nicht etwa der exilische Anonymus[56], noch der Jesaja des Buches[57], sondern die Gruppe der prophetischen Verkündiger, die sich als die wahre Verkörperung des Dienstknechts für die Sache Jhwhs versteht.[58] Nichts macht dieses kollektive Verständnis der Knechtsgestalt deutlicher als die göttliche Anrede im Bikolon von 43,10: „Ihr seid meine Zeugen, Spruch Jhwhs, und mein Knecht, den ich erwählt habe". Der Wechsel vom Singular zum Plural ist nicht zu beanstanden, sondern ein wichtiger Baustein zur Identität des Gottesknechts (vgl. 43,12; 42,18f; 44,8; 44,26; 48,6). Der taube und blinde Knecht Jakob / Israel ist im babylonischen Exil, dem Ofen des Elends, als der Gottesknecht von Jhwh selbst geläutert und erwählt worden (48,10).[59] Die vermeintliche Inkompatibilität vom individuellen Knecht der Gottesknechtslieder und dem kollektiven Ebed Jakob / Israel außerhalb dieser Texte findet dann eine Lösung, wenn hinter dem Knecht der Lieder nicht ein exilischer Anonymus mit dem Kunstnamen „Deuterojesaja" steht, sondern wenn sich die Kompositoren des Heils- und Zukunftsdramas von Jes 40–55 als Knecht Gottes verstehen. Die prophetische Vorhut der heimgekehrten Gola setzt sich im letzten Hauptteil des Buches in den Knechten fort (vgl. 54,17; 56,6; 63,17; 65,8.9.13.14.15; 66,14). Die Anfrage von D. Michel zeigt die Lösung des Problems an: „Es erhebt sich die Frage, ob die Aporien bei den Versuchen, die Identität des *Ebed* zu bestimmen, nicht darin ihren Grund haben könnten, daß wir uns bisher ein falsches Bild von ‚dem Propheten' Deuterojesaja gemacht haben. Wenn er nämlich aus einer Gruppe bestanden haben sollte [...], ließe sich eine ‚autobiographische' Deutung des *Ebed* durchführen, die mit den Texten ohne große Schwierigkeiten in Einklang zu bringen wäre."[60]

Zum anderen seien abschließend die positiven Indizien für eine kollektive Verfasserschaft skizzenartig aufgezeigt. Historisch kann es keinen Zweifel daran geben, dass es infolge der Deportationen und Zerstörungen Judas und Jerusalems durch die Neubabylonier zu exilischen Fasten- und Klagefeiern gekommen ist, die ihren literarischen Niederschlag in einigen kollektiven Klagen des Psalters gefunden haben.[61] Zu diesem Jerusalemer Milieu der exilisch-frühnachexilischen Volksklageliteratur gehört auch das Buch der Klagelieder.[62]

Der andere Kreativbereich der Literaturproduktion in den Jahrzehnten zwischen 597–515 lag im babylonischen Exil und die Briefwechsel, von denen Jer 29 und Ez 33 berichten, zeigen, dass es eine rege Korrespondenz zwischen Jerusalem und Babel gegeben hat. Daher ist es gut möglich, dass sich analog zu den daheim gebliebenen Sängern die Exilierten daran machten, eine Inszenierung der Hoffnung und Befreiung zu entwerfen, die ihre Vollendung und Aufführung erst nach ihrer Rückkehr um das Jahr 520 v. Chr. erlebte.[63] Als Beweis für diese Kontakte dienen die auffällig engen Bezüge zwischen dem Buch der Klagelieder und Jes 40–52, der ersten Komposition, die auf Jerusalemer Boden fertig gestellt worden ist. So ist es kein Zufall, dass der Refrain „es gibt keinen Tröster" in Klgl 1,2.9.16.17.21 sein positives Echo im Eröffnungsvers von Jes 40,1 gefunden hat: „Tröstet, tröstet mein Volk". Gleichermaßen wird die Klage über die harte Strafe für die Verfehlungen Jerusalems in Klgl 1,5.8.14.22 (vgl. Klgl 2,14; 4,22) von der definitiven Zusage der Schuldtilgung abgelöst: „Redet zum Herzen Jerusalems, und ruft ihr zu, dass sie vollendet hat ihren Dienst, dass gesühnt ist ihre Schuld, dass sie empfangen hat aus der Hand Jhwhs Doppeltes für all ihre Sünden" (Jes 40,1). Aber nicht nur der erste Vers von Jes 40–52 nimmt auf das Buch der Klagelieder Bezug, sondern auch der vorletzte Vers in Jes 52,11, „Weichet, weichet, zieht aus von dort. Unreines berührt nicht, zieht weg aus ihrer Mitte. Reinigt euch, die ihr tragt die Gefäße Jhwhs", der sich fast wörtlich in Klgl 4,15 findet: „Weichet, unrein! ... weichet, weichet, rührt ja nichts an!"[64] Die Kombination von „Weichet, rührt nichts an" findet sich neben den beiden genannten Stellen nur noch einmal im gesamten AT, und zwar in Num 16,26, bei der Vernichtung Korachs, des aufständischen Leviten (!) gegen die Vorrangstellung des prophetischen Mose und des priesterlichen Aaron. Diese Übereinstimmung verstärkt die Ansicht, dass es sich bei den Adressaten des Heimkehrbefehles von Jes 52,11 um Kultbeamte handelt. Dabei wird die jetzt von ihnen geforderte Trennung von Babel, dem Ort des Fremdgötterdienstes, mit der einstigen Absonderung von den frevlerischen Leviten parallelisiert.

Das, was die Tempelsänger-Hypothese weiter stützt, sind die sehr engen Bezüge von Jes 40–55 zu den Ps 96 und 98, die das universelle Königtum Jhwhs besingen. Für die Abhängigkeit von Jes 40–55 von diesen Traditionen – und nicht umgekehrt – spricht die Tatsache, dass sich die Affinitäten nicht auf den Ebed Jakob / Israel mit der erneuten Erwählungszusage beziehen, sondern allein auf die hymnischen Responsorien: „It is difficult to imagine that a psalmist who was inspired by Deutero-Isaiah proceeded so selectively. The opposite is more likely: the composers of Isaiah 40–55 borrowed from an existent hymnic tradition for certain pivotal points of their dramatic composition, or even from these very songs passed on to us in Pss 98 and 96."[65] Die Verfasser von Jes 40–55 haben demnach auf die Tradition der Thronbesteigung Jhwhs zurückgegriffen, um so ihre eigene Komposition mit dem jubelnden Bekenntnis seines erneuten, d.h. wiedererlangten Königtum zu strukturieren (Jes 42,10–12; 44,23; 48,20–21; 49,13; 52,9–10; 54,1–3).

Die Affinitäten von Jes 40–55 erstrecken sich aber nicht nur auf das Buch der Klagelieder und einige Psalmen, sondern erfassen alle wichtigen Traditionen der Hebräischen Bibel, so die Erzväter- (Abra-

[53] *Hermisson*, Deuterojesaja 1999, 684–685.

[54] Vgl. *J. Blenkinsopp*, Isaiah 40–55 (AnB 19A), New York 2002, 356.

[55] *J. Wellhausen*, Israelitische und Jüdische Geschichte, [9]1958 (Neudr. 1981), 152 (Anm. 1).

[56] *H. J. Hermisson*, Deuterojesaja 2. Teilband. Jesaja 45,8–49,13 (BKAT XI/2), Neukirchen-Vluyn 2003, 283.

[57] *Werlitz*, Redaktion 1999, 331f.

[58] Vgl. *R. G. Kratz*, Kyros im Deuterojesajabuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55 (FAT 1), Tübingen 1991, 118 und 137; *H. Leene*, De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterojesaja Amsterdam 1987, 215.

[59] Siehe die Kurzdarstellung in *J. Werlitz*, Vom Gottesknecht der Lieder zum Gottesknecht des Buches. Oder: warum die Vorstellung von Deuterojesaja in die Krise gekommen ist..., in: BiKi 61 (2006), 208–211.

[60] *Michel*, Deuterojesaja 1981, 527f.

[61] *Steck*, Israel und Zion 1992, 195. Siehe Ps 78; 79; 106; demgegenüber noch „nationalistisch" selbstbewusst Ps 74; 80; 83; 44,18f.

[62] *J. Renkema*, Lamentations (HCOT), Leuven 1998; *U. Berges*, Klagelieder (HThKAT), Freiburg i. Br., 2002.

[63] *Steck*, Israel und Zion 1992, 196: „sind die Deuterojesaja-Tradenten dieser Phase bei einem Wechsel von Babylonien nach Jerusalem/ Juda in besonderen Kontakt mit diesen Kreisen gekommen?"

[64] Dazu *P. T. Willey*, Remember the Former Things. The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah (SBL.DS 161), Atlanta 1997, 125–127. 159–160.

[65] *H. Leene*, History and Eschatology in Deutero-Isaiah, in: *J. van Ruiten*; *M. Vervenne* (Hg.), Studies in the Book of Isaiah. FS W.A.M. Beuken (BETL 132), Leuven 1997, 221–249, 246; bereits *C. Westermann*, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (ATD 19), Göttingen [5]1986, 11; *O. Kaiser*, Der königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterojesaja (FRLANT 70), Göttingen 1959, 135; *O. Kaiser*, Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Vol. 2, Gütersloh 1994, 49: „Sprachlich und formgeschichtlich erweisen sich die Texte der dtjes Sammlung weithin den Traditionen der Jerusalemer Tempelsänger verpflichtet."

ham und Sara; Jakob) und die Exoduserzählungen, einige Elemente der Jesajanischen Jerusalemtradition („der Heilige Israels"). Hinzu kommen Beeinflussungen aus Jeremia (bes. den so genannten jeremianischen Konfessionen; aber auch u. a. Jer 31,35 in Jes 51,15) und Ezechiel (vgl. Profanation des göttlichen Namens in Jes 48,11 und Ez 20,9.14.22)[66]; nicht zu leugnen sind deuteronomistische Elemente[67], Jerusalemer Kulttraditionen mit zentralen Motiven wie der Zion als kosmische Mitte für Israel und die Völker, sowie eine „demokratisierte" davidische Königsvorstellung (Jes 55,3–5). Die unauflösliche Verschränkung von Schöpfung und Geschichte, die beide von Jhwh in absoluter Souveränität gestaltet und geleitet werden, hat seine Entsprechung in der priesterschriftlichen Tradition des Pentateuchs. Die Kombination und Durchmischung all dieser alttestamentlichen Traditionen kann nicht allein damit begründet werden, mit Kap. 40–55 läge ein „Spätling in Israels Prophetie"[68] vor, sondern ist ein weiteres Indiz für die Annahme, dass diese Kapitel nicht von *einem* prophetischen Dichter und Denker verfasst worden sind[69], sondern von einer literarisch sehr gut geschulten Gruppe, die Zugang zu den bereits verschrifteten Zeugnissen der Glaubensüberlieferungen Israels besaß.

Literatur- und theologiegeschichtlicher Hintergrund

Die Formation von Pentateuch und corpus propheticum im nachexilischen Jerusalem muss in Diskursen erfolgt sein, welche die jeweils andere Position mitbedachte: „Nebeneinander, aber nicht unabhängig voneinander existierten schulmäßig funktionierende Diskurse der Fortschreibung als Auslegung autoritativer Worte, die dem jeweiligen Diskursgründer zugeschrieben wurden. Während für die priesterliche Schriftgelehrsamkeit Mose als Diskursgründer galt, dem auch die nachexilischen fortschreibenden Auslegungen seiner Worte aus vorexilischer und exilischer Zeit in Deuteronomium und Priesterschrift in den Mund gelegt und damit autorisiert wurden, wurden in den Kreisen der Tradentenprophetie Worte der prophetischen Diskursgründer eines Jesaja, Jeremia oder Ezechiel fortschreibend ausgelegt und diesen Diskursgründern in den Mund gelegt und erhielten so ihre Legitimation durch die prophetische Autorität in Konkurrenz zu Moses Funktion, Offenbarungsmittler göttlicher Worte zu sein."[70] Das Modell des Diskursgründers trifft für Jesaja ben Amoz besonders gut zu, da sich an ihm und seiner visionären Kraft das literarische Drama des nachexilischen Neuanfangs festmacht.[71] Dass diese Komposition erst in den Jahrzehnten nach der Wiedererrichtung und Einweihung des Tempels (515 v. Chr.) entstanden sei[72], scheint dagegen unwahrscheinlich, denn das babylonische Kolorit und die Auseinandersetzung mit der dortigen Götterwelt, besonders mit dem innerbabylonischen Religionskonflikt um die Vorrangstellung Marduks oder des Mondgottes Sins, wäre nach bereits erfolgter Rückkehr aus dem Zweistromland kaum zu erklären.[73] Eher ist daran zu denken, dass die ursprüngliche Tradition um Jesaja ben Amoz, die jetzt – natürlich um ein Vielfaches ergänzt – im ersten Hauptteil des Buches vorliegt, um ca. 590 v. Chr. liegen geblieben war. Als letzter Eintrag wird die Exilierung der königlichen Familie angekündigt (Jes 39), aber von der Deportation des ganzen Volkes ist noch keine Rede, was darauf hindeutet, dass die Wegführung von 587 noch nicht geschehen war.[74] Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil dockten die prophetischen Verfasser ihre Komposition an die Jerusalemer Jesaja-Tradition an, um sich und ihr Heilsdrama unter seine Autorität zu stellen. Unbekannt wird ihnen Jesaja ben Amoz auch zuvor nicht gewesen sein, aber dass sie von Anfang an die Worte des großen Jerusalemer Propheten fortschreiben wollten, lässt sich nicht erhärten. Wohl aber werden die Querverbindungen zwischen den drei Großteilen (1–39; 40–55; 56–66) in nachexilischer Zeit immer enger, nachdem die Anknüpfung von 40–55 an 1–39* vollzogen war. Nicht nur sollte die Hypothese eines exilischen Anonymus fallen gelassen werden, auch sollte man zukünftig vermeiden, von Jes 40–55 als „Deuterojesaja-Buch" zu sprechen. Durch den Anschluss dieser Kapitel an die Jerusalemer Jesaja-Tradition war die Grundlage für eine der längsten Fortschreibungen prophetischer Literatur in der Zeit des zweiten Tempels gelegt. Je größer und komplexer das Jesajabuch anwuchs, desto unabdinglicher wurde es zum Buch Jesajas, stand es unter seiner Autorität, beherbergte es seine Vision eines leidenden Gottesknechts und einer gedemütigten Zionsfrau im Dienst an den Nationen.

[66] *D. Baltzer*, Ezechiel und Deuterojesaja. Berührungen in der Heilserwartung der beiden großen Exilspropheten (BZAW 121), Berlin 1971.

[67] *A. Labahn*, Wort Gottes und Schuld Israels. Untersuchungen zu Motiven deuteronomistischer Theologie im Deuterojesajabuch mit einem Ausblick auf das Verhältnis von Jes 40–55 zum Deuteronomismus (BWANT 143), Stuttgart 1999.

[68] Cf. *Hermisson*, Deuterojesaja 1999, 687; *R.E. Watts*, Echoes from the Past. Israel's Ancient Traditions and the Destiny of the Nations in Isaiah 40–55, in: JSOT 28 (2004), 481–508.

[69] *O. H. Steck*, Deuterojesaja als theologischer Denker, in: *Ders.*, Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (ThBü 70), München 1969/1982, 204 – 220.

[70] *E. Otto*, Welcher Bund ist ewig? Die Bundestheologie priesterlicher Schriftgelehrter im Pentateuch und in der Tradentenprophetie im Jeremiabuch, in: *Ch. Dohmen*; *Ch. Frevel* (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel, FS F. L. Hossfeld (SBS 211), Stuttgart 2007, 161–169, 161.

[71] Zur Hypothese, Jes 40–55 habe ursprünglich zum Jeremiabuch gehört, vgl. *E. Bosshard-Nepustil*, Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit (OBO 154), Freiburg / Schweiz 1997.

[72] So *Leene*, Suche 1996, 818.

[73] Dazu ausführlich *M. Albani*, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterojesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient (ABG 1), Leipzig 2000; *Ders.*, Deuterojesajas Monotheismus und der babylonische Religionskonflikt unter Nabonid, in: *M. Oeming*; *K. Schmid* (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich 2003, 171–201.

[74] Vgl. *R. Feuerstein*, Weshalb gibt es „Deuterojesaja"?, in: *F. Diedrich*; *B. Willmes*, Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jes 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten, FS L. Ruppert (FzB 88), Würzburg 1998, 93–134, 132.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

God bless America. Politik und Religion in den USA, hg. v. Manfred Brocker – Darmstadt: Primus-Verlag 2005. 229 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–89678–524–9

Die gegenwärtige Wiederkehr öffentlicher Religionen irritiert und erschreckt. Sie zerstört alle harmonischen Visionen vom „Ende der Geschichte", die 1989 im Zuge der politischen Umbruchsprozese ausgerufen worden sind. Immer öfter werden Stimmen laut, die die Überwindung einer gescheiterten Moderne fordern, in deren Gottesferne die Ursache aller Misserfolge und Ausweglosigkeiten gesehen wird. Zukunftsfähig sei die moderne Gesellschaft nur, so ihre Kritiker, wenn sie wieder auf eine sakrale Grundlage gestellt würde. Dieser Trend zur Entsäkularisierung geht auf breiter Front vonstatten, insbesondere in den monotheistischen Religionen. Seit dem 11. September 2001 hat sich die Spannung noch verschärft. Im Zuge dieser Prozesse erhält Religion als ein Identitäts- und Unterscheidungskriterium neue Valenz. Es droht eine Neopolitisierung von Religionen, in deren Verlauf diese als Waffe im Kampf um kollektive Identitäten missbraucht werden.

Entsäkularisierungsprozesse sind nun aber keineswegs nur in nichtdemokratischen „Angstgesellschaften", sondern auch in demokratischen „Freiheitsgesellschaften" (N. Sharansky) aufweisbar, wie ein Blick auf die USA, insbesondere auf die neokonservative Politik von George W. Bush verdeutlicht. Wer diese Prozesse in den USA in ihren historischen Dimensionen und vielfältigen Facetten verstehen will, dem sei der von Manfred Brocker herausgegebene Bd „God bless America" empfohlen. Der Historiker Detlev Junker beschreibt hier eindrucksvoll die „manichäische Falle", in die die US-Politik nach dem 11. September geraten ist. Die Konsequenzen eines Wertemanichäismus werden offenbar: Wenn Bush den Amerikanern und ihrer Führung die Aufgabe zuspricht, „die Gunst der Stunde zu nutzen, um die Vorzüge der Freiheit in der ganzen Welt zu verbreiten", wenn er sich dabei als Instrument Gottes begreift und in seinen Reden den Gedanken des Gerichts, das über Gut und Böse entscheidet, mit einer realen politischen Instanz verbindet, dann droht erneut die Gefahr, dass eine politische Instanz sich zum Subjekt der Geschichte ermächtigt, und diejenigen, die in ihrem Namen handeln, zu Vollstreckern der als Weltgericht gedachten Geschichte macht.

Die Gefahren eines solchen Ermächtigungsstreben werden heute heftigst diskutiert. Dabei wird jedoch die Komplexität der Beziehungen zwischen Religion und Politik in den USA nur allzu gern verdrängt. So zeigen Clyde Wilcox und Carin Larson, dass nicht erst George W. Bush mit einer dezidiert evangelikalen Politik begonnen hat. Bereits Jimmy Carter wusste die Evangelikalen für seine Politik zu mobilisieren. Wilcox und Larson skizzieren in ihrem Beitrag die Bandbreite evangelikaler Politikvorstellungen. Berndt Ostendorf arbeitet die eigentümliche dialektische Verschränkung von Prozessen der Säkularisierung und Desäkularisierung heraus, welche die anhaltende Vitalität der amerikanischen Religionen grundiert. Zum Verständnis der religiösen Situation in den USA gehört auch eine Auseinandersetzung mit der „Black Church", denn – so Britta Waldschmidt-Nelson in ihrem Beitrag „zur politischen Dimension der ‚Black Church'" – die „Black Church" ist für schwarze Amerikaner „weiterhin die spirituell und politisch wichtigste Institution". Neben weiteren Abhandlungen, etwa zum Konnex von Religion und Wählerkoalitionen, der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche problematisert Ferdinand Oertel die Situation der Katholische Kirche in den USA, die von Beginn an einer „doppelten Spannung" ausgesetzt war: „zwischen ihrer Treue zu Rom und dem Primatsanspruch des Papstes einerseits sowie der Verpflichtung zu den amerikanischen Verfassungsgrundsätzen der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche andererseits." Die Amivalenz der Situation spiegelt sich in der Haltung Johannes Paul II. wider, der zum einen die große Vitalität der amerikanischen Kirche in den USA lobte, zum andern jedoch den sogenannten „American Way of Life" radikal kritisierte.

Die Frage nach dem Verhältnis der Religionen zur Neuzeit und zur Moderne, zum säkularen Staat und zur pluralistischen Gesellschaft überhaupt spitzt sich immer mehr zu. Wer Chancen und Gefahren dieser Herausforderungen in den USA ausloten möchte, wer bereit ist, seinen Horizont zu erweitern und in den diversen religiösen Gruppierungen in den USA mehr zu sehen als Ansammlungen „durchgeknallter Christen", sollte unbedingt dieses Buch zu Rate ziehen.

Erfurt Jürgen Manemann

Disse, Jörg: **Glaube und Glaubenserkenntnis.** Eine Studie aus bibeltheologischer und systematischer Sicht, – Frankfurt am Main: Knecht 2006. 276 S. (Fuldaer Hochschulschriften, 48), kt € 17,00 ISBN: 978–3–7820–0890–7

Was ist Glaubenserkenntnis und inwiefern ist sie ein konstitutiver Bestandteil christlichen Glaubensverständnisses? Jörg Disse geht dieser Frage in einer Studie nach, die dem Glaubensakt ein gewisses Moment an Erkenntnis zugesteht und sich, nach einer bibeltheologischen Sicherung der Grundlagen im ersten Teil (19–111), einer systematischen Reflexion im zweiten Teil (113–246) zuwendet, die den Bogen von den klassischen thomanisch / thomistischen Vorgaben bis hin zu Balthasars theologischer Ästhetik spannt.

Teil I: Ausgehend von Bubers strittiger, aber heuristisch wertvoller Unterscheidung der „Zwei Glaubensweisen", dem „Dass-„ bzw. „Du-Glauben", klärt D. das alttestamentliche Verständnis von Glaube (24–68). Existentielles Vertrauen gründet in ergangener Verheißung, bezieht sich also geschichtlich auf Gottes Heilstaten und das antwortende menschliche Gottvertrauen. Neutestamentlich verschiebt sich der Akzent auf die *fides qua* im nachösterlichen Kommunikationsgeschehen, die aber ein Sich-zu-etwas-bekennen und damit (homologetisch-liturgisch) die *fides quae* einschließt – Glaube hier verstanden als „Zum-Glauben-kommen" des Hörers der Botschaft. Vertrauensmoment und objektive Vorgabe sind in der geistgewirkten personalen Teilhabe nicht zu trennen. Für das Altes Testament nun gilt: Erkennen ist vertrautes Erleben, das ein theoretische Element nicht ausschließt. D. unterscheidet geschichtliche Gotteserfahrung, Erkenntnis des religiös-sittlichen Verhaltens und unmittelbare Gottesoffenbarung – bei Vorrang der praktischen Gotteserkenntnis (58–68). Paulinisch geht es hingegen um geistgewirkte Teilhabe, die (etwa in Röm 1,20) das Nichtwahrnehmbare Gottes an der Schöpfung wahrnimmt, nicht aber platonisch zwischen noetischem und dianoetischem Erkennen unterscheidet, diskursive Verstandestätigkeit natürlich nicht ausgeschlossen (73–82). Gott wird in seinen Werken „gesamtpersonal" geschaut; nicht um Schlussfolgerung, sondern plausibilisierbare Evidenz geht es, wenn im „Spiegel" des Antlitzes Christi die Herrlichkeit Gottes geschaut wird, wie sie in der Verkündigung der Botschaft aufleuchtet. Damit ist wiederum der partizipative Aspekt angesprochen, wenn Gott nur durch Gott bzw. die Teilhabe an seinem Geist erkannt wird und so der Glaubende in Gottes „Bild" verwandelt wird (82–92). Mit Balthasar entdeckt D. eine christologische vermittelte „Zirkuminzession von Pistis und Gnosis" in den johanneischen Schriften, aber so, dass Erkenntnis sowohl durch die Werke der Gläubigen als auch soteriologisch in der Heilswirksamkeit Jesu möglich wird. Darum führt auch hier die Wahrnehmung der Herrlichkeit zu homologetischen Aussagen (93–111).

Teil II: Im Unterschied zu dieser bibeltheologischen Vorgabe findet D. bei Thomas die generelle patristisch-scholastische Tendenz wieder, „den Glauben unter dem Einfluss der antiken Philosophie als einen vom Erkennen grundsätzlich verschiedenen und ihm untergeordneten Akt zu verstehen" (116): als die unvollkommene Verstandestätigkeit bzw. das Seelenvermögen, das aktiv wie passiv dem *esse universale* gilt (120). Im Glaubensakt stimmt das Subjekt vom Objekt her oder willentlich dem Geglaubten zu. Dieser „Dass-Glaube", das verstandesmäßige Fürwahrhalten der *fides informis*, wird zu einer *fides formata* erst, wenn die von Gott selbst gewirkte Hinwendung zu ihm hinzutritt – dann verbinden sich auch „Dass-Glaube" und personaler Glaube (129–135). Was aber nicht sichtbar ist, kann aber nicht Gegenstand unmittelbarer Erkenntnis sein: Glaube und Erkennen schließen sich insofern aus. Zum Glauben kommt vielmehr, wer dem Verkünder des Wortes zustimmt und die Legitimität des Boten auf Grund sichtbarer Zeichen geprüft hat. Wenn sich Wahrheit in sinnlichen Zeichen evident manifestiert, erfordert die Glaubenszustimmung eben doch ein Moment affektiver bzw. intuitiver, noch nicht inhaltlich begründbarer Gotteserkenntnis. Die vollkommene Erkenntnis bedarf dann keiner Zeichen mehr (139–155). Im Unterschied zum thomanischen Verständnis und erst recht zu seinen thomistischen Pointierungen versteht Balthasar Glaube personal („ganzheitlich") und interpersonal (D. verweist auf die Spanne zwischen den Begrifflichkeiten des I. und des II. Vaticanum: (156–162). Bereits in seinem Aufsatz „Fides Christi" (1961) betont Balthasar gegen Bultmanns Subjektivierung den Glaubenskontext des Bundesvolkes Israels bzw. der Kirche. Jesu Glaube nun ist Treue und Vertrauen, zuletzt christusförmiger Gehorsam („eine Haltung in Entsprechung zu Jesu eigenem Gottesverhältnis": 176). Die antwortende Liebe im Glaubensakt vergegenwärtigt die unbedingte Liebe Gottes. Während dem Glaubensakt nach dem Verständnis der klassischen Apologetik zunächst als *praeambula fidei* eine natürliche Vernunfterkenntnis der Glaubwürdigkeit vorausgeht und diese erst dann in zweiter Instanz willentlich glaubend eingeholt wird, löst sich Balthasar in „Herrlichkeit" Bd I von dem, was er als „anthropologische Glaubenstheorie" (zit. von D.: 185) ablehnt, und bestimmt (in gewissem Sinne gut thomanisch) Glauben als Anfang der *visio beatifica* (187). In der *analysis fidei* von Pierre Rousselot fallen Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaubenszustimmung in einem einzigen Akt zusammen (188–197). Balthasar erarbeitet aber über Rousselot hinaus die objektive Evidenz der Offenbarungsgestalt, die als Zeichen zugleich das bezeichnete Übernatürliche bzw. das Unbedingte im bedingten Gegenstand vergegenwärtigt. Die „Tiefe" dieses als Gestalt in ihrer Ganzheit verstandenen Zeichens ist ein „Je-mehr": Die Gestalt offenbart und verhüllt dem Subjekt gegenüber das Übernatürliche als Erscheinung (201 / 202) – was eine subjektverhaftete Immanenzapologetik weder sagen noch denken kann. Dem *splendor veritatis* also gilt die theologische Ästhetik. Sie nimmt über die Schönheit der Form hinaus die aufscheinende Herrlichkeit in der Gestalt wahr, die nicht einfach ein vom Subjekt vorgegebenem Zweck korreliert. Balthasar teilt diesen Gedanken einer „experimentellen Erkenntnis" mit Thomas und auch mit Newman („illative sense"). Im Glaubensakt wird daher das Subjekt über sich hinaus auf Gott hin entäußert und zu sich selbst geführt (203–221). Dogmatik ist dann „das ‚Selbstverständnis' des auf die Gestalt Jesu Christi gerichteten Glaubensaktes", wie D. formuliert (223). Glaubenserkenntnis lässt den Glaubensakt nie als etwas „überholtes" oder „überbotenes" zurück, Glaube und Hoffnung (der Glaube in seiner eschatologischen Dimension) sind daher „in sich vollkommene Bestandteile der Schau" (227), wenn das Subjekt in Liebe vor Gott steht.

Ein „Abschließender Rückblick" (234–246) fordert Korrekturen an diesem ästhetisch-theologischen Konzept: Weder könne sich Balthasar unmittelbar auf Thomas stützen (234–241) noch sei sein Ansatz der experimentellen Erkenntnis genügend entfaltet (mit Blick einerseits auf franziskanische Theologie, aber auch andererseits auf moderne Epistemologie: 241). Zudem vernachlässige er die Perspektivität subjektiver Erkenntnis und habe somit „die Wende zu einer hermeneutischen Philosophie noch nicht vollzogen" (242). Überdies könne die ästhetische Wahrnehmung „nur als notwendiges Korrektiv einer ethischen Wahrnehmung verstanden werden, soweit letztere den Blick auf das Gute um seiner selbst willen aus den Augen verliert" (244).

D. entwickelt Problem und Lösungsweg schlüssig, auch wenn der biblische Teil seiner Studie mit dem systematisch-theologiegeschichtlichen Teil nicht gerade eng verzahnt ist. Seine kritischen Anmerkungen zu Balthasar kommen etwas unvermittelt: Dessen Ästhetik schließt gewiss nicht *per se* andere methodische Zugangsweisen zum Phänomen aus (vgl. 239), wie u. a. die Prolegomena zur „Theodramatik" (Bd I) zeigen. Inwiefern er sich nicht von einer „objektivistischen Phänomenologie" gelöst habe (242), wäre sicher noch detailliert zu diskutieren, ebenso die nötige und wenigstens in Ansätzen gegebene Verhältnisbestimmung von ästhetischer und ethischer Wahrnehmung (vgl. „Theologik" Bd I) des *splendor veritatis*. Insgesamt liefert D. einen wertvollen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Glaubensakt und -erkenntnis und bietet v. a. eine gediegene Hinführung zum phänomenologischen Ansatz Balthasars.

Koblenz Peter Hofmann

Stempin, Arkadiusz: **Das Maximilian-Kolbe-Werk.** Wegbereiter der deutsch-polnischen Aussöhnung 1960–1989. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006. 471 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 107), Ln € 68,00 ISBN: 3–506–72975–6

Das Buch von Arkadiusz Stempin ist ein wichtiges historisches Dokument über die Arbeit verschiedener katholischer Kreise, in deren Zentrum die links-orientierte Pax Christi stand, die zu den Ersten gehörten, die sich um den Wiederaufbau der deutsch-polnischen Beziehungen nach dem 2. Weltkrieg bemüht haben.

Diese Gruppe begann in den 60er Jahren die ersten Kontakte nach Polen zu knüpfen, um zu versuchen, den Weg der Versöhnung mit dem polnischen Volk und der Solidarität mit den polnischen Opfern

der KZ-Bestialität zu eröffnen. Unbesorgt um die damit verbundenen politischen Risiken wagte sie es, den ‚Eisernen Vorhang' zu überwinden und sozusagen eine eigene ‚zivile Außenpolitik' durchzuführen, um die einst verfeindeten Völker einander näher zu bringen und den überlebenden KZ-Opfern – durch humane Solidarität und karitatives Engagement – ein konkretes Zeichen des Entgegenkommens zu setzen. Diese höchst verdienstvollen Bemühungen vieler Einzelner wurden 1973 institutionell im Maximilian-Kolbe-Werk (MKW) verankert. Obwohl das Maximilian-Kolbe-Werk sich v. a. auf die persönlichen Kontakte zwischen Deutschen und den KZ-Überlebenden konzentrierte, trug die Aktivität und die Tätigkeit dieses Werkes auch sehr dazu bei, dass das Bewusstsein in der westdeutschen Gesellschaft sich gegenüber dem Nachbarland verändert hat und ein neues Polenbild in Deutschland entstand.

Aufgrund einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Akten, Briefen und Berichten gelingt es dem Autor, ein durchsichtiges Zeugnis des Engagements dieser Institution (MKW) für die moralische Aussöhnung und die individuelle Wiedergutmachung an den polnischen Opfern der Konzentrationslager zu liefern, zu welch letzterer die deutsche Bundesregierung sich nicht durchringen konnte; zugleich zeugt dieses Buch vom Engagement, aber auch von der Zurückhaltung einiger anderer Gruppierungen des deutschen Katholizismus.

Der Autor stellt diese kaum zu überschätzende deutsche Kraftanstrengung vor dem Hintergrund der durch viele politische Spannungen markierten Beziehungen zwischen der Bundesrepublik und der Volksrepublik Polen und des in vergleichbarer Weise belasteten Verhältnisses der katholischen Kirchen dieser beiden Staaten zwischen 1960 und 1989 dar.

Die Arbeit ist in sieben Kap. gegliedert. Zuerst wendet sich der Autor den Rahmenbedingungen der deutsch-polnischen Beziehungen in der Nachkriegszeit bis Mitte der 60er Jahre zu, in denen deutsche Aussöhnungsinitiativen entstanden (Kap. 1). St. präsentiert seine auffällige Leidenschaft als Historiker, indem er nicht nur die nötige Genauigkeit auf der Ebene der bloßen Faktizität beweist, sondern auch seine Kenntnis der vielfältigen Komplexität und Verwobenheit von politischen und kirchlichen Zusammenhängen im deutsch-polnischen Spannungsfeld.

Da die Herkunft der Gruppe *Pax Christi* und des Maximilian-Kolbe-Werkes auf katholisches Milieu verweist, wird in dieser Arbeit dem Verhältnis zwischen den beiden nationalen katholischen Kirchen, zwischen den beiden Episkopaten und den verschiedenen Gremien des deutschen und polnischen Katholizismus viel Raum gegeben. Der Akzent wird also nicht so sehr auf die politischen Themen gelegt, sondern vielmehr auf die Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses beider Nationalkirchen. In diesem Punkt – aufgrund der so übersichtlich wiedergegebenen Fachkenntnisse aus der Kirchenpolitik – verdient die Arbeit die höchste Anerkennung, auch weil diese Problematik in der Fachliteratur bislang nur wesentlich weniger vollständig abgehandelt wurde.

Die eigentliche Analyse der Problematik beginnt im zweiten Kap. mit der aufkeimenden Aussöhnungsidee von *Pax Christi* und im dritten Kap. mit der praktizierten Solidarität mit den von Deutschland nicht entschädigten ehemaligen polnischen KZ-Häftlingen (*Solidaritätsspende*, bis 1973).

Die folgenden Kap. (4–7) sind der Gründung, der inneren Struktur und der Effizienz des Maximilian-Kolbe-Werkes gewidmet (1973–1989). Mit wissenschaftlicher Akribie bemüht sich der Autor, den Wirkungshorizont des MKW in seiner ganzen Breite wiederzugeben. Er nimmt dabei alle personalstrukturellen Mechanismen unter die Lupe, welche die äußeren Rahmenbedingungen für die Handlungsfähigkeit des Werkes bestimmten. Mit großer Genauigkeit im Einzelnen wird die Werbestrategie des MKW in der katholischen und der gesamtdeutschen Öffentlichkeit vorgestellt, werden sehr überschaubar alle quantitativen Resultate mitgeteilt. In der Menge der finanziellen Ergebnisse ist es aber dem Autor besonders wichtig, stets an das leitende Motiv des Werkes zu erinnern, d. h. an die geistig-moralische Lebenshilfe, welche auf dem Weg der gegenseitigen Besuche, der persönlichen Kontakte, Gespräche oder Briefe – und nicht bloß nur durch finanzielle Unterstützung – eine Annäherung zwischen Deutschen und Polen zu bewirken hatte. Deshalb geht er ständig auch auf die Reaktion der Adressaten der Aussöhnungsofferte ein.

Mit dieser Arbeit wird – so merkt der Autor selbst an – „thematisches Neuland betreten", weil „diese Rekonstruktion und Interpretation ausschließlich auf unveröffentlichtem Quellenmaterial [fußt]" (22). Wichtiges Quellenmaterial hat dem Vf. die breite Fülle von Briefen aus den Nachlässen von Alfons Erb und Reinhold Lehmann, dem Mitbegründer und Vorsitzenden des MKW, geliefert. Der erste war das Herz und der Motor der ganzen Aussöhnungsinitiative, der „Anfang der 60er Jahre unter widrigen Umständen und gegen den Strom der öffentlichen Meinung eine Brücke nach Polen zu schlagen gewagt hatte und der aus Rücksicht auf die Politisierung des Werkes durch die polnischen Behörden nicht in Versöhnungsromantik verfallen war, sondern Behutsamkeit und Vorsicht bei den Kontakten nach Polen zum höchsten Prinzip erkoren hatte" (375).

Die Lektüre dieser Dokumentation gewährt einen guten Einblick in interne Auseinandersetzungen und Dilemmata des Werkes und lässt auch die politische und kirchliche Prominenz des deutschen und polnischen Katholizismus besser kennen lernen (jede Person begleiten in den Fußnoten auch die entscheidenden Daten aus ihrer Lebensbahn). In diesem Buch findet man u. a. eine, für Kirchenhistoriker auf jeden Fall empfehlenswerte Beschreibung der politischen Positionierung der wichtigsten Persönlichkeiten in beiden Episkopaten wie auch der Päpste oder einiger römischer Würdenträger der Nachkriegszeit.

Insgesamt ein großes Buch, eine imponierende Darstellung, die eine wichtige Quelle der Erkenntnis des christlichen Engagements für die gegenseitige Aussöhnung zwischen Deutschen und Polen ist. Einen besonders erschütternden Eindruck hinterlassen die zahlreichen in diesem Buch zitierten Gespräche und Briefe polnischer KZ-Opfer, welche trotz ihrer schrecklichen Erfahrungen die entgegengestreckten Hände ergriffen. Die anschaulichen Details dieser Dokumentation bezeugen eindeutig, dass Verzeihung und Versöhnung zu den stärksten Tugenden der Menschen gehören.

St.s Werk ist auch ein gutes Lehrbuch der Geschichte Deutschlands und Polens nach dem 2. Weltkrieg bis zu den 90er Jahren des 20. Jh., denn es bietet viel Informationsmaterial aus der Welt der großen Politik, die sich zwischen Ost- und Westblock in dieser Zeitperiode abspielte. Dieses Buch liefert vielleicht auch eine Grundlage für eine ‚gerechte', d. h. nicht zur Revision der Geschichte tendierende Auseinandersetzung mit der heutigen Frage nach Vertreibung und Vertriebenen in Europa. Vielleicht könnte dieses Buch aufgrund der mit vielen Nuancen dargestellten Begegnungsstrategie im Spannungsfeld zwischen Staat und Kirche auch als Lehrstoff für Diplomatiestudenten gelten. Der Autor zeigt nämlich u. a., wie die verwickelten Mechanismen „einer zwischen Pastoralpolitik und dem modus vivendi mit der kommunistischen Regierung angesiedelten Diplomatie" dem polnischen Episkopat eine offizielle Zurückhaltung gegenüber dem Maximilian-Kolbe-Werk abverlangten (S. 277).

Besonders wertvoll an dieser Arbeit ist die vom Autor gesuchte Objektivierung in seinen auf der politisch-staatlichen und auf der mental-gesellschaftlichen Ebene durchgeführten Analysen. In einem sehr empfindlichen Bereich, wie der Wahrnehmung Polens aus der deutschen Perspektive, die gerade einen direkten Einfluss auf die Durchsetzbarkeit der Aussöhnungsinitiative in der Gesellschaft hatte, spürt der polnische Leser sofort ein Gleichgewicht der Beurteilung und eine, obwohl sehr kritische, dennoch tendenzfreie Darstellung, in der es für feindliche Anspielungen wirklich keinen Platz gibt (der Vorname des Autors verrät polnische Wurzeln des Verfassers, und seine parallele Ausbildung in Freiburg und in Krakau – Studium der Geschichte an der Jagiellonen-Universität – bestätigt den Eindruck, dass er in beiden Ansichtspositionen und Mentalitäten beheimatet ist). Der Autor leistet dadurch einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung des Verständnisses zwischen den Deutschen und Polen, und seine Arbeit wird selber zu einer Brücke der Versöhnung zwischen Deutschland und Polen, indem sie sich mit voller Entschlossenheit „um wissenschaftliche Konvergenz und Symbiose" deutsch-polnischer Geschichtsbeschreibung bemüht und jede „konfrontativ angelebte Begegnung beider nationalen Historiographien" zu vermeiden sucht (S. 24).

Erwähnenswert bleibt noch das weitestgehend erfolgreiche Bemühen des Autors um die korrekte Wiedergabe vieler polnischer Namen oder Titel.

Das Buch sollte auch auf Polnisch erscheinen, um nicht nur in Deutschland eine wichtige Dokumentation über das Schicksal der ehemaligen KZ-Opfer und über das vielfältige Engagement aussöhnungswilliger Deutscher zu liefern. Es sollte als eine Dokumentation für ein Stück gut aufgearbeiteter Geschichte bekannt gemacht werden, welche zur weitergehenden Verbesserung der Partnerschaft beider Länder führen könnte, die heute zu derselben Familie der Europäischen Union gehören. Vielleicht könnte die Lektüre dieses Buchs helfen, die ganze deutsch-polnische Konfliktproblematik ebenso wie die beiderseitige mentale Fremdheit oder auch die Feindseligkeit zwischen beiden Nationen in der Nachkriegszeit aus verschiedenen Perspektiven differenzierter zu betrachten.

Münster Krzysztof Gasecki

Von Stosch, Klaus: **Einführung in die Systematische Theologie**. – Paderborn: Schöningh 2006. 352 S., kt € 16,90 ISBN: 978-3-8252-2819-4

Gott ist ein Schluss, der sich mit sich zusammenschließt. Hegels Zeichnung liefert das Deckblatt der Einführung in die Systematische Theologie, die Klaus von Stosch vorlegt. Leseerwartungen werden damit geweckt: Handelt es sich um ein philosophisch-theologisches Versprechen oder ein Frageformular? Schließt sich am Ende alles zusammen oder markiert eine solche Synthese, zumal in einem in sich

geschlossenen System, ein erkenntnistheologisch konstitutives Problem? Das Buch folgt Hegel zumindest insofern, als es seinen trinitarischen Aufriss einsetzt. Es orientiert sich am dreigliedrigen Glaubensbekenntnis und nutzt den klassisch eingespielten fundamentaltheologischen Ductus der drei aufeinander aufbauenden *demonstrationes* (*religiosa, christiana, catholica*), um sie als *quaestiones* zu entwickeln. Den Abschluss bildet ein Kap. zur „Glaubensverantwortung heute", das zugleich die thematische Koda bildet.

Nicht zuletzt die didaktische Aufarbeitung der entscheidenden Themen, Probleme und Autoren systematischer Theologie, die St. anbietet, ermöglicht auf dieser Basis einen ausgezeichneten Überblick. Jedes der insgesamt dreizehn Kap. wird mit einem Dialog zwischen der katholischen Theologiestudentin Maria K. und „dem (von Camus und Nietzsche geprägten) Philosophiestudenten Albert N." (7) eröffnet. Über das narrative Genie des Autors wird man streiten dürfen – als theologischer Geschmacksverstärker taugen die Stücke allemal. Mehr noch: Sie führen präzise in die jeweilige Problemstellung ein und eröffnen theoretische Orientierungsmöglichkeiten. Ob man sich die wider Willen gelegentlich doch etwas gespreizten Gespräche so realistisch vorstellen und der sich entwickelnden Liebesgeschichte folgen mag, sei dahingestellt. Zur intellektuellen und auch existenziellen Auseinandersetzung laden sie ganz sicher ein, zumal St. ihnen äußerst instruktiv die Darstellung zentraler theologiegeschichtlicher *Konzepte*, Einblicke in laufende *Debatten* und die Vorstellung bedeutender theologischer *Köpfe* zuordnet.

Auf dieser Basis besticht das Buch durch seine klare Linienführung, die das kaum zu bändigende Material solide aufarbeitet und souverän diskutiert. Dem eigenen erkenntnistheoretischen Ansatz entsprechend (vgl. 336), legt St. seine Einführung am Schnittpunkt theoretischer Reflexion und praktischer Glaubensverantwortung an. Jenseits von erstphilosophisch grundierten Versuchen projektiert St. eine – um einen dramentheoretisch eingeführten Titel in sachlicher Entsprechung einzuspielen – *offene* Form der Glaubensverantwortung. Sie hat sich „religionsextern gültiger Argumente zu bedienen. Das bedeutet [...] aber nicht, dass es einen unhintergehbaren, archimedischen Punkt geben muss, von dem aus die Verantwortung des Glaubens zu konzipieren wäre. Ein Argument kann auch überzeugen, wenn es nicht als unhintergehbar ausgewiesen ist. Wichtig ist nur, das zu Verantwortende nicht im Argument bereits vorauszusetzen. Es spricht nichts dagegen, religionsexterne Prämissen zu verwenden, die die Kontrahenten in ihrem jeweiligen Weltbild teilen. Dies kann zu der Ansicht führen, dass sich Glaubensverantwortung insgesamt mikrologisch und perspektivenbezogen zu vollziehen hat" (336). Freilich kommt auch diese Beschreibung nicht ohne Voraussetzungen und Entscheidungen aus – im Gegenlicht der Ablehnung von E. Jüngels und I. U. Dalferths Positionen (337) werden sie indirekt markiert, allerdings nicht mehr wirklich diskutiert. Wie an anderen Stellen ist dies der notwendigen Konzentration von überblicksförmigen Zusammenfassungen geschuldet, die sich als Absprungbrett für weitere Lektüren anbieten. Die offenen Problemstellen werden dabei benannt und leiten mit den gut erschlossenen Literaturhinweisen zum Selbststudium an.

Auf dieser Linie gelingt es St., sich als Autor einerseits diskret darstellend zurückzunehmen, ohne andererseits die eigene Position zu verschweigen. Nicht zuletzt in den Argumenten Marias darf man seine Gedanken suchen (vgl. den Selbstausweis 336). Immer wieder anregend führt St. durch die verwickelten Auseinandersetzungen um die großen Probleme der Dogmatik wie der Fundamentaltheologie. Kenntnisreich verwickelt er die Leserin in die christologischen und trinitätstheologischen Diskurse. Mit sicherem Strich porträtiert er von Thomas von Aquin und Martin Luther über Karl Barth und Karl Rahner bis hin zur unmittelbaren Gegenwart mit John Hick und seinem Lehrer Jürgen Werbick die „großen Theologen" (8) der Theologiegeschichte. Die vielleicht spannendsten Kap. verdanken sich den beiden Qualifizierungsschriften des Autors: seiner einschlägigen Wittgenstein-Arbeit zur „Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz" sowie seinem Versuch einer theodizee-sensiblen Rede vom Handeln Gottes. Fragen bleiben auch hier, aber sie bestätigen nur den anregenden Wert der Diskussionsangebote, die St. auch an anderen Stellen immer wieder macht.

Ausgangspunkt der eigenen Verantwortung des Glaubens ist seine praxeologische Verortung. Glaubenssätze besitzen regulativen Charakter. Sie leiten das Leben an. Zugleich sind sie sachhaltig und lassen sich als „Aussagen über die letzte Wirklichkeit" (324) refomulieren. Von daher sind sie in dieser doppelten theoretisch-praktischen Perspektivierung ausweispflichtig. Jede Begründung ist der faktischen Pluralität von anderen (religiösen) Deutungen in ihrer jeweiligen (kulturellen) Bedingtheit konfrontiert. Aber „[s]elbst wenn sich die faktische Pluralität religiöser Weltbilder – zumindest in einem Segment der Gesellschaft – abschaffen ließe, wie es fundamentalistische Gruppierungen überall auf der Welt immer wieder versucht haben und leider auch immer noch versuchen, ließe sich folgendes Problem nicht lösen: Sätze über das Unbedingte lassen sich im Bedingten nur auf bedingte Weise leben. Ihre regulativ-expressive Umsetzung ist deshalb immer Missverständnissen ausgesetzt und kann immer befragt und angezweifelt werden." (326) Mit dieser Einsicht verbindet sich eine problematische Konsequenz. Denn der universale Anspruch einer Glaubensüberzeugung erfordert nicht mehr „eine universale Begründung, sondern nur die universale Bereitschaft, den eigenen Anspruch in jeder Situation neu einzulösen." (328) Dem lässt sich folgen. Aber das offenbarungstheologische Kriterienproblem, das St. eigens aufruft (329ff.), bleibt am Ende doch eher skizzenhaft offen. Zugleich steht es mit politischer Eindringlichkeit im öffentlichen Raum der aktuellen Religionskonflikte. Auch der Fundamentalist legt sein Glaubenszeugnis universal engagiert ab. Die Fähigkeit zur kritikoffenen Selbstrelativierung der eigenen Glaubensüberzeugungen bei gleichzeitiger Wahrung ihrer Geltungsansprüche wie ihrer persönlichen Haftbarkeit wird an dieser Stelle als orientierendes und normierendes Kriterium formal regulativ dienen müssen.

Prekär erscheint auch die – spekulativ spannende – Ausarbeitung der Theodizee-Problematik, mit der man nach St. die einschlägigen „Anfragen natürlich nicht aus der Welt" schafft (124). Sein Ansatz bewegt sich auf dem Forum der praktischen Vernunft. Er fußt auf einem erkenntnis*theoretischen* Patt, das den Glauben solange verantwortbar erscheinen lässt, wie es für jedes Opfer der Geschichte zumindest denkbar bleibt, zum erlittenen Leid eschatologisch Ja sagen zu können. Nach St. ist es *„logisch möglich und ein möglicher Gegenstand einer rational verantworteten Hoffnung, dass alle Personen im Blick auf das Ganze ihrer Existenz und ihres Daseins ‚Ja' zu ihrem Leben und dem damit verbundenen Wert der menschlichen Willensfreiheit sagen werden, so dass sie faktisch im Blick auf ihr Leben das Leiden als Preis für Freiheit und Liebe akzeptieren."* (119) Einerseits wird damit die Beurteilung des Leidens den Betroffenen überlassen, andererseits fragt sich, was die ebenso mögliche Verneinung angesichts des bereits jetzt atheistisch entschieden ausgesprochenen ‚Nein' bedeutet. Problematisch klingt in diesem Zusammenhang das Bekenntnis Marias, die nicht glauben will, „dass ein Mensch so sehr leiden kann, dass es für ihn schlechterdings unmöglich ist, das von ihm erlittene Leiden als Preis für die eigenen Erfahrungen von Freiheit und Liebe zu akzeptieren." (97) Darüber hinaus bleibt auf *theoretischer* Ebene offen, wie sich die Allmacht Gottes mit der Aussage verbinden lässt, dass es „logisch unmöglich ist, eine Welt mit ‚besseren' Naturgesetzen zu erschaffen, ohne die evolutive Entwicklung hin zum Menschen unmöglich zu machen" (119). Unabhängig von der Explorations- und Überzeugungsfähigkeit des hier beanspruchten anthropischen Prinzips stellt sich die Frage, ob „die Logik" Gott entweder vorgeschaltet und damit ein eigenständiges Prinzip „neben" bzw. „vor" Gott ist oder warum er sie nicht anders eingerichtet hat. An dieser Stelle tritt St. als theologischer Rationalist auf. Dass er im Gegenzug den vermeintlichen Verzicht der „sog. Postmoderne" auf Begründungen polemisch mit dem Hinweis auf die neuere theologische Levinas-Rezeption etikettiert (337), erscheint in diesem Zusammenhang aufschlussreich. Im Gegenzug ließe sich fragen, ob die theoretisch unabgeltbare Theodizeefrage angesichts der theologisch konstitutiven Begrenztheit der menschlichen Vernunft adäquat gestellt ist, ohne darum die existenzielle und auch den Glauben zwingend verstörende Dramatik des Problems damit still zu stellen.

Mit den exemplarisch markierten Fragen sind zentrale Motive jener rationalen Glaubensverantwortung angesprochen, die St.s Einführung im Blick hat und immer wieder überzeugend durchführt. Andere Einzelfragen ließen sich anfügen – etwa zur Deutung Jesu Christi als „Inkarnation der Thora" (304, unter Bezug auf Karl-Heinz Menke), die Probleme für den jüdisch-christlichen Dialog aufwirft, weil sie eine eigene Form der Aneignungshermeneutik darstellt und zugleich weder die christliche noch die jüdische Selbstinterpretation angemessen deckt. Was bedeutet die Rede von der Unvorstellbarkeit eschatologischer Wirklichkeit von Auferstehung für die theologische Erkenntnistheorie und was tragen in diesem Zusammenhang die zeittheologischen Reflexionen aus (vgl. 206: „Für uns Menschen sind die Anschauungsformen von Zeit und Raum unhintergehbar. Und trotzdem können wir ein Sein erhoffen, das auch jenseits von Zeit und

Raum oder angesichts eines völlig veränderten Verhältnisses zu Zeit und Raum Gültigkeit hat.")? Inwieweit können St.s christologische Vorschläge mit ihrem „Ansatzpunkt bei der Struktur der Freiheit Jesu" das Gleichgewicht von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus *ungetrennt* und *unvermischt* wahren (151–153)? Und was bedeuten die mit diesen Fragen verbundenen Grenzbestimmungen der Vernunft für die Bestimmung theologischer Rationalität?

Es sind aber nicht zuletzt die vom Text selbst ermöglichten Fragen, die diese Einführung so spannend machen. St.s Regie führt sie ein, indem er sie mit einem reichen Material an möglichen Antworten aus Tradition und Gegenwart kombiniert. Gerade die Dialoge markieren dabei, wie sehr theologische Eigensprachen unsere lebensweltliche Kommunikation überfordern. Das hat nicht nur mit der notwendigen wissenschaftlichen Idiomatik zu tun, sondern greift grundlegend auf die Möglichkeit zurück, den christlichen Glauben heute zu verantworten. So luzide, spekulativ anregend und nicht zuletzt informativ die Ausführungen St.s und seines literarischen *Alter ego*, Maria, sind: Diese Grenze des Sagbaren zieht sich mit schmerzhafter Intensität durch die Gespräche. Damit verbindet sich ein bereits gekennzeichnetes erkenntnistheologisches Grundproblem. St. sucht nach einem Weg vernünftiger Glaubensverantwortung jenseits rationaler Verengungen und handelt sich zugleich Probleme ein, wo er das Unsagbare eigens thematisieren muss.

Entlang dieser prekären Herausforderung der Vernunft muss sich Systematische Theologie bewegen: rational von Gott als dem absoluten Geheimnis zu sprechen. St. hat sie als Problemgeschichte so aufgelegt, dass ihre Lektüre – nicht nur für die Studierenden, an die sie sich adressiert – auch und gerade dann hohen Erkenntnisgewinn verspricht, wenn man sich am Ende immer noch fragend vor Hegels Skizze wiederfindet.

Salzburg Gregor Maria Hoff

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

Der Vf. dieses Büchleins möchte das Gespräch mit Menschen aufnehmen, die geliebte Mitmenschen im Tod verloren haben oder die selber das Herannahen der „letzten Stunde" spüren. Der Rez. möchte hinzufügen, dass er selbst in dieser Situation stehe und insofern das Gespräch beginnen möchte. Das hat allerdings zur Folge, dass in der Besprechung des Buches nicht nur sein Inhalt vorgestellt wird, vielmehr findet bereits im Referieren jenes Gespräch statt, an dem jeder Leser teilnehmen kann. Dabei werden in elf kleinen Kap.n die „Bilder des Glaubens" in einfacher Sprache erklärt – Hoffnung über den Tod hinaus.

Um das Ergebnis der Lektüre vorwegzunehmen: Mein Wunsch ist es, dass dieses Büchlein von vielen Menschen in unserer Zeit gelesen wird; in hohem Maße ist es empfehlenswert. Jeder, der sich nur ein wenig mit der Lektüre theologischer Texte befasst hat, kann mitdenken, spekulieren, meditieren, diskutieren. Dies ist nicht ein Buch, das man am Ende der Lektüre vor lauter *Freuden des Himmels* zuschlägt und weglegt, nein, ein Buch, das man mit Freuden oftmals wieder lesen wird. Worum geht es?

Zuerst die Beschreibung, **wie Sterben erfahren wird** (5–11). Selbstverständlich ist hier zu unterscheiden, wie der Todesprozess von außen gesehen angeschaut wird und wie ihn der sterbende Mensch selber erfährt. Hierbei können wahrscheinlich viele Leser mitsprechen. Etwas anderes ist es aber, wenn es an das Bedenken geht, da können selbstverständlich naturwissenschaftliche und philosophische Kenntnisse von Nutzen sein. Einige Texte werden vom Autor dieses Buches dazu angeboten. Selbstverständlich fehlen auch theologische Überlegungen nicht. Warum sollte man nicht einmal wieder Kohelet lesen? Aber warum überhaupt etwas über das Sterben? Und was für ein Tod? Kann man unterscheiden von „natürlichem" und „unnatürlichem" oder gar „übernatürlichem" Tod (14–19)? Bibelstellen, Kirchenväter und Weisheitslehrer gibt es zuhauf. Heitere Gelassenheit? Minderung des Schmerzes? Kontakt mit Mitmenschen bis zum Ende? Kommunikation mit Angehörigen? Aus dem Sterben lernen oder den Tod möglichst schnell vergessen? Flucht vor der Arbeit? Zitate von Seneca, Lichtenberg, Brecht... Ein nachdenklicher, aufgeklärter Mensch fürchtet sich keineswegs davor, eines Tages nicht mehr dazusein – im Gegensatz zu einem Glauben an die Unsterblichkeit des Menschen – (stimmt das?)

Warum denn der Tod? (12–19). Was sagen Wissenschaftler, insbesondere Biologen? Die Entwicklung des Lebens – der Alterstod ein notwendiger Vorgang in der Natur, ein natürlicher Tod. Aber es gibt auch den un-natürlichen Tod, der durch menschliches Fehlverhalten herbeigeführt wird. Wer hat hierfür die Schuld? Der Mensch – gewiss, aber leitet letztlich nicht Gott das Geschick der Menschen? Muss man dann nicht ihm die Schuld zuweisen? Warum hat Gott überhaupt den Menschen mit dieser furchtbaren Freiheit begabt, dass er tun kann, was er will? Widersprüchliche Antworten auf solche Fragen aus der Bibel. Kann Sterben-müssen auf Sünde zurückgeführt werden; rebellisches, anmaßendes Verhalten des Mensch vor Gott (Gen 2,16f.). Gibt es überhaupt eine Auferstehung aller in Christus (Rom 5,12; 12,15). Fragwürdig bleibt 1 Kor 15,20ff., besonders die Darstellung der Erbsünde (16). Und der Teufel (17–18). War der Schöpfergott der Bibel von Anfang an „in den Kampf mit lebensfeindlichen Todesmächten verstrickt? 1 Kor 15,26, der Tod der letzte Feind, müsste genauer befragt werden. Schwere Krankheiten nicht Strafe – nie? So müsste man fragen, aber da gibt es denkerische Schwierigkeiten. Andererseits: Bewährung im Leid, ein Verstehen des Lebens, das dem schnell Sterbenden abgeht. (Zu fragen wäre: Wieso überhaupt dieser Unterschied – blinder Zufall?)

Auch der nächste Abschnitt beginnt mit einem Fragezeichen (20–23): **Geschaffen zur Unsterblichkeit?** Dazu kann man sagen, dass die Zeichen eines Glaubens an ein Leben nach dem Tode unterbewertet sind; die Verbindung der diesseitigen und jenseitigen Welt kommen meines Erachtens zu kurz; das Jammern um ein Schattenreich ist zu dick aufgetragen. Es gibt zwar durch die Jahrtausende unterschiedliche Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode – dabei ist die Vorstellung einer Vollendung des Lebens im göttlichen Bereich keinesfalls ausgeschlossen. Es hat auch wenig Sinn, das Heidentum abzuwerten. Fragwürdig ist zudem, ob man eine volkstümliche Vorstellung im Gegensatz zu einer philosophischen sehen kann; dazu fehlt die Begründung und Differenzierung. Die Frage nach der **unsterblichen Seele** ist ebenfalls mit Fragezeichen versehen (24–31). Hier ist die kurze Darstellung des Problems zutreffend, richtig ist jedenfalls die Sicht eines jeden einzelnen Menschen in seiner empirischen-konkreten Gestalt. Auch in der zeitlosen Ewigkeit gibt es keinen unendlichen Menschen: Jeder Mensch ist in seinem konkreten Wesen begrenzt und verliert diese Konturen nie. Was das Problem der *Materie* betrifft, so wäre darüber noch eingehender nachzudenken, denn – existiert Materie unabhängig vom Geist? Meines Erachtens ist der *„Vollendung des ganzen Menschen im Tode"* (31) zuzustimmen, allerdings vollendet sich dieser Prozess nicht nur im Tode des Individuums, sondern im Prozess der gesamten Schöpfung. Dass der Tod für den Menschen ein *tranitus* ist, sollte insgesamt mehr bedacht werden. Und warum sollten wir nicht von *armen Seelen* sprechen – ist nicht der Herr der Armen Zuflucht – die daher keineswegs für immer vergessen sein werden? Die Armen werden es sehen und sich freuen (Ps 68,34), auch in einer neuen Welt bei jenem GOTT, den die Juden gerne den EWIGEN nennen ... spricht der Herr, sie sollen ausruhen von ihren Mühen (Off 14,13).

Im folgenden Teil (32–37) werden **andere Auffassungen vom Geschehen im Tod** erörtert. Hierbei wird auf die ökumenische Bedeutung einer *dialogischen Unsterblichkeit* verwiesen – ob die mit Aristoteles und Thomas von Aquin unvereinbar wäre, sei dahingestellt. Ist es nicht selbstverständlich, dass einer geistigen Welt, in der am Anfang das WORT war (und bleibend ist), ein Gespräch, ein *Col-loquium* möglich ist, auch wenn ein Unterschied zwischen der rein aristotelischen Logik und dem johanneischen Logos aufgezeigt werden kann. In Gott selbst ist Gespräch, und er spricht mit uns, und zwar schöpferisch. Dabei ist zu bedenken, dass es in Gott keine Zeit gibt – er ist der Ewige schlechthin. Ein Gespräch mit uns hat daher Ewigkeitscharakter. Was die geschöpfliche „Zeit" betrifft, so ist natürlich Seelenwanderung, Reinkarnation ein Unding. Im Tode begegnet der Mensch dem lebendigen Gott in einem Nu. Dem Autor zustimmend, sei in meiner Weise gesagt: Der Läuterungsprozess im Jenseits ist ein Geschehen in dieser unmittelbaren Begegnung mit dem Ewigen. Wer aber im zeitlichen Leben radikal und unwiderruflich sagt, *non serviam :* ich will nicht dienen, den wird der Allmächtige nicht zu einem *Ja* zwingen. Und so bleibt der Mensch mit seinem ewigen Nein vor dem gütigen Gott, der den verlorenen Sohn jederzeit wieder mit Freude aufnehmen würde, in einem von ihm frei gewollten Selbstzustand, den wir nicht als *Hölle* bezeichnen können.

Lässt man dies gelten, so kann freilich nicht gesagt werden, dass der Mensch bei seinem gläubigen Sterben auf Selbstbestimmung völlig verzichten müsste (vgl. Dtn 11,26); was für die Exodus–Gemeinde insgesamt gilt, gilt auch für jeden einzelnen; Vertrauen ja, aber der Mensch muss sich selbst entscheiden: und darin liegt sein Schicksal: Segen oder Fluch. Und wenn Jesus in der letzten Stunde seines Lebens am Kreuz ruft: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist" (Lk 23,46; ps 31,6), so ist das keineswegs nur ein passives Sichgehen-lassen, sondern der entscheidende Akt des Vertrauens, auf den der Vater wartet. Wer ihn nicht vollzieht, der schwebt nicht einfach im Nichts, – der ist verloren. Daher aus meiner Sicht: Kein Quietismus, sondern in der Kraft der göttlichen Gnade das unerlässliche geschöpfliche Ja – in Freiheit. Jeder Mensch hat dazu noch in der letzten Minute seines Lebens die entscheidende Chance andernfalls verewigt er in sich selbst das widergöttliche Nein.

Im übrigen wird mit Recht darauf verwiesen, dass mit der Redewendung *mein Kind, meine Frau, mein Mann, mein Freund* nicht ein Besitz angedeutet werden soll; ob damit aber diese Sprechwendungen eventuell relativiert werden sollten, sei dahin gestellt. Die Tendenzen zur Auflösung von Familie als gelingende Lebensgemeinschaft schreitet ja weiter fort, ganz im Sinn von Job 4,16–18. Jeder müsste zwar erkennen, dass die Lieben seiner Familie nie sein Besitz sind; auch meine Freunde sind nie mein Besitz Aber warum sollten wir „mein" und „dein" streichen? Wir sagen doch auch „mein Gott", ohne ihn zu besitzen; auch ohne ihn zu relativieren, so wie Jesus sagt: Ich gehe zu meinem Vater, zu meinem Gott zu eurem Gott" (Job 20,17).

Wahre Liebe zeigt sich freilich erst im Sterben. Dieser Gedanke wird im folgenden Abschnitt weiter vertieft: **Christliches Sterben mit Jesus** (41–47). Dem Vf. gelingt es mit wenigen Worten, eine ars moriendi (Kunst des Sterbens mit Jesus) darzustellen. Ja, das christliche Sterben will gelernt sein, wie jede andere Kunst auch, – wenn jemand danach sucht, findet er hier gute Hinweise. Aller-

dings wäre zu bedenken, dass es sowohl Kunstgeschichte als auch Theologiegeschichte gibt. Und jener Hausvater ist der beste, der altes und neues aus seinem Fundus zu holen vermag. (Wir vergötzen ja nicht den „Fortschritt" – was dieses Büchlein bezeugt).

Was aber ist nach dem Tod? Der Vf. stellt es kurz und trefflich in vier Kap.n vor. [1.] **Vor dem Richterstuhl** (48–58). Der Abschnitt enthält zahlreich bedenkenswerte Aussagen, dennoch sollte er kritisch gelesen werden; niemand kann zu allem Ja und Amen sagen. So wäre zu fragen, ob im Buch Daniel bei der Entwicklung der Gerichtsvorstellungen das menschliche Wunschdenken eine große Rolle spielt (51). Außerdem, sollte man nicht gerade in Hinblick auf die Naturkatastrophen unserer Zeit bedenken, wie unser Planet enden wird? Sollten wir unter diesem Aspekt das respice finem ganz und gar streichen? Sollte man wirklich den dies irae eliminieren und das verkitschte Bild vom „lieben Gott" hoch hängen? Nein, das will der Vf. selbstverständlich nicht. Alles, was er schreibt, ist bedenkenswert. Mir wäre nur wichtig, dass wir das Spektrum nicht reduzieren; die Vielzahl der Aspekte ist immer bedeutungsvoll. Und auch die „Bilder" sollten nicht zu schnell reduziert werden, – es gibt doch Ikonentheologie. Sollten wir den orthodoxen Gläubigen zumuten, jede Darstellung von Unterwelt und Hölle zu eliminieren? Seitdem Christus das Abbild des Vaters ist (vgl. Job 14,9.11: wer mich gesehen hat auch den Vater gesehen), ist die bildliche Darstellung des Vaters und des ganzen Himmelreich durchaus erlaubt. Wir sind doch keine Juden, die bezüglich des Göttlichen unter einem radikalen Bilderverbot stehen. Wobei wir ja wissen, dass „alles Vergängliche nur ein Gleichnis" ist – aber das Abbild Gotte Geschöpflichen bleibt auch in Ewigkeit bestehen. Man kann zwar „Schreckentexte aus Totenmessen" streichen, aber die Wahrheit des Wirklichen kann damit nicht ausgelöscht werden. Das gilt auch für das folgende.

[2.] **Läuterung im Jenseits?** (59–68). Ein berechtigtes Fragezeichen. Ja, hier wird bereits von „Himmel" gesprochen, wenn auch mit einem Vorbehalt. Allerdings, wenn sich die Vorstellung vom „Jenseits" klären lässt, können wir am Schluss die Freuden des Himmels um so besser verstehen. Der Vf. erwähnt die „Visionenliteratur", aber Vorsicht: Denkt nicht jeder Mensch auch visuell? Er ist ja ein Sinnenwesen, ohne den Gebrauch seiner Sinne – keine Erkenntnis; außer Sehen könnte es auch Hören, Schmecken, Riechen, Tasten sein. Daraus folgt, dass auch im Jenseits zur Sprache gebracht wird, was gut und was böse war. Da gibt es denn Reue und Verzeihen – oder das ewige Nein; nicht das Nein Gottes, sondern das Nein des Menschen, in Ewigkeit „nein" – schrecklich, das ist die Hölle! Aber ob es wirklich gibt? Vielleicht nicht, aber es wäre auch nicht unmöglich. Dann doch lieber Umkehr, Reue, Verzeihung im Nu der Gottbegegnung – ein zeitlicher Vorgang? Jedenfalls ein Vorgang mit ewigen Konsequenzen. Ob es überhaupt noch Zeit in der Ewigkeit geben kann? Oder nur das Ende aller Zeit im ständigen Jetzt als wahre Ewigkeit und nicht endlos fließende Zeit? Wie das im Jenseits vor sich gehen soll, ist schwer zu sagen, aber der Gebrauch unserer Sinne wäre nicht undenkbar, wenn uns bei einem neuen Leben die Auferstehung des Leibes zuteil wird. Was die oft belachten Örtlichkeiten von Himmel, Hölle und Fegefeuer betrifft, so ist zu bedenken, dass kein Mensch unendlich ist; jeder von uns ist begrenzt, und durch Grenzen ergeben sich Konturen und Örtlichkeiten – das ist doch ganz klare Sache. Ort ist wie alles in unserem Denken und Sprechen ein geistiger Begriff, was sich schon darin zu sehen ist, dass alle Intellektuellen gerne etwas *erörtern*. Etwas anderes ist es, wenn man das Verhältnis von Zeit Ewigkeit in unserer Erdenwelt bedenkt. Hier im Irdischen erlebt der Mensch die Zeit, wie wir sie kennen und reflektiert die Ewigkeit. Daher kann man auch Buße tun, sowohl für sich selbst als auch für andere z.B. für die Verstorbenen. Buße, das sind in bestimmter Sicht gute Werke, die der Mensch in der von geschenkten Kraft vollbringt, die Gott belohnt – warum sollte er nicht unser Lohner sein. Die Arbeitswelt ist doch nicht von Grund auf teuflisch, wie das Wort *Lohn* in jeder Bibelkonkordanz zeigt,

[3.] **Verdammt in alle Ewigkeit?** (69–82). Auch dieser Abschnitt beginnt mit einem Fragezeichen. Eine rhetorische Frage – oder eine echte Frage? Woher die Höllenangst? Zeugnisse dafür gibt es schon in Ägypten uns Babylon im 2. vorchristlichen Jahrhundert; literarischen Niederschlag auch bei Griechen und Römern. Und dann die biblischen Höllentexte ... weitere Ausmalungen und Theorie in der kirchlichen Höllentradition bis zur Thematisierung der Hölle bei H. U. v. Balthasar. Diskutiert wird immer wieder Augustinus als „Vater der Erbsünde"; schließlich der Katechismus der katholischen Kirche von 1992/93 (auch nichts Neues). Und die Höllenverteidiger, die *Infernalisten*, wie sie v. Balthasar – gestützt auf Mt 25,31–46 – zu benennen beliebt. Schließlich die heute eine neue Aufteilung, das Schema von „*Wissenden*" und „*Hoffenden*". (Man verzeihe mir die provokante Frage: Ist denn die ganze Christenheit schizophren? Wissende ohne Hoffnung, Hoffende ohne Wissen?) Zu den *Hoffenden* gehörte Thérèse von Lisieux. Edith Stein, R. Guardini, K. Rahner, H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger. Die Reihe der *Wissenden* soll Augustinus begründet haben; viele scheint es bei dieser Kategorie nicht zu geben, (vielleicht noch ein paar „Augustinisten"?). Zu guter Letzt: Das *Weiterleben der Hölle* – diese existiert in mannigfaltigen Erscheinungsformen (82).

[4.] Nun aber **Die Freuden des Himmels** (85–95). Die christliche Glaubenstradition eines *„en Lebens"* wird mit einer Fülle biblischer Zitate belegt. Zu dieser biblischen und kirchlichen Tradition gehört auch der Gedanke von der *„himmlischen Liturgie"*. Der Himmel – ein Fest ohne Ende (86). Der Vf. weist darauf hin, dass diese himmlische Liturgie gleichsam synchron mit der eucharistischen auf Erden gefeiert wird, so dass in der Eucharistie der Kirche Erde und Himmel verbunden bleiben. Hier in der Tradition der alttestamentlichen Propheten das „Dreimai-Heilig" gesungen. Mit Recht wird gezeigt, dass sich „Himmel" nicht nur auf das *Himmelreich* bezieht, sondern auf das ganze Reich Gottes. (Mit Blick des Angelus Silesius können wir auch sagen: Schau, Dein Himmel ist in mir.) Verwiesen wird auf das alte Gebet: „Herr, gib ihm die ewige Ruhe, und das ewige Licht leuchte ihm, lass ihn ruhen Frieden". Zum Thema *Ruhe* (88f.) wäre sicher noch mehr zu sagen. Ob Aristoteles, Thomas von Aquin oder Duns Scotus – kann man denn wirklich guten Gewissens sagen, dass es eine „erstrangige" und „zweitrangige" Glückseligkeit geben könnte? Im Himmelreich sind wir mit all unseren Lieben dem Gott zugewandt, und damit auch dem „Werk seiner Hände" – der ganzen Schöpfung. Gott liebt Geschöpfe mit vollkommener Liebe, selbst jene, die ihm ihr ewiges Nein entgegensetzen, aber dadurch bewirken sie selbst ihre Höllenqual. Diese ganze himmlische Gemeinde leidet weder unter Erstarrung noch unter ewiger Bewegung. Ewigkeit ist überhaupt kein endloser Fortschritt. Ach Gott, der arme Mensch als „ewiger Wanderer", gut dass Du Dich ihm schenkst, damit er endlich in Freude zur Ruhe kommt. Gewiss bleibt der Blick auf vergangene Leben, aber er wird zugleich auch erkennen, dass „Zukunft" für ihn kein ewiger Marsch ist, vielmehr die Freude eines ewigen Daheimseins.

Zweifellos müssen wir dies alles immer wieder neu bedenken, solange wir noch unterwegs sind geistlichen Texte helfen uns dazu, seien sie nun von Gregor oder von Thomas oder von sonst wem. Wir wollen auch nicht verkennen, dass unser Lebensweg oft schwierig ist und dass wir uns deshalb oft nach Ruhe sehnen. Aber was ist Ruhe, himmlische Ruhe, – in unserem Erdenleben können wir das Ersehnte kaum begreifen. Wir leben ja im Raum der „negativen Theologie", wenn wir behaupten, Ewigkeit ist keine Zeit. Ewigkeit ist „personal"; Gott selbst ist die Ewigkeit. Einmal werden wir ihn erkennen, wie er ist, von Angesicht zu Angesicht, dann werden wir uns in alle Ewigkeit satt sehen an seiner Gestalt. Selbst wenn es Zeit gäbe, wir würden sie vergessen. Nun werden manche sagen: Alles schön und gut, aber in dieser Zeit, in der wir uns befinden, bleibt die Differenz, selbst wenn wir glauben, dass der ewige Gott in uns, in unserer Zeitlichkeit, und wir – in unserer Zeitlichkeit – in Gott, dem Ewigen sind. Ja, es bleibt die Differenz, und sie wird ewig bleiben, doch haben wir ein Bild, von dem her wir Gott und uns selbst verstehen. Das lebendige Bild ist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Er ist schon gekommen, und er bleibt bei uns alle Tage, bis zum Ende der Welt. Ja, die Schöpfung Gottes hat noch nicht den Zustand der Vollendung erreicht, wir warten noch auf den Tag, wo alles erfüllt sein wird und Gott alles in allem ist (vgl. 91–92). Bis dahin bleibt noch vieles zu tun – auch für uns. Dem kommenden Christus gehen wir entgegen, wir wissen ja den Weg (Joh 14,4–6).

Bleiben am Schluss noch zwei Zitate, die wir nicht übersehen dürfen, da sie uns auf die Schwierigkeiten des theologischen Denkens hinweisen; das erste ist von H. U. v. Balthasar, das andere von K. Rahner.

Man kann ihnen zustimmen, aber erstaunlich ist doch, wie individualistisch sie klingen. Klingen – da ist nichts von Beeethovens „Die Himmel rühmen des höchsten Ehre" kein „Gloria in excelsis Deo" (was ja auch kaum noch in unseren Kirchen gesungen wird). Mystik ja, aber Individualmystik: Ich und mein Gott! Aber wo ist die festliche Liturgie, wo doch soviel vom „Volk Gottes" geredet wird? Wo ist der Gesang der Engel? Nur „Jesus allein"? Es wäre wohl falsch, wenn man in diesem Zusammenhang von „eisiger Kälte" reden würde, aber ohne Zweifel ist die personale Wärme zu sehr auf das je einzelne Individuum fokussiert – wie im Leben, so auch im Sterben. Ich und mein Gott! Geri, „cor ad cor loquitur", doch in der communitas sanctorum. Wird nicht in den Texten der neuen Mystiker eine Verengung sichtbar, im Unterschied zu jenen Bitten der Liturgie, die immer im Plural ausgesprochen werden: rogamus – audi nos! Wie haben die Jünger gebetet, als der Herr noch bei ihnen war? Vater unser ... unser tägliches Brot ... unsere Schuld ... erlöse uns. Gewiss kann auch der einzelne mea culpa beten, es muss nicht alles kollektiv sein, – ich armer, sündiger Mensch. Aber Leitbild ist nicht der einzelne, sondern ganze Israel, das im Namen eines Einzelnen verkörpert war und ist, ebenso das ganze Jerusalem mit seinen Bewohnern, alle die zur heiligen Stadt gehören, das ist das Volk Gottes. In ihm lebt man, in ihm stirbt man – wie Jesus selbst in der Einsamkeit des Kreuzes – post et ante festum. Aber gerade damit öffnet sich letztlich jene Festtagszeit, die uns in Jes 60–62 vor Augen gestellt wird. Vom Einzelnen wird auch dort nicht geredet, obwohl jeder als solcher zur feiernden Gemeinde gehört. Die Zitate aus dem Neuen Bund stimmen mit der Botschaft des Propheten völlig überein. Im Unterschied dazu fällt es schwer, dem beigefügten mystischen Text H. U. v. Balthasars zuzustimmen. Da ist von einem „Untergang" die Rede, die nicht nur unsere Existenz, sondern sogar unser Sein zu leugnen scheint, – „wir sind nicht". Gewiss, der Tod, aber sofort schon die Auferstehung! Im übrigen: Den Menschen von heute ist es ziemlich gleichgültig, wie man Jahrhunderte lang von den *Letzten Dingen* gesprochen hat. Es bleib zu befürchten, dass sich manchem Leser das Stichwort „Unbegreiflichkeit" stärker einprägt als vieles andere. Gewiss, wir sind erlöst von der „Hoffnungslosigkeit", aber – ist es gut, wenn Hoffnungslosigkeit das letzte Wort ist in einem Buch, das ich **vielen Lesern dringend empfehlen** möchte?

Fulda Elmar Fastenrath

Biblische Theologie

Das Alte Testament und die Kultur der Moderne. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, hg. v. Manfred Oeming / Konrad Schmid / Michael Welker. – Münster: LIT 2004. 202 S. (Altes Testament und Moderne, 8), pb € 25,90 ISBN: 3–8258–5455–8

Der Bd trägt den Titel des Symposiums und vereint in sich die Hauptvorträge vor dem Plenum am 19.10.2006, welche die „Ausstrahlung der Theologie Gerhard von Rads auf die Gegenwart" ausleuchten sollten. Eingeleitet wird der Bd von drei persönlichen Erinnerungen M. Sæbos (1–2), E. Renners (3–5) und K. von Rabenaus (7–12) an den Hochschullehrer von Rad. In der Beschreibung seines akademischen Lebenslaufes leitet R. Smend zu den Fragen über, die von Rad in seinen Hauptwerken beschäftigten (13–24).

So setzen sich M. Fishbane (25–35) bzw. R. G. Kratz (37–69) mit der Frage biblischer Selbstauslegung auseinander und sehen in der Heiligen Schrift die vielfache Revision und Aktualisierung normativer Traditionen bzw. beispielhaft dargestellt die Identität von innerbiblischer Exegese und empirisch nachvollziehbarer Redaktionsgeschichte am Werke. L. G. Perdue (71–98) und H. Spieckermann (99–115) betonen im Anschluss an von Rad die Schlüsselstellung der Weisheit in der alttestamentlichen Theologie, wonach E. Zenger (117–137) bzw. E. Brocke (139–145) auf je eigene Weise mögliche Gemeinsamkeiten bzw. Differenzen von jüdischer und christlicher Auslegung darlegen. Mit der Betrachtung der Figur des Mose und dem Problem unbedingter Offenbarung setzen sich dann J. Assmann (147–155) und K.-J. Kuschel (157–166) auseinander, bevor die Predigt M. Oemings zu Ex 34,4–10 „Der Gott des Alten Testaments und die Kultur der Moderne (167–173) sowie eine Bildergalerie den vielseitigen Bd beschließen.

Aachen Christoph Buysch

Toit du, David S.: **Der abwesende Herr**. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006. (XIV) 487 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 111), kt € 69,90 ISBN: 978–3–7887–2141–1

Es handelt sich um eine Habil.-Schrift der Theol. Fak. der Humboldt Univ. Berlin bei C. Breytenbach. Die Arbeit hat vier Teile:

„I: Die Anwesenheit Jesu als Folie seiner Abwesenheit", „II: Die Abwesenheit Jesu als Thema des Markusevangeliums", „III: Die Bewältigung der Abwesenheit Jesu", „IV: Entstehungsgeschichtliche Überlegungen". Ein „Vorwort" und ein „Rückblick und Ertrag" bilden den Rahmen. Während die Teile I–III streng synchron sind, betreibt Teil IV in vorsichtiger Weise die diachronische Rückfrage zum frühen Christentum.

Das Vorwort liefert einen kurzen Forschungsbericht zu den Schwerpunkten „Erzähltext" und „Geschichtsdarstellung". Toit arbeitet mit einer komplexen Erzähltheorie, die auf dem neuesten Stand der Forschung ist. Das Mk-Ev kohärent als Erzählung zu lesen, hat sich „erst in den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts in der Markusforschung durchgesetzt" (12). Die wichtigsten Kriterien der Erzähltext-Analyse werden vorgestellt (7–14). Kombiniert mit der Gattungsfrage ergibt sich, dass das Mk-Ev eine „nichtfiktionale […] Geschichtsdarstellung" mit hoher „Referenzidentität zwischen der erzählten und der realen Welt ist" (14f.), und zwar mit Zuordnung zur „antiken biographischen, bzw. historiographischen Literatur" (21f.).

Teil I stellt die „Anwesenheit Jesu" als die zentrale, aber bereits zurückliegende Geschichtsepoche heraus. T. knüpft bewusst an die „theologische Geschichtsdarstellung" nach Roloff an. Die „Bildworte" von der Gegenwart des Bräutigams und vom alten Kleid sowie vom jungen Wein veranschaulichen in der Tat den Anbruch der Königsherrschaft Gottes in Jesus. Er ist der Freudenbote nach Dt-Jes, der Gottes Heil gegenwärtig macht, den Zwölf Partizipation verleiht und sogar über seinen Namen Heil verbreitet (Mk 9,38–40). Jesu Gegenwart setzt normales Verhalten außer Kraft und verurteilt Furcht als unangemessenes Verhalten. Dieser Befund entspricht dem gegenwärtigen Konsens von der biographischen Ausrichtung des Mk-Ev.

Teil II zielt nun die neue These vom „abwesenden Herrn" an, die Conzelmann aufgreift. Die „Abschiedsrede" Mk 13 steht im Mittelpunkt. Die neue Gattungsbestimmung, „Abschiedsrede" mit vereinzelten apokalyptischen Motiven, die in Abgrenzung von der üblichen Zuordnung zur Apokalyptik das testamentarische „Lehrgespräch mit apokalyptischem Gepräge" betont, halte ich für zutreffend (179–188). Dagegen halte ich den Versuch, gegenüber der üblichen Dreiteilung (Mk 13,5–23.24–27.28–37) eine Zweiteilung (Mk 13,4–27.28–37) herauszuarbeiten, für nicht überzeugend. Nun sieht aber auch T. eine „relative Eigenständigkeit" für Mk 13,24–27 (168–172), so dass auch nach ihm die Zweiteilung nicht zwingend ist. Sehr eindrücklich werden in der Rede die „Gliederungsstruktur- und Kohärenzmerkmale" herausgestellt (160–178). Durchgängig ist diese sorgfältige Erarbeitung und Diskussion von textlinguistischen Signalen an den Einzelsätzen und -texten zu beobachten. Den inhaltlichen Bestimmungen der Zwischenzeit nach Mk 13,7f. ist weitgehend zuzustimmen. Mit ausgezeichneter Quellenkenntnis werden als Hintergrund die „Kriege, Erdbeben und Hungersnöte zwischen 30–70 n. Chr." zusammengetragen (201–205). Die römische „Pax" war nicht so umfassend, wie ihre Propagandisten, die die erhaltene Literatur dominieren, behaupten. Es hätten noch die Romane herangezogen werden können, die genau diese Unsicherheiten im griechisch-römischen Alltagsleben beschrieben. Weiterführend ist auch, die Verführungen Mk 13,5f und Verfolgungen Mk 13,9–13 nicht auf die Zeit bis 70 zu begrenzen, sondern bis auf die Vollendung der Zwischenzeit auszudehnen. Mk 13,10 will ja die Evangeliumsverkündigung für alle Völker, und diese sind im Jahr 70 noch nicht erreicht. „Synhedrium" meint dann alle antiken Räte (207f). Auch Mk 13,14–18 ist dann nicht auf die Tempelzerstörung im Jahr 70 zu beziehen, sondern meint allgemein im Verbund mit Mk 13,18–23 künftige furchterregende Geschehnisse. Mit dieser These richtet sich T. gegen den vorherrschenden Konsens. Mk 13,24–27 bleibt aber der eschatologische Abschluss mit einer kosmischen Katastrophe (221–227); diese These liegt wieder im Konsens.

Doch bedeutet die Zwischenzeit als Unheilszeit das „Unbeteiligtsein Jesu" und die völlige „Schutzlosigkeit seiner Jünger" (228f.)? Hier übertreibt T. seine zutreffende These von der Abwesenheit Jesu. Der auferweckte Jesus greift nicht wie bei Paulus und den späteren Evangelien als präsenter Herr ein, sondern bleibt in der himmlischen Königsherrschaft Gottes verborgen. Doch geben es die Gleichnisse von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29) und dem Türhüter (Mk 13,33–37), sowie die Voraussage von der Zerstreuung der Schafe (Mk 14,27) und die Worte von Teil I wirklich her, dass die Zwischenzeit ohne Heilserfahrung dargestellt wird? T. interpretiert die Gleichnisse und Bildworte nicht nur offen nach den Erzählrollen, sondern überträgt sie allegorisch nach dem Muster von Mk 4,13–20 im Verhältnis von 1:1, und zwar so, wie er die Hörersituation rekonstruiert (123). Der Evangelist lässt aber mit der Differenzierung von Innen- und Außenkreis in Mk 4,10–12 es bewusst offen, wie beide Kreise die Gleichnisse, die ohne Auslegung bleiben, interpretieren. Die Verfolgung spielt zwar in Mk 4,16–19; 10,38f und 14,38 eine dominierende Rolle (230–246), doch nehmen diese Verse wirklich die ihnen hier zugedachte Schlüsselrolle ein? Kronzeuge wird der Evangeliumsschluss Mk 16,8b. Die Frauen verbleiben wegen der Nichtauffindbarkeit Jesu in Furcht (246–257). Doch für wie lange? Auch wenn das „Sehen" der Jünger unabhängig von dem Glaubensakt der Frauen angesagt wird (Mk 14,28; 16,7), bleibt doch gültig, dass die Frauen das Gehen der Jünger nach Galiläa in Gang setzen müssen und der in der Zwischenzeit lebende Leser / Hörer von der Erfüllung der Verheißung ausgehen kann, also nicht mehr in der spontanen Furcht der Frauen lebt. Bedenkenswert bleibt hingegen, dass das „Hören" der Auferweckungsbotschaft noch nicht in eine eschatologische Erfüllungsstimmung, also in eine massive präsentische Eschatologie versetzt. Hier wird ein zentrales Anliegen des ersten Evangeliums wieder zur Geltung gebracht.

Dies gelingt besonders auch in Teil III. Das „Evangelium" bildet die Kontinuität zur Zeit des irdischen Jesus, sowohl semiotisch als auch semantisch. Denn die Verkündigung des irdischen Jesus geht im Evangelium weiter. Es vermag „Strukturgleichheit" zwischen den beiden Epochen herzustellen, und zwar mit der Entscheidung zum Heil und mit der Nachfolge (287). In Mk 1,1 ist Evangelium Gen. Subj., weil Jesus der Verkünder des gesamten Evangeliums ist, und zugleich ist Mk 1,1 Gen. Obj., weil an Jesus Taten und Worte geschehen, die der irdische Jesus in der Gesamtgestalt „Evangelium" nach Ostern weiterverkündet. Die im Evangelium verkündeten Strategien gelten ebenfalls für beide Epochen, z. B. Vergebung von Sünden (Mk 2,10), Teilhabe an der (erweiterten) Familie Jesu (Mk 10,28–31), „apokalyptische Paränese in der Abschiedsrede (Mk 13)", Ethik an verschiedenen anderen Stellen (306–323).

Ist das Evangelium eine „Vorbildserzählung"? Dazu wird kritisch eine „Problemanzeige" formuliert. Diese lässt sich weiterführen. Wenn die Identifikation des Lesers lediglich zum Akt des Verstehens gehört, heißt „Vorbild" nicht „Nachahmung", sondern Anstoß zum selbständigen Handeln. Über diese Rezeptionsleistung muss in der Tat noch weiter nachgedacht werden. Kern der Jesus-Epoche ist, dass die über Ostern hinausgehende „Lehre" mit Mk 9,2–10 zentral in die Mitte des Evangeliums gesetzt und alle Lehrautorität auf den irdischen Jesus verlagert wird (332–370).

Teil IV verankert dann wegen der Betonung der Worte die Traditionen des Mk-Ev bei den frühchristlichen Propheten. Gegen deren „Proklamation der Heilspräsenz des Erhöhten" verfasst der Evangelist sein biographisches Evangelium. Denn die Propheten können das sich verschlechternde gesellschaftliche Klima nicht mehr adäquat durch ihre Apokalyptik interpretieren. Diese These kann sicherlich ein Motiv für die Evangeliumsbildung gewesen sein, erfasst aber doch nur die zweite Rede, die testamentarische Abschiedsrede Jesu.

Kritik: T. versucht wiederholt, seine These von der „Abwesenheit" Jesu durch fragwürdige Zuspitzungen als völlig neu zu erweisen. Er behauptet, „dass im Markusevangelium von einer nachösterlichen Geistbegabung keine Rede ist: Abgesehen von der Ausnahmesituation lebensbedrohlicher Verfolgung (13,9–11) scheint die Zwischenzeit ‚Geist-frei' zu sein" (430). Doch von Lebensbedrohung steht nichts in 13,9. Und die Geist-Vollmacht der Zwölf Mk 3,15 endet auch nicht mit dem Kreuzestod Jesu. Herrenmahl und Verheißung Mk 14,22–25 kommen entsprechend zu kurz weg. Völlig überzogen ist der Anspruch, aus der Minderheitsposition heraus die Zweistufenchristologie gegen die Mehrheitsmeinung neu erarbeiten zu müssen (104–109). Es verhält sich genau umgekehrt. Die Vertreter

der göttlichen „Wesenschristologie" sind in der Minderheit, die Mehrheit spricht dem markinischen Jesus wie T. eine funktionale, göttliche Hoheit zu, wobei T. das Adjektiv „göttlich" zu vermeiden sucht. Doch was ist die vollmächtige Ankündigung der in Jesus angebrochenen Königsherrschaft Gottes anderes als eine „göttliche" Vollmacht, auch wenn der Begriff im Mk-Ev fehlt und in der Antike in wesentlich breiterer Bedeutung verwandt wurde?

Auch auf formalem Gebiet sind Anfragen zu stellen. Reicht es aus, die „Episode" auf die Einzelerzählung zu begrenzen und das Mk-Ev als eine geglückte Aneinanderreihung von Einzelepisoden zu charakterisieren (59)? Müssten nicht auch die antiken Großgattungen zum Vergleich herangezogen werden gemäß der Zuordnung zur antiken biographischen Literatur? Und müssen Einzelsätze gegen den Grundsatz der Polysemie sehr aufwendig auf Eindeutigkeit festgelegt werden? Hier wirkt noch die Philologie der objektivierten Exegese nach. Doch diese kritischen Anmerkungen sollen nicht den Wert dieser Arbeit schmälern.

Es handelt sich um eine ausgezeichnete, synchrone Erarbeitung der 2 Epochen des Mk-Ev, der Heilsepoche des irdischen Jesus und der Unheilsepoche seiner Abwesenheit trotz Auferweckungskerygmas. Als Vergleich würde sich die antike Gründerbiographie nahelegen, in der die Epoche des Gründers die Heilszeit und die anschließende Epoche die Verfallszeit bedeutet. Nun überträgt der Evangelist nicht schematisch antike Epochenkategorien auf das Evangelium, sondern schafft mit Hilfe des AT ein eschatologisches Schema eines Nacheinander von „schon jetzt" in der Jesus-Zeit und „noch nicht" in der Zwischenzeit. Dieses durchaus bekannte Schema wird zum erstenmal in allen Kohärenzsignalen für das Mk-Ev umfassend nachgewiesen. Darin besteht die Stärke dieser Arbeit. Die Pointierung auf eine „Christologie, die nicht an der Gegenwart, sondern an der Vergangenheit und Zukunft Jesu orientiert ist" (444) ist in dieser Zuspitzung neu und ein weiterführender Beitrag zur Markusforschung. Die anschließende bewusste Übertreibung: „Spitz formuliert könnte man sagen, dass das Markusevangelium eine Christologie ohne Christolatrie vertritt" (444), fordert natürlich zur weiteren Diskussion heraus. T. hat mit dieser Arbeit einen Meilenstein für die Markusforschung gesetzt.

Dortmund Detlev Dormeyer

Dogmatik

Bausenhart, Guido u. a.: **Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven.** – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2006. (XVI), 618 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath), Ln € 68,00 ISBN: 3–451–28563–0

In ThRv 101 (2005) 510f wurde auf dieses insgesamt 5 Bde umfassende Kommentarwerk (dort wurden leider die beiden Hg. nicht genannt) am Beispiel des Kommentars zu Sacrosanctum Concilium (SC) in Bd 2 aufmerksam gemacht. Während die ersten vier Bde alle Konzilsdokumente jeweils in den theologischen Diskurs zwischen dem I. und II. Vatikanum einordnen und auslegen, ergänzt der vorliegende Bd diese Kommentierung mit einem anderen methodischen Ansatz. Hier sollen die übergreifenden Fragestellungen, die sich in den verschiedenen Dokumenten berühren, auf die Kohärenz und Komplementarität hin untersucht und ihre Aussagekraft für die gegenwärtige Situation aufgezeigt werden, denn das Konzil – so P. Hünermann – „gewinnt seine Realität erst voll und ganz in der Wirkungsgeschichte. Damit aber kommen nochmals neue Fragen ins Spiel: Die pastorale Perspektive und das Deuten der Zeichen der Zeit bleiben als hermeneutische Leitlinien des Konzils auch dem Rezeptionsprozess je neu aufgegeben" (2).

Damit haben sich die Bearbeiter eine schwierige und anspruchsvolle Aufgabe gestellt: eine auf den Einzelkommentaren aufbauende Gesamtkommentierung, die die theologische Bedeutsamkeit und Orientierungskraft des II. Vatikanums im Ganzen in den Blick nehmen will.

Dieser Versuch wird in sechs Kap.n und einem Schlusswort unternommen.

Kap. 1 ist dabei dem genus litterarium des Textcorpus und seinen Implikationen gewidmet, eine hermeneutische Reflexion zu Werden, Gestalt und Bedeutung (P. Hünermann). Kap. 2 befasst sich mit dem Verhältnis von Offenbarung, Schrift und Tradition als einer wesentlichen Perspektive nicht nur von Dei Verbum, sondern auch der anderen Konzilsdokumente, die mit der Präsenz Gottes in der heutigen Welt verbunden ist (H. Hoping, R. A. Siebenrock, H.-J. Sander). Kap. 3 sucht die Verbindungslinien der unterschiedlichen Sichtweisen von Kirche nicht nur in Lumen Gentium und Gaudium et Spes, sondern auch in der Liturgiekonstitution, den Ökumenedekreten und dem Missionsdekret: als Mysterium und Volk Gottes, als messianische Pilgerin, als Kirche in und aus Kirchen (B. J. Hilberath, G. Bausenhart, R. Kaczynski, H.-J. Sander, V. Sühs, O. Fuchs). Kap. 4 geht dem Auftrag zur Evangelisierung in den verschiedenen Dokumenten nach, der Sendung Jesu Christi, insofern alle Christgläubigen damit betraut sind. Davon wird das Ministerium, „der von Christus autorisierte, öffentliche und sakramentale Dienst in seinen unterschiedlichen Gestalten" (3), abgesetzt (G. Bausenhart, P. Hünermann, O. Fuchs, J. Schmiedl). Kap. 5 steht unter der Überschrift „Identität und Dialog. Die Gestalt des Gotteszeugnisses heute". Reflektiert werden die konziliaren Positionen zu den anderen Religionen, zur Religionsfreiheit und zum Atheismus, damit zusammenhängend auch die Frage nach der Mission. Insgesamt zeigt sich dabei eine neue Ortsbestimmung der Kirche in einer zusammenwachsenden Welt (P. A. Siebenrock, P. Hünermann, H.-J. Sander, O. Fuchs). „Von der Exklusion zur Wahrnehmung der pluralen modernen Welt" ist Kap. 6 überschrieben. In nahezu allen Dokumenten des Konzils werden Fragen aufgegriffen, die von der einswerdenden Menschheit, den Kulturen in ihrer unterschiedlichen Stellung zur Moderne ausgelöst werden. Damit sind Einsprüche gegen Traditionen und Selbstverständlichkeiten im kirchlichen Leben verbunden. Es geht um das Unterscheiden der Geister und die Interpretation der Zeichen der Zeit (H.-J. Sander, J. Schmiedl, R. Kaczynski, O. Fuchs, R. A. Siebenrock, H. Hoping). Im Schlusswort versucht P. Hünermann sodann, die Fäden der sechs Kap. zu bündeln.

Ein umfangreicher Anhang (471–618) enthält eine Gesamtsicht des Konzils aus dem Blick der Päpste Johannes XXIII. und Paul VI., die durch wichtige Reden dieser Päpste dokumentiert wird. Hinzu kommen eine Chronik des II. Vatikanums mit den Arbeitsschwerpunkten der verschiedenen Perioden sowie ein Personen- und Sachverzeichnis. Ein Blick in letzteres zeigt gut, an welch verschiedenen Stellen einzelne Aspekte abgehandelt werden und wie sehr sich die Bearbeiter um eine Verknüpfung dieser Aspekte bemüht haben.

Eine Gesamtbeurteilung dieser theologischen Zusammenschau aller Konzilsdokumente und der sich daraus für heute ergebenden Perspektiven wagt der Rez. nicht. So wie die einzelnen Kap. des vorliegenden Bdes von verschiedenen Autoren zusammengetragen wurden, müsste wohl auch eine Rez. von Vertretern verschiedener Disziplinen erfolgen. Es mag verständlich sein, dass vornehmlich Systematiker dieses Werk konzipiert haben. Und der Liturgiewissenschaftler will gern anerkennen, dass sich v. a. P. Hünermann bemüht, die Aussagen von SC einzubinden. Das gilt nicht nur für Kap. 1, wo die Bedeutung dieser Konstitution als formgebend für die anderen Dokumente herausgestellt wird. Vielleicht hätte deren ekklesiologische Relevanz noch stärker betont werden sollen, so wie es Johannes Paul II. anlässlich des 25. Jahrestages dieser Konstitution in seinem Apostolischen Schreiben Vicesimus quintus annus getan hat. Danach ist in ihr „bereits der Kern jener ekklesiologischen Lehre zu finden, die in der Folge von der Konzilsversammlung vorgelegt" (Nr. 2) wird. „In Übereinstimmung und Verbindung mit der biblischen Erneuerung, der ökumenischen Bewegung, mit dem missionarischen Eifer und mit der ekklesiologischen Forschung sollte die Liturgiereform zu einer umfassenden Erneuerung der ganzen Kirche beitragen [...] Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche. Die Kirche handelt nicht nur in der Liturgie, sie drückt sich auch in ihr aus und schöpft aus ihr ihre Lebenskraft." (Nr. 4). Immerhin finden sich zwei eigene Beiträge zur Liturgie von R. Kaczynski: einmal in Kap. 3 („Kirche entdeckt ihre Katholizität nach innen und außen") zum Verhältnis von ortskirchlich und weltkirchlich geregelten Feierformen, mit Recht sehr kritisch zu den Schwierigkeiten, die Rom im Gegensatz zu SC hinsichtlich einer bischöflich-ortskirchlichen Regelung derzeit bereitet (178–185); zum anderen in Kap. 6 (vgl. oben) über die Einbeziehung des Gedenkens der Schöpfung in den Gottesdienst (398–402). Sicherlich hätten sich auch noch andere Aspekte von SC in den einzelnen Kap.n verorten lassen.

Allerdings besteht kein Zweifel, dass es sich um ein zwar kühnes, aber höchst notwendiges Unterfangen handelt. Die Bearbeiter sind für ihren Mut zu loben. Von diesem Bd könnte ein weiterführendes Gespräch zur Aktualität des II. Vatikanums für die Zukunft der Kirche ausgehen. Gerade diejenigen, die das Konzil nicht mehr miterlebt haben – und für diese v. a. ist dieses Kommentarwerk gedacht – sollten diesen abschließenden Bd zunächst studieren, um sich mit der Gesamtsicht und Bedeutung der Konzilstheologie vertraut zu machen. Und das kann unabhängig von den Einzelkommentaren der vorherigen Bde erfolgen. Zu empfehlen ist sogar, mit der „kalligraphischen Skizze" des Konzils, die das Schlusswort bietet, zu beginnen

(447–467). Hier wird das II. Vatikanum als ein Ereignis in der Geschichte, das aus einer Geschichte resultiert und das sich mit einer erneuerten Tradition in die Geschichte einschreibt, gekennzeichnet. Als Schwerpunkte dafür sehen die Bearbeiter: Das Wort Gottes – Offenbarung und Glaube; Kirche und Kirchen – Dimensionen und Beziehungen; Sendung, Charismen, Dienste; Evangelisierung und Leiturgia; Welt – Kirche. Schon mit diesen Schlagworten wird deutlich, dass es eine unterschiedliche Sicht des Konzilsverständnisses zwischen diesem Kommentarwerk und manchen kurialen Verlautbarungen gerade der letzten Jahre – man denke nur an die Liturgie – gibt. Aber das Konzil hat auch eine Geschichte bewirkt, z. B. die Umgestaltung der Liturgie oder die breite Aufnahme eines ökumenischen Dialogs mit den Ostkirchen sowie den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation stammen. Es werden auch Defizite deutlich benannt, die zu einer Stagnation geführt haben und die nach Meinung der Autoren Rom durch Rückgriff auf vorkonziliare Ordnungsfunktionen noch verschärft. Das betrifft u. a. das Verhältnis der Ortskirchen zur Universalkirche, die Ausgestaltung synodaler Strukturen, die Stellung der Laien und – ein besonders schwieriges Problem – „die Frage nach der Gestaltung des Ministeriums in der Kirche [...] Die Frage, wie jene zahlreichen Männer und Frauen, die durch ihre Arbeit wesentliche Dienste für die Kirche leisten, in einer sinnvollen Weise in den Klerus eingebunden werden können, läßt sich nicht länger umgehen. [...] Schließlich ist die Frage nach der Stellung der Frauen in der Kirche und ihre Zulassung zu amtlichen Funktionen neu und in differenzierter Weise zu stellen. Eine tiefer reflektierte Besinnung auf das II. Vatikanische Konzil als konstitutionellen Text des Glaubens dürfte auch für diese schwierigen Problemfelder ebenso wie für die innere Verlebendigung des Glaubens Orientierung bieten" (467).

Gerade der letzte Bd dieses bedeutenden Kommentars zeigt, dass immer noch gilt, was der Liturgiewissenschaftler Bruno Kleinheyer 1988 (LJ 38, S. 28) sagte: „Endlich vorwärts auf das Ziel hin, das uns das Zweite Vatikanum gesteckt hat."

Münster Klemens Richter

Feucht, Alexa: **Licht und Herrlichkeit.** Dogmatische Studien zur Darstellung des Herrn. – Paderborn: Schöningh 2006. 254 S., kt € 29,90 ISBN: 3–506–72943–8

Ohne Frage besitzt Weihnachten hierzulande die größte Akzeptanz unter den christlichen Festen im Jahresverlauf. Der Auferstehungsglaube und das Osterfest dagegen, Mitte und Höhepunkt des liturgischen Jahres und Kerngestalt christlichen Glaubens, verlieren dagegen immer mehr an existenzieller Bedeutung. Und noch schlechter ist es mit den „kleineren" Festen des Kirchenjahres bestellt, die zwar im kirchlichen Kalender mit großer Festlichkeit zu begehen sind, in der pastoralen Praxis wie in der Frömmigkeit aber kaum noch eine Relevanz besitzen. Auch für das Fest der „Darstellung des Herrn" am 2. Februar trifft dies zu. In entsprechender Weise führen theologische Untersuchungen zu den vermeintlich nachgeordneten Ereignissen im Leben Jesu ein Randdasein.

So stellt es ein besonderes Verdienst der Diss. von Alexa Feucht (eingereicht im Fach Dogmatik bei Gerhard Ludwig Müller in München) dar, das Heilsmysterium, von dem Lukas im Anschluss an seine Geburtserzählung berichtet (Lk 2,22–40), einer umfassenden Studie zu unterziehen. Sie tut dies dezidiert aus systematisch-theologischer Perspektive, nachdem sich die bisherige Forschung zumeist auf die liturgiehistorische Entwicklung des Festes konzentriert hat. Innerhalb der Studie möchte die Vf.in anhand der Analyse der „Darstellung des Herrn" einen Beitrag zum Verständnis der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes leisten, um damit „die Heilsökonomie tiefer zu interpretieren" (16). So stellt die Vf.in eindeutig den christologischen Kerngehalt dieses Heilsgeschehens heraus, der durch die mariologische Akzentverschiebung seit den mittelalterlichen Sakramentaren bis zur Erneuerung des Römischen Kalenders im Jahre 1960 – erkennbar an der Festbezeichnung „In Purificatione S. Mariae" – verdunkelt worden ist.

Der systematische Ansatz der Studie schlägt sich konsequent in eine dreigeteilte Gliederung nieder: Nach einer knappen biblischen Grundlegung (Teil I: 24–48) wird recht ausführlich die theologiegeschichtliche Entwicklung nachgezeichnet, in der nach der Analyse einschlägiger Theologentexte und der lehramtlichen Entscheidungen auch die liturgische Feiergestalt des Festes am Ende jedes Teilkapitels zur jeweiligen Epoche (Altertum, Mittelalter, Neuzeit, 20. Jh.) dargelegt wird (Teil II: 49–167). Abschließend erfolgt eine systematische Entfaltung (Teil III: 168–244), die sich an der klassischen Traktate-Einteilung der Dogmatik orientiert (Offenbarungstheologie, Anthropologie, Mariologie, Christologie, Soteriologie, Pneumatologie, Trinitätslehre, Ekklesiologie, Eschatologie). Aufgrund der sicherlich notwendigen Abgrenzung des Untersuchungsgegenstandes auf ein systematisch-theologisches Interesse strebt die Vf.in keine „vollständige Aufarbeitung aller gottesdienstlichen Elemente" (17) an. Sie konzentriert sich stattdessen v. a. auf die Entwicklung der Euchologie der Festtagsmesse vom Ursprung bis zur gegenwärtigen Gestalt in der römisch-katholischen Liturgie unter Einschluss der Gebete zur Segnung der Kerzen vor der Lichterprozession. Bedingt durch diese methodische Vorentscheidung kommt es daher leider nicht zu einem Dialog zwischen einer systematischen Reflexion der „Darstellung des Herrn" und einer umfassenden Analyse der liturgischen Feiergestalt in Messe und Stundengebet, die dem altkirchlichen Axiom „lex orandi – lex credendi" entsprechen würde (die Vf.in schreibt das Axiom in umgekehrter Reihenfolge Augustinus und nicht Tiro Prosper von Aquitanien zu; vgl. 17). Es bleibt zu fragen, ob man eine systematisch-theologische Entfaltung der „Darstellung des Herrn" so weit unabhängig der umfassenden liturgischen Feiergestalt und des darin zum Ausdruck kommenden Sinngehalts des entsprechenden Festes entwickeln kann.

Die Entfaltung der biblischen Grundlagen setzt bei der Analyse der Perikope Lk 2,22–40 an. Dabei stellt die Vf.in folgende theologische Einzelmotive heraus: die Darstellung des Herrn im Tempel von Jerusalem, die Offenbarung des universalen Heilswillens Gottes, die Reinigung Mariens als Akt ihres Gehorsams gegenüber Gott, die Begegnung des Messiaskindes mit Simeon und Hanna (verstanden als Verkörperung des Alten Bundes und gleichzeitig als Übergang zum Neuen Bund) und die angedeutete Vorwegnahme des Kreuzestodes Jesu. Im Wesentlichen sind damit schon die Leitperspektiven zur theologischen Auslegung der „Darstellung des Herrn" genannt, die dann in der Theologie- und Liturgiegeschichte je nach geistesgeschichtlicher Situation unterschiedlich akzentuiert werden. Als Hauptinteresse der lukanischen Perikope stellt die Vf.in dabei weniger die Erfüllung des Gesetzes (Reinigung der Mutter nach Erstgeburt und Darbringung der Erstgeburt im Tempel) als die Präsentation Jesu im Tempel als Offenbarung der Messiasgestalt heraus. Somit bewegt sich das Heilsgeheimnis auf einer motivischen Ebene mit dem Epiphaniefest v. a. in seiner ostkirchlichen Gestalt. Die am Ende der Arbeit als Ergebnis formulierte Aussage, „dass das Fest zwar in terminlicher Abhängigkeit zum Weihnachtsfest gesehen wurde, aber inhaltlich dem Osterfest näher stand" (240f), irritiert dann ein wenig, zumal wenn auf die von der Vf.in breit diskutierte, differenziert zu betrachtende Auslegungsgeschichte der Lukas-Perikope in Theologie und Liturgie geschaut wird.

Die Vf.in legt in dem zweiten großen Teil ihrer Studie den Schwerpunkt auf antike und mittelalterliche Theologen. Für die Antike werden Predigten und theologische Traktate von Origenes, Basilius der Große, Hesychius von Jerusalem, Pseudo-Cyrill von Jerusalem, Ambrosius von Mailand, Augustinus und Paulinus von Nola breit untersucht. Für das Mittelalter kommen Andreas von Kreta, Beda Venerabilis, Ambrosius Autpertus, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin und Rabanus Maurus zu Wort. Für die Neuzeit wird dagegen allein Martin Luthers Theologie zur „Darstellung des Herrn" präsentiert, für das 20. Jh. erfolgt eine Auswahl in Karl Rahner und Edward Schillebeeckx. (Dabei ist zuweilen eine gewisse Redundanz in der Analyse der einzelnen Autoren nicht ganz vermeidbar.) Demgegenüber fallen die – jeweils nachgetragenen – Einblicke in die liturgische Entwicklungsgeschichte der Festliturgien bedingt durch die methodische Vorentscheidung knapper aus. Jerusalem wird durch das Zeugnis der Pilgerin Egeria als Ursprungsort des Festes genannt. Mit Verweis auf Heinzgerd Brakmann und Bert Groen sieht die Vf.in auch die Herkunft der wenig später hinzugekommenen Kerzenprozession in Jerusalem (also keine Christianisierung der römisch-paganen Amburbale und Lupercalien). Einen Einblick in die mittelalterliche Feiergestalt gewährt die Darlegung der Gebetseuchologie der römischen Sakramentare. Für die Neuzeit findet entsprechend das Missale Romanum von 1570, für das 20. Jh. das Messbuch von 1970 knappe Erwähnung.

Durch den theologischen und liturgischen Überblick illustriert die Vf.in sehr gut die Akzentverschiebung vom Herrenfest zum Marienfest und wieder zurück zum Herrenfest. Der christozentrische Kerngehalt der antiken Theologie kommt bei den von der Vf.in untersuchten Theologen in Hesychius von Jerusalem exemplarisch zum Ausdruck. Er stuft die Bedeutsamkeit des Festes deshalb hoch ein, weil „das Fest [...] seiner Auffassung nach alle Mysterien der Inkarnation Christi zusammen [fasse]" (65). Im Mittelpunkt der antiken Interpretation der „Darstellung des Herrn" liegt daher v. a. die Vorstellung vom „Offenbarwerden der göttlichen Herrlichkeit" (70 in Anknüpfung an Ambrosius). Geburt, Epiphanie und Darstellung des Herrn verkünden auf je ihre Weise den Anbruch des Heilswirkens in Jesus Christus, des neugeborenen, erschienenen und im Tempel dargestellten Messias, des Gotteskindes. (Man bedenke allein die Motiv-Verknüpfung über die Metapher Licht!)

Auch wenn in der mittelalterlichen Theologie bekanntermaßen das Reinigungsmotiv stärker in den Vordergrund tritt und in der Liturgie sich das Fest mehr zu einem Marienfest verändert (gleichwohl die Vf.in sehr zutreffend bemerkt, dass die Gebete der Messliturgie immer einen christologischen Schwerpunkt bewahrt haben), so verweist die Vf.in zu Recht auf Thomas von Aquin, der in seinen Ausführungen zur „Darstellung des Herrn" „das gnadenhafte Heilswirken der Inkarnation" (105) realisiert sieht. Die besondere theologische Aussage der Darstellung Jesu liegt bei ihm in der Verweisfunktion auf den Menschen, „uns selbst dem Herrn darzustellen" (107). Zugleich wohnt diesem Ansatz aber auch eine Interpretation der Darstellung Jesu als Opferung inne, wodurch eine Anspielung auf das Kreuzesgeschehen gegeben ist. Das mittelalterliche Interesse am Leidensgeschehen Jesu, welches die Vf.in als

geistesgeschichtlichen Hintergrund weniger berücksichtigt, schlägt somit auch auf die Theologie der Darstellung Jesu durch. In der liturgischen Feiergestalt verweist die Vf.in in diesem Kontext auf den veränderten Charakter der Lichterprozession. Im Gegensatz zum antiken Jerusalem, „wo im Gottesdienst die erstmalige Ankunft des Messiaskindes in der Stadt Jerusalem und seine Preisung als Gott und als ‚Licht der Völker' gefeiert wurde" (127), wird im mittelalterlichen Rom die Lichterprozession zu einer Bußprozession in schwarzen Paramenten.

Der neuzeitlichen Entwicklung trägt die Vf.in allein in der Darlegung der Theologie Martin Luthers Rechnung. Luthers Christozentrik wirkt sich konsequent auf das Fest am 2. Februar aus, das er auch als das „Fest der Opferung Christi im Tempel" (141) bezeichnet. Das Opfermotiv bleibt also bei Luther als zentrale Kategorie erhalten und wird durch den Verweis auf Simeon als Beispiel des allein aus Glauben gerechtfertigten Menschen ergänzt. Auf katholisch-liturgischer Seite stellt die Vf.in für diesen Zeitraum eine gewisse Ambivalenz eines Marienfestes mit christologischen Gebeten heraus.

Zielpunkt der Studie bildet Teil 3 mit der systematischen Entfaltung. Dabei legt die Vf.in einen Schwerpunkt auf die Herausstellung des christologischen Kerngedankens im Gegensatz zu dem sekundären Element der Reinigung Mariens. Zudem sieht sie in der „Darstellung des Herrn" die anthropologische Dimension des Glaubens beispielhaft an der Gestalt des Simeon konkretisiert. Mehrfach verweist sie in diesem Kontext auch auf den universalen Heilswillen Gottes. Eine stärkere Berücksichtigung der neueren Erkenntnisse zur biblischen und systematischen Bundestheologie wäre dabei allerdings von Vorteil gewesen, um einerseits die bleibende Erwählung Israels herauszustellen und andererseits nicht in merkwürdige Aussagen vom „Sondervolk Israel" (172) oder von der „Erwählung zur besonderen Stellung des völkischen Verbandes Israel" (ebd.) zu verfallen. So bleibt auch zu fragen, ob in Simeon und Hannah nicht vielmehr auch ein Element der Kontinuität zwischen Altem und Neuen Bund zu sehen ist.

Die Vf.in bewertet die „Darstellung des Herrn" dann systematisch-theologisch v. a. als eine Darbringung, die als „zeichenhafte Vorwegnahme der Selbstdarbringung Jesu am Kreuz aufgefasst werden" (219) kann. Bewusst sucht sie somit die Nähe zum österlichen Erlösungsmysterium und schiebt dabei an einigen Stellen der Studie die Verwurzelung des Heilsgeschehens in der Inkarnation bzw. Epiphanie Christi in den Hintergrund. Gleichwohl konstatiert die Vf.in zugleich zutreffend: „Die Geburt und infolgedessen die Darstellung im Tempel sowie das gesamte bei-den-Menschen-sein als trinitarisches Ereignis ist daher notwendigerweise ein Heilsereignis." (242) Insofern sollte die Spannung des Festes zwischen Inkarnation und Kreuzesgeschehen nicht einseitig aufgelöst werden. Sehr gut stellt die Vf.in den eschatologischen Aspekt der „Darstellung des Herrn" heraus, die den Beginn einer neuen Heilszeit durch die Inkarnation des Logos offenbar werden lässt.

Einem liturgiewissenschaftlichen Rez. sei abschließend noch einmal die Frage erlaubt, ob die systematische Entfaltung nicht deutlicher – als zum Teil sehr wohl geschehen – eine konsequente Berücksichtigung des theologischen Sinngehalts der Liturgie des Darstellungsfestes in Geschichte und Gegenwart erfordert, um nicht das „Gesetz des Glaubens" und das „Gesetz des Betens" als zwei isolierte Ebenen in der theologischen Reflexion auseinanderzureißen. Zumal es mittlerweile doch unstrittig sein dürfte, dass auch liturgische Quellen im Sinne einer „prima theologia" zu interpretieren und in einen intradisziplinären Diskurs mit den anderen theologischen (und nicht-theologischen) Disziplinen zu stellen sind. So bleibt es unverständlich, dass beispielsweise bei der breiten und kompetenten Herausstellung des Lobpreises Simons, des „Nunc dimittis", nicht auf dessen Stellung in der römischen Komplet hingewiesen wird. Dass im Ursprung das Fest der „Darstellung des Herrn" in Jerusalem als anamnetisch-mimetische Vergegenwärtigung des ersten Kommens Jesu in seine Stadt gefeiert wurde, bildet m. E. ein bleibendes Motiv zur systematischen Erschließung dieses Heilsmysteriums.

Leider unterlaufen der Vf.in einige Unstimmigkeiten im Detail (z. B. Terminierung des Konzils von Ephesus auf 351 statt 431 [128; 196] oder die Angabe des Endes der Weihnachtszeit nach dem gegenwärtigen Römischen Kalender mit dem Epiphaniefest statt mit dem Fest der Taufe des Herrn [162]). Ebenso erscheint die Organisation des recht knappen Quellen- und Literaturverzeichnisses (248–254) recht umständlich, da hier nur die mehrfach zitierten Beiträge aufgelistet werden (nur einmal zitierte Titel werden mit allen bibliographischen Angaben allein im Fußnotenapparat belegt).

Insgesamt liegt der Wert dieser Studie v. a. darin, sich einem wichtigen, aber viel zu selten untersuchten Geschehen des Heilswerkes Christi gewidmet und dabei konsequent herausgestellt zu haben, dass es sich hierbei v. a. um ein Christusfest handelt, das in der Verwurzelung im Inkarnationsgeschehen zugleich auf die österliche Erlösung verweist. Mit der Vf.in ist zu wünschen, dass das Fest auch im Bewusstsein der Gläubigen vom Christusgeschehen her begriffen wird und pastoral-praktisch nicht ganz in der Minimalisierung gemeindlicher Festkultur verschwindet.

Freiburg i. Br. Stephan Wahle

Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars ‚Apokalypse der deutschen Seele' – neu gelesen, hg. v. Barbara Hallensleben / Guido Vergauwen. – Fribourg: Academic Press Fribourg, 2007. 352 S. (Studia Oecumenica Friburgensia, 48), geb. € 42,00 ISBN: 978–3–7278–1576–8

Balthasars Erstlingswerk ‚Die Apokalypse der deutschen Seele' ging aus seiner literaturwissenschaftlichen Diss. hervor und wird in der heutigen Diskussion um das theologische Werk etwas stiefmütterlich behandelt. Dies zu Unrecht, wie der vorliegende Sammelband zeigt, der Referate eines Symposion vereinigt, das die Theol. Fak. der Univ. Freiburg i. Ue. zum 100. Geburtstag von Balthasars veranstaltete.

In den Anfängen, so das Leitmotiv der verschiedenen Beiträge, lassen sich „Letzthaltungen" zeigen, die als Schlüssel für das Verständnis des Gesamtwerkes gelten können. Von Balthasar hatte während seines Germanistikstudiums einen wesentlichen Impuls für seinen eigenen theologischen Ansatz erhalten. Der vorliegende Sammelband geht dieser Verbindung in eindrücklicher Weise nach. Verschiedene Disziplinen kommen zu Wort. Neben der Theologie sind es besonders Philosophie und Germanistik, es folgen Slavistik, Musikwissenschaft, Religionswissenschaft, Altertumswissenschaft und Volkskunde.

Es können nicht alle Beiträge einzeln vorgestellt werden. Mit Interesse liest man die beiden Beiträge aus der Germanistik. Sabine Haupt und Stefan Bodo Würffel bieten eine kritische Relektüre der methodologischen Arbeit des Germanisten Balthasar, während der Beitrag von Peter Hofmann Balthasars spannungsreiche Goethelektüre vorstellt. Werner Lösers Beitrag „‚Prüfet alles und behaltet das Gute'. Von Balthasars Apokalypse der deutschen Seele als geschichtstheologisches Werk" bietet einen profunden Einstieg in die theologische Konzeption des dreibändigen Buches. Diese werkimmanente Auslegung resümiert ebenfalls die Wirkungsgeschichte des Buches. Dieter Hattrup und Rudolf Vorderholzer gehen den theologischen Linien des Werkes weiter nach, wenn sie nach dem heuristischen Apriori des Werkes fragen. Franz Mali untersucht den Einfluss Origenes auf die eschatologischen Themen des Werkes. Jean-Claude Wolf bietet eine kenntnisreiche und interessante Aufarbeitung der Nietzschelektüre von Balthasars. Mit den Beiträgen von Iso Baumer, Hanno Helbling, Herbert Meier wird die Thematik des Sammelbandes auf die Wirkungsgeschichte der Persönlichkeit von Balthasars geöffnet.

Der Sammelband lädt ein, das große Erstlingswerk neu zu lesen. Dies geschieht gleich mehrfach. Einerseits ist das Werk für die Frage des hermeneutischen Ansatzes für das Gesamtwerk von Balthasar zentral, andererseits werden die Fragen der Eschatologie das Werk von Balthasars zeitlebens begleiten. Die vorgestellten Arbeiten zur Anfangsperiode zeigen zugleich das Desiderat, nach den methodologischen Prämissen des Gesamtwerkes zu fragen. Zu Recht geht Guido Vergauwen in seiner Einleitung von dem Gedanken einer ‚idée fixe' im theologischen Werk aus. Diese formende Idee, die weit und so umfassend ist, das Ganze zu umgreifen, bedarf weiterer Arbeit und Reflexion: Worin ist die ‚idée fixe' der Werke ‚Herrlichkeit', ‚Theodramatik' und ‚Theologik' zu sehen?

Mit diesem Bd erhält das Programm von Balthasar einer ‚Christianisierung alles Geistigen' (Alois Haas) eine wunderschöne Illustration. Der von B. Hallensleben und G. Vergauwen vorgelegte Bd stellt dieses Programm paradigmatisch an der Germanistik dar. Man wünschte dem Bereich der Musik im Gesamtwerk von Balthasars eine ähnliche Bearbeitung.

Luzern Wolfgang W. Müller

Schneider-Flume, Gunda: **Grundkurs Dogmatik**. Nachdenken über Gottes Geschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 414 S., kt € 22,90 ISBN: 3–8252–2564-X

Die Vf.in hat sich einige Jahre nach der Wende – in umgekehrter Richtung als viele ihrer Landsleute – aus dem Westen, wo sie in Tübingen promoviert und habilitiert worden war und in Heidelberg ihre erste Professur innehatte, in den Osten aufgemacht und zunächst in Jena, dann bis zum Eintritt in den Ruhestand in Leipzig doziert. Im vorliegenden Werk hat sie so etwas wie die Summe ihrer langjährigen Lehrtätigkeit vorgelegt. Auch wenn der Titel dies offen lässt, so kann man an der Anlage des Ganzen und am ersten Zitat, das aus der Heidelberger Disputation stammt, falls es dessen bedarf, die konfessionelle Beheimatung der Autorin erschließen. Der Untertitel bringt präzise zum Ausdruck, worum es ihr geht: um das Nachdenken über die Geschichte Gottes mit den Menschen, wie sie in der Bibel bezeugt ist; ein Nachdenken, das die kritischen Fragen der Zeitgenossen ebenso in den Blick nimmt wie die Antwortversuche der Theologen und Theologinnen in Geschichte und Gegenwart, um daraus eine „befreiende Lebensgeschichte" für heute zu gewinnen (13). Dabei schreitet die Vf.in, wie es das Genus einer am kirchlichen Bekenntnis orien-

tierten Dogmatik nahe legt, einen weiten Horizont ab: von den Prolegomena, in denen die methodischen und inhaltlichen Vor- und Grundfragen angesprochen werden, über die trinitarisch angelegte Gotteslehre, über Christologie und Soteriologie, Schöpfungslehre, Pneumatologie und Ekklesiologie zur Eschatologie. Die theologische Anthropologie taucht wohl deshalb nicht als eigener Abschnitt auf, da ein solcher auch im Apostolischen Glaubensbekenntnis fehlt, an dem sich die Vf.in nach Ausweis der Kurzzusammenfassung auf der Rückseite des Buches orientiert (im Vorwort spricht sie nur vom „Leitfaden des Glaubensbekenntnisses" [16], ohne näher zu spezifizieren, welches). Aber das Thema wird in verschiedenen Abschnitten behandelt, ja es bildet den durchgehenden Grundtenor der Darstellung. Auch die Sakramente sind im Apostolicum nur indirekt zu finden. Gleichwohl hätten sie, die hauptsächlich unter dem Stichwort „notae ecclesiae" (357–359) entfaltet werden, zumindest aus der Perspektive des katholischen Rezensenten, eine etwas ausführlichere Darstellung verdient, zumal das Werk eine Brücke zwischen wissenschaftlicher Theologie und gemeindlicher Praxis schlagen will.

Der Grundkurs ist in siebzehn Paragraphen untergliedert, die alle denselben Aufbau haben: Sie beginnen mit der Meditation einer oder mehrerer Schriftstellen. Diese graphisch hervorgehobenen, Fachsprache vermeidenden knappen Auslegungen reden die Leserinnen und Leser direkt an. Sie haben die Funktion, entweder vorhandene Fragen wahrzunehmen oder Problembewusstsein zu wecken. Darauf folgen ein Motto sowie einige Texte, die wie jenes der theologischen bzw. der Bekenntnis-Tradition von der Spätantike bis in die Gegenwart, besonders häufig dem Werk Martin Luthers, entnommen sind. Die im Anschluss daran formulierte These wird sodann im Hauptteil eines jeden Paragraphen in mehreren Schritten und unter Bezug auf die vorangestellten Texte entfaltet. Wo es sachlich erforderlich ist, wird ein neuer Gedankengang innerhalb eines Paragraphen durch eine weitere Meditation eröffnet, so im Falle der Gotteslehre, wo eine solche zu Ex 3,13f. den trinitätstheologischen Abschnitt einleitet, während der vorangehende, die Erkennbarkeit Gottes thematisierende sich an Röm 1,19–23 anschloss. Die beiden dem „Tod Jesu Christi als eschatologisches Heilsereignis" (220) und „Auferstehung und Neues Leben" (253) gewidmeten soteriologischen Paragraphen 11 und 12 sind gar durch jeweils drei Meditationen strukturiert. Der letztgenannte ist der einzige, der auch in eine Meditation, insgesamt die vierte, mündet. Diese nimmt den als Motto über dem Paragraphen stehenden Text Lk 24,11 auf, die erste Reaktion der Jünger auf das Auferstehungszeugnis der Frauen, das jene für „Geschwätz" hielten und dem sie deshalb keinen Glauben schenkten, und wendet ihn ins Positive. Man mag diese strukturelle Besonderheit als ein Signal dafür nehmen, dass diese Dogmatik, gut reformatorisch, in der Soteriologie ihre Mitte hat. Dieser Eindruck wird bestätigt, wenn man die Gewichtung des Stoffes insgesamt etwas näher betrachtet. Dabei zeigt sich, dass Prolegomena, Gotteslehre, Christologie mit Soteriologie und die übrigen Themen jeweils ein Viertel des Werkes ausmachen. In der Materialdogmatik aber liegt der Schwerpunkt unzweifelhaft auf Gotteslehre und Christologie / Soteriologie. Dies kommt bereits in dem schon genannten, ganz zu Beginn zitierten Motto Martin Luthers aus der Heidelberger Disputation zum Ausdruck: „Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei" (WA 1, 362). (Es ist erfreulich, dass die Vf.in prägnante Zitate aus der Theologiegeschichte und zentrale biblische Begriffe zunächst in der Originalsprache anführt, bevor sie sie übersetzt.) Wohl wegen der engen Verbindung von Gott und Jesus Christus wird die Schöpfungslehre erst nach der Soteriologie behandelt, was etwas verwundert, gehört das Schöpfungshandeln Gottes in den Glaubensbekenntnissen doch in den ersten Artikel und setzt die Erlösung die zu Erlösenden voraus.

Dieser „Grundkurs Dogmatik" ist, was seine gesamte Anlage und auch seine existentielle Verortung angeht, ohne Zweifel evangelisch ausgerichtet. Dies gilt auch hinsichtlich der Gewährsleute aus Geschichte und Gegenwart, die zu Wort kommen, und für die am Ende eines jeden Paragraphen zum Weiterstudium einladenden Literaturhinweise. Auch wenn letztere natürlich nicht erschöpfend sein können, so fällt doch auf, dass Autoren katholischer Provenienz dabei die Ausnahme bilden: lediglich Carl Amery, Leonardo Boff, Walter Kasper, Peter Neuner und Karl Rahner sind mit Titeln vertreten. In den Anmerkungen zum Text werden freilich noch einige wenige andere katholische Autoren zitiert. Von Rahner wird natürlich auf den „Grundkurs des Glaubens" verwiesen (32, 19, 132), der eines der ersten theologischen Bücher gewesen sein dürfte, welches das aus der pädagogisch-didaktischen Sprache stammende Wort „Grundkurs" in die Theologie einführte und damit eine Vorgabe des II. Vatikanischen Konzils aufnahm. Das spezifische Programm Rahners, auf einer „ersten Reflexionsstufe" in den Glauben einzuführen, aber macht sich die Vf.in nur bedingt zueigen. Stärker noch als in der Literaturauswahl zeigt sich die evangelische Perspektive in der Behandlung der mittelalterlichen theologischen Tradition und der nachreformatorischen Konzile. Thomas von Aquin etwa, der erst in der Neuzeit und vor allem seit dem 19. Jh. zum katholischen „Normaltheologen" avancierte, wird relativ häufig und teilweise geradezu ausgiebig zitiert (vgl. Reg. 401). Aber sein Denken dient fast an allen Stellen als Hintergrund, von dem sich die Vf.in absetzen möchte. Dies geschieht nicht aus konfessionalistischen Gründen, die ihr fremd sind, sondern weil Thomas ein metaphysisches Gottesverständnis habe, das sie mit ihrer Form von narrativer Theologie überwinden möchte. Einen solchen Gottesbegriff zu vertreten ist auch der Kritikpunkt an einem zeitgenössischen (evangelischen) Theologen wie Wolfhart Pannenberg, der mit Thomas in eine Reihe gestellt wird (58f.), obwohl die mittelalterlichen theologischen Gewährsleute für jenen andere sind. Wenn Thomas von Aquin für die berechtigte Kritik an einem schwachen Glaubensbegriff herhalten muss (vgl. 95), wird das seinem umfassenden, im Anschluss an Augustins „cum assensione cogitare" entwickelten Glaubensbegriff nicht gerecht. Thomas siedelt in der „Summa theologiae" den Glauben präzise zwischen bloßem Meinen und Evidenz an und schreibt ihm eine eigene, starke Form von Gewissheit zu (vgl. S. th. II–II q. 1 a. 4). Ja, man könnte den Aquinaten auch da zitieren, wo die Vf.in zu Recht zwischen der Bekenntnisformulierung und der geglaubten Sache unterscheidet und darin ein evangelisches Spezifikum sieht (89): „Der Glaubensakt zielt nicht auf eine Aussage, sondern auf die Sache" (S. th. II–II q. 1 a. 2 ad 2). Ähnlich ist es mit den neueren Konzilen. Zu Recht wird das I. Vaticanum herangezogen, wenn es etwa um den in der Neuzeit ausgebildeten katholischen Dogmenbegriff, die sog. natürliche Gotteserkenntnis und insgesamt um das auf diesem Konzil zum Tragen kommende metaphysische Gottesverständnis geht (vgl. Reg. 413). Dass das II. Vaticanum die katholische Lehre zu den genannten Fragen in einer Weise weiterentwickelt hat, die den Desideraten der Vf.in näher kommt, wird an keiner Stelle deutlich. Nur einmal wird überhaupt auf dieses Konzil hingewiesen, und dies in einer etwas künstlich hergestellten Verbindung zur Lehre des Fünften Laterankonzils über die Unsterblichkeit der Seele (371 Anm. 6).

Wenn sich der Rez. etwas ausführlicher mit der Frage beschäftigt hat, wie „Catholica" in dem vorzustellenden Werk behandelt werden, dann nicht, weil er von Anfang an mit dieser Fragestellung an die Sache herangegangen wäre und darin den wichtigsten Beurteilungsmaßstab sähe. Vielmehr haben sich die genannten Beobachtungen ihm bei der von Sympathie mit dem Anliegen der Vf.in getragenen Lektüre geradezu aufgedrängt. Er war zu Anfang eher positiv überrascht, so häufig auf Thomas von Aquin zu stoßen, wurde dann aber nachdenklich. Eben diese Nachdenklichkeit möchte er der Vf.in sowie den Leserinnen und Lesern vermitteln. Ein anderer Punkt, über den zu reden wäre, ist die Kritik *der* Metaphysik bzw. *des* metaphysischen Gottesbegriffes. Müsste hier nicht deutlicher zwischen bestimmten, durchaus kritikwürdigen historischen Metaphysiken und entsprechenden Gottesbegriffen einerseits und metaphysischem Denken anderseits unterschieden werden? Ohne letzteres kann die systematische Theologie nach Auffassung des Rez. nur schwer ihren Referenzrahmen und ihre Begrifflichkeit kritisch bestimmen. Der „Grundkurs Dogmatik" hat ohne Zweifel die zu Beginn genannten inhaltlichen und didaktischen Ziele erreicht, auch da, wo er zum Nach- und Weiterfragen einlädt. Gerne empfehle ich diese gut zu lesende Darstellung auch katholischen Interessierten, die sich einen knappen Überblick über die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens aus evangelischer Perspektive verschaffen möchten. Drei Verzeichnisse, ein Bibelstellen-, ein Namen- und ein Sachregister, erschließen das Werk und machen es zu einem Arbeitsbuch.

Freiburg i. Br. Peter Walter

Fundamentaltheologie

Brantschen, Johannes B.: **Gott ist anders**. Theologische Versuche und Besinnungen. – Luzern: Edition Exodus 2005. 212 S., kt € 26,00 ISBN: 3–905577–72–0

Im November 2005 feierte Johannes B. Brantschen, emeritierter Prof. für Fundamentaldogmatik an der Univ. Fribourg, seinen 70. Geburtstag. Aus diesem Anlass hat sein Schüler Odilo Noti die Initiative zu dem vorliegenden Bd ergriffen, der Aufsätze des Jubilars aus drei Jahrzehnten versammelt. Sie geben Einblick in die Themenkreise, mit denen sich B. auch in seinen Monographien zeitlebens auseinandergesetzt hat: die Gottesfrage, das Problem des Bösen und des Leidens, Eschatologie und Spiritualität. Dankenswerterweise sind auch zwei

ältere Beiträge zu Rudolf Bultmann und Ernst Fuchs aufgenommen, dem B. eine 1974 erschienene Monographie gewidmet hat.[1]

„Gott ist anders": Der Titel erinnert (ist das Zufall?) an die 1963 erschienene Übersetzung von J. A. T. Robinsons Buch „Honest to God", das damals heftige Kontroversen auslöste. Auch B. hat sich immer wieder in den theologischen Streit der Gegenwart eingemischt und mutig Stellung bezogen, ob es sich um die Befreiungstheologie oder die feministische Theologie, die Kritik am christlichen Gottesbild oder restaurative Tendenzen in der katholischen Kirche handelt. Seine auch nach Jahrzehnten immer noch lesenswerten Aufsätze scheuen sich nicht vor erfrischend offenen Formulierungen und Stellungnahmen, z. B. einem klaren Ja zur Zulassung von Frauen zum Priesteramt (47). Sie zeugen von den theologischen Impulsen und Aufbrüchen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, von ökumenischer und von interreligiöser Weite, die doch die innere Achse der eigenen katholischen Tradition nicht aus dem Blick verliert. Ohne Berührungsängste hat sich B. auch auf die evangelische Theologie des 20. Jh.s eingelassen. Karl Barth wird ebenso selbstverständlich zitiert wie Eberhard Jüngel oder Rudolf Bultmann.

B.s theologische Lehrer, die auch in seinen Texten immer wieder zu Wort kommen, sind Christian Duquoc OP und Gottfried Bachl. Unter den evangelischen Theologen, mit denen er sich auseinandergesetzt hat, hat ihn v. a. das Werk Ernst Fuchs', der um eine Synthese zwischen der Theologie Barths und derjenigen Bultmanns bemüht war, erkennbar geprägt. Ihm hat B. ein lesenswertes Portrait gewidmet, das er bescheiden eine Skizze nennt (189ff). Nachdem Fuchs endlich wieder mehr Aufmerksamkeit findet, ist es erfreulich, dass B.s Aufsatz aus dem Jahr 1975 nun wieder leicht zugänglich ist. Nach Fuchs muss theologisches Denken „nicht nur begrifflich, sondern v. a. vorbegrifflich (Metapher!) vorgehen. Statt nur formaler Logik gilt die Logik der Situation" (195). Diese Charakterisierung trifft auch das Grundverständnis von B.s eigener Weise, Theologie zu treiben. Was B. außerdem inhaltlich mit Fuchs verbindet, ist die Theologie der Liebe und der Freude Gottes. B. bezeichnet Fuchs als „Troubadour der Freude Gottes" (189). Damit ist ein Ton angeschlagen, der auch als cantus firmus aus B.s eigener Theologie herauszuhören ist. Seine Aufsätze zur Gottesfrage, zur Trinitätslehre und zur Pneumatologie meditieren den Satz aus dem 1. Johannesbrief, dass Gott Liebe ist. Von hier aus buchstabiert B. auch die Theodizeefrage und die großen Themen der Eschatologie durch.

Dass der Gott Jesu ganz anders als alle menschlichen Gottesvorstellungen ist, ist B. zur befreienden Lebenserfahrung geworden, wie er in seinem sehr persönlich gehaltenen Vorwort schildert (7f). Darin beschreibt er seinen Weg von der vorkonziliaren zur nachkonziliaren Theologie, seinen Denkweg über die negative Theologie zur positiv gefüllten Grundaussage „Gott ist Liebe". Diese aber muss nach Ansicht des Vf.s trinitarisch durchbuchstabiert werden, weil nur so ihr wahrer Sinn erfasst und gegen Missverständnisse geschützt werden kann. Im Vergleich mit dem jüdischen Monotheismus und der griechischen Metaphysik arbeitet B. die „Originalität" der christlichen Trinitätslehre heraus, deren Wahrheitsanspruch er auch gegenüber heutiger Kritik am vermeintlich totalitären und gewaltträchtigen Monotheismus und gegenüber dem neu angestimmten Lob des Polytheismus (Odo Marquard) verteidigt (32ff). Die „Originalität des christlichen Gottes" besteht nach B. darin, „dass der trinitarisch-christliche Gott – formal und abstrakt geredet – gleichursprünglich als Differenz und Communio lebt" (32f). B.s Lesart der Trintitätslehre, auch der Pneumatologie (59ff) folgt der augustinischen Tradition, wobei allerdings Probleme wie die „Monarchia des Vaters" oder das Filioque im Rahmen der immanenten Trinitätslehre, die im heutigen ökumenischen Gespräch mit den Kirchen des Ostens eine wichtige Rolle spielen, unerörtert bleiben.

Wohltuend geringe Berührungsängste zeigt B. gegenüber der feministischen Theologie, deren Anliegen er positiv würdigt, ohne theologische Einwände und Sachprobleme zu verschweigen. B.s eigener Umgang mit biblischen Gottesbildern – wie übrigens auch mit biblischen Aussagen über Gewalt (49ff) – ist von einer offenbarungstheologisch begründeten Hermeneutik geleitet, welche dem Entmythologisierungsproblem eine eigene Note gibt. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung bedeutet, dass Gott die Menschen und ihre Verstehensbedingungen in ihrer jeweiligen Zeit radikal ernst nimmt. „Das Offenbarungsgeschehen ist als langsamer *Lernprozess* zu verstehen" (53). Nicht Gott wandelt sich von einem Gott der Gewalt und der Rache zum neutestamentlichen Gott der Liebe, sondern es sind die Menschen, darunter die biblischen Autoren, die ihre primitiven Rache- und Gewaltphantasien oder auch ihre patriarchalischen Vorstellungen vom Verhältnis der Geschlechter in Gott hineinprojiziert haben. „Weil Gott uns ernst nimmt, müssen wir unsere allzu menschlichen Gedanken über Gott – im Schweiße unseres Angesichts und in der Kraft des Geistes – allmählich selber zurücknehmen" (ebd.; vgl. 78ff). In diesem Offenbarungs- und Lernprozess, der sich in und durch soziokulturelle Bedingtheiten hindurch vollzieht, kristallisiert sich die letztgültige Erkenntnis heraus, dass Gott Liebe ist. Jesus aber wirkt mit seiner Verkündigung und seinem Lebensopfer als „Therapeut" (53). Das ist eine originelle Wiederaufnahme der aus der theologischen Tradition bekannten Akkomodationstheorie, die ihre Blüte in der Aufklärungszeit erlebte und in der durch Bultmann ausgelösten Entmythologisierungsdebatte ihre Fortsetzung fand.

B.s theologisches Denken und Argumentieren zeichnet sich durch einen seelsorgerlichen – pastoralen, wie man katholisch sagt – Grundzug aus. Seine Texte pflegen streckenweise eine predigtartige Sprache. Gelegentlich bezeichnet der Vf. seinen eigenen Stil als „erbauliche Rede" (63). Hier bemüht sich jemand überzeugend, Brücken zwischen akademischer Theologie und der Erfahrungswelt heutiger Christenmenschen zu bauen, ohne dass die Verständlichkeit zu Lasten der wissenschaftlichen Fundiertheit und Genauigkeit ginge. Seine Fähigkeit zu elementarisieren, zeigen die kleinen Beiträge in der Rubrik „Spiritualität" zu den Stichwörtern „Sehnsucht" (203ff), „Staunen" (206f) und „Verzeihen" (208ff).

Der pastorale Grundzug von B.s Theologie tritt besonders in seinen Aufsätzen zum Problem des Bösen und des Leidens sowie in seinen Beiträgen zur Eschatologie in Erscheinung. Auf die Frage nach dem Teufel antwortet er ausweichend (93f). Wie man theologisch verantwortlich von der Hölle sprechen kann, zeigt B. in einem Aufsatz, der auch für evangelische Leser hilfreich ist (143ff). Gleiches gilt von seinen Ausführungen zu den hermeneutischen und ethischen Herausforderungen an die heutige Rede von der Auferstehung der Toten und vom ewigen Leben (121ff.161ff). B.s Entdeckung und Neuentdeckung des Fegfeuers (129ff) vermag den evangelischen Rez. zwar nicht zu überzeugen, gibt aber einen lesenwerten Einblick in die neuere katholische Diskussion.

Hervorzuheben ist die ökumenische Perspektive und Weite, in der sich B. bewegt. Sie ist eine unmittelbare Konsequenz seines Verständnisses von trinitarischer Theologie: „Trinitarische Christen sind wir [...] erst dann, wen wir gleichzeitig auch die Gleichwertigkeit zwischen und den Fremden in der Praxis ernst nehmen" (47). Die „neue Ökumene", von der B. träumt, beschränkt sich nicht auf das Miteinander der christlichen Konfession, sondern weitet sich zum Dialog der Religionen. M. E. müsste freilich zwischen dem interreligiösen Dialog und der christlichen Ökumene empirisch wie theologisch deutlicher unterschieden werden, wie auch der Gedanke der wechselseitigen Bereicherung einseitig bleibt, wenn er nicht auch die Differenzen, Spannungen und Konflikte zwischen religiösen Geltungsansprüchen berücksichtigt. Was den binnenchristlichen Dialog betrifft, wendet sich B. entschieden gegen jede katholische Rückkehrökumene und plädiert für das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit (48) – allerdings in der Lesart des Fries-Rahner-Plans von 1983, der, mag es B. auch bedauern, völlig zu Recht nicht nur auf katholischer, sondern auch von evangelischer Seite Kritik geerntet hat.

Die Aufsatzsammlung dokumentiert den theologischen Weg, den B. gegangen ist. Man sollte das Buch aber nicht als eine Summe bezeichnen. Seine Texte verstehen sich selbst als „theologische Fragmente" (8) oder „Randglossen" (9 u. ö.), deren Denken „mehr der Narrativität und der Metapher denn dem strengen Begriff" verpflichtet fühlt (8). Das ist bescheiden und selbstbewusst zugleich, verweist B. doch auf keinen Geringeren als Thomas v. Aquin, auf dessen Werke sich B. immer wieder kenntnisreich bezieht und dessen Summe der Theologie aus theologischer Absicht ihres Autors unvollendet blieb (75). Wie der Fragment-Charakter der Summe des Thomas zu ihrer Aussage gehört, so auch die Skizzenhaftigkeit zu den hier versammelten Arbeiten B.s. Manche Texte umfassen nur wenige Seiten, andere wiederum entfalten eine gediegene Gelehrsamkeit, jedoch immer in der Absicht, ganz in die Gegenwart hinein zu sprechen. Was B. namentlich im Zusammenhang mit dem Problem des Bösen zu bedenken gibt (99f), gilt seiner Ansicht nach grundsätzlich für die Theologie, dass ihr Denken stets nur fragmentarisch sein kann, will es der Versuchung einer metaphysischen Abschlusstheorie erliegen, welche mehr zu wissen beansprucht, als der Glaube in Raum und Zeit redlicherweise behaupten kann.

Dass die in diesem Bd versammelten Aufsätze unverändert abgedruckt werden, führt zu etlichen teils wörtlichen Wiederholungen, was gelegentlich stört. Gelegentlich wird in den Fußnoten auf einen Aufsatz B.s verwiesen, ohne dass vermerkt würde, dass dieser nun auch im vorliegenden Bd nachzulesen ist (59, Anm. 1, vgl. 29ff). Zumindest in diesem Fall hätte eine kleine redaktionelle Überarbeitung nicht geschadet. Relative Zeitangaben, wie der Hinweise auf eine „soeben" erschienene Monographie Herbert Haags – der Text wurde erstmals 1979 publiziert –, irritieren gelegentlich, sind aber bei einem derartigen Unternehmen in Kauf zu nehmen.

Wien Ulrich H. J. Körtner

[1] J. B. Brantschen, Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie. Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs (ÖBFZPhTh 9), Freiburg / Schweiz 1974.

Heterodoxy in Early Modern Science and Religion, hg. v. John Brooke / Ian Maclean. – Oxford: Oxford University Press 2005. (XXI) 373 S., geb. £ 65.00 ISBN: 0–19–926897–5

Die Persönlichkeit des Menschen prägt jedes Lebens- und Forschungsgebiet. Dies zeigt sich auch in der Geschichte der sich mit der Natur befassenden Wissenschaften, die im englischen Sprachraum unter ‚history of science' firmiert. Aufschlußreich für den Kirchen- und Theologiehistoriker wird diese Wissenschaftsgeschichte dann, wenn es um die Frage nach dem Verhältnis der Naturforscher vergangener Jh.e zu Religion und Theologie geht, erst recht ab dem Zeitpunkt, als sich zu Beginn der Neuzeit die Naturwissenschaften im Rahmen einer ‚Wissenschaftsrevolution' herauszubilden und zu

verselbständigen begannen, wobei mehr oder minder Konflikte mit den Deutungsansprüchen der Theologien der sich voneinander abgrenzenden Konfessionen nicht ausblieben. Wie standen die neuen Wissenschaftsprotagonisten zu religiösen Fragen, war ihre Forschung hierin involviert, und stimmte ihre persönliche Glaubenssicht mit der ihrer Konfession überein? Diesen Fragen stellt sich die 2005 erschienene anglophone Publikation einer Seminarreihe am All Souls College, Oxford.

Der Sammelband vereint insgesamt 12 Beiträge von Wissenschaftlern aus Großbritannien, den Niederlanden und Kanada. In einer instruktiven „Einleitung" (X–XXI) informiert Ian Maclean über die verschiedenen Bedeutungsschattierungen des Begriffs ‚heterodox' sowohl im Bereich der Naturwissenschaften, z. B. der Medizin (XVI, vgl. 18), als auch in der Theologie. Aufgenommen wurden solche Denker der Frühen Neuzeit – die von ungefähr 1500 bis 1800 angesetzt wird –, deren Werk sowohl naturwissenschaftliche bzw. naturphilosophische und religiöse Fragen berührt, und die zu ihrer Zeit entweder auf dem einen oder anderen Gebiet oder auf beiden als heterodox qualifiziert wurden (X) – wobei bei der Bestimmung der Orthodoxie bzw. der Heterodoxie immer die jeweilige Perspektive zu beachten ist, aus der eine solche Qualifizierung erfolgte (147, 324). Während in der älteren Forschung der Gegensatz zwischen dem Anspruch der Theologie und den Gedankengebäuden der Naturwissenschaftler als Kampf zwischen Vorurteil und Vernunft gesehen wurde, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten seit Mitte der 30er Jahre der Schwerpunkt auf deren religiöse Motivation verlagert, und wie sich diese auf ihre wissenschaftlichen Projekte auswirkte (XI f.).

In „Heterodoxie in der Naturphilosophie und der Medizin: Pietro Pomponazzi, Guglielmo Gratarolo, Girolamo Cardano" (1–29) eröffnet Ian Maclean den darstellenden Teil mit einer ausführlicheren Skizze des Verhältnisses zwischen Theologie und Medizin seit Albert dem Großen († 1280). Es folgt eine Darstellung der beiden von der Inquisition belangten katholischen Medizinprofessoren Pomponazzi (1462–1525) und Cardano (1501–76), die ihre (teils heterodoxen) Überzeugungen in der Theologie und der Naturphilosophie verschiedenen Bereichen zugehörig erachteten, während für den vom Katholizismus zum Calvinismus konvertierten Gratarolo (1516–68) persönliche Frömmigkeit als Vorbedingung einer rechten Neugier im Bereich der Natur eine Brücke zwischen den beiden Disziplinen bildete.

David Wooton erklärt in „John Donnes Religion der Liebe" (31–58) die unkonventionelle Theologie des anglikanischen Geistlichen und Dichters Donne (1572–1631) mit seiner Nähe zur ‚Familie der Liebe', wenn er auch ‚orthodoxer' als die meisten Familisten gewesen sei.

In „‚Der schönste und niederträchtigste Geist, den ich gekannt habe': Wissenschaft und Religion in den Schriften von Giulio Cesare Vanini, 1585–1619" (59–79) – das Zitat stammt aus einem nach dessen Hinrichtung verfassten Brief Guillaume de Catels (66) – zeigt Nicholas S. Davidson, wie der apostasierte katholische Priester Vanini es verstand, seine atheistische Gesinnung, die die Natur mit Gott identifizierte, in oberflächlich orthodoxen Büchern durch kreatives Ausschreiben zeitgenössischer Literatur subversiv wirken zu lassen.

Christoph Lüthy beschäftigt sich in seinem zum Verständnis der Zeit zentralen Beitrag „Die Konfessionalisierung der Physik: Häresien, Tatsachen und die Wehen der Wissenschaftsrepublik" (81–114) mit dem mühsamen Werden dieser virtuellen ‚Republik', die, wie er anhand ihres ‚Sekretärs' Marin Mersenne (1588–1648) zeigt (81–83), erst lernen musste, nationale und konfessionelle Grenzen zu übersteigen. Gerade die Beschränkung, auch durch Zensur, auf die Publikation der Ergebnisse experimenteller Forschung unter Verzicht auf philosophische und theologische Deutung sei zum Anfang der modernen Wissenschaft geworden.

William E. Carroll legt in „Galileo Galilei und der Mythos der Heterodoxie" (115–144) dar, wie Galilei (1564–1642) – entgegen dem weitverbreiteten Mythos des Kämpfers für die freie Wissenschaft und gegen den Aristotelismus – zeitlebens durch das aristotelische Wissenschaftsideal und traditionelle katholische Bibelexegese geprägt gewesen war.

In „Kopernikanismus, Jansenismus und Remonstrantismus in den Niederlanden des 17. Jhh.s" (145–168) zeigt Tabitta van Nouhuys anhand von zwei Repräsentanten aus der Republik der Vereinigten Niederlande – dem remonstrantismusnahen Philip van Lansbergen (1561–1632) und dem Calvinisten Gijsbert Voet (1589–1676) – und von zwei aus den katholischen spanischen Niederlanden – dem ‚orthodoxen' Katholiken Godefridus Wendelinus (1580–1667) und dem Jansenisten Libertus Fromondus (1587–1653) –, dass weder Katholiken noch Protestanten sonderlich besorgt um den Kopernikanismus waren, er aber in religiösen Disputen als zusätzliche Waffe zum Anschwärzen des Gegners benutzt wurde.

In „Wann wurde Pierre Gassendi ein Libertin?" (169–192) kommt Margaret J. Oser zum Ergebnis, dass in den Schriften des katholischen Priesters und Wissenschaftlers Gassendi (1592–1655) kein Hinweis darauf gefunden werden kann, dass er wegen seines Antiaristotelismus und seines späteren epikureischen Projekts ein klandestiner Freidenker gewesen sei und seinen Glauben nur vorgetäuscht habe; die Interpreten des 20. Jh.s hätten vielmehr wichtige Teile seiner Schriften entweder ignoriert oder falsch gelesen.

Cees Leijenhorst erklärt in „Hobbes, Häresie und Körperliche Gottheit" (193–222), wie Thomas Hobbes (1588–1679) aus seinem Häresiebegriff die Lehre ableitete, dass Vernunft und Glaube unter allen Umständen getrennt gehalten werden müssten, was für seine These von der körperlichen Natur Gottes von Bedeutung war. Wenn er auch seine Zeitgenossen, die seine Philosophie als gefährlichen Materialismus betrachteten, von seiner Orthodoxie nicht überzeugen konnte, so argumentierte er doch innerhalb seines Systems konsequent.

Stephen D. Snobelen weist in „‚Der wahre Rahmen der Natur': Isaac Newton, Häresie und die Reformation der Naturphilosophie" (223–262) auf, wie Newton (1643–1727) zwei Projekte verfolgte, eine Reformation in der Naturphilosophie und eine in der Religion, da er das Ideal für seine Zeit in einer vereinigten Philosophie sah, die das ‚Buch der Natur' und das ‚Buch der Schrift' umfasste. Bedingt durch seine Auffassung, dass erst nach mindestens 200 Jahren nach ihm die Zeit für seine religiöse Reformation reif sein würde, riskierte er lediglich, im ‚Allgemeinen Scholium' einen Spalt weit den Blick auf diese freizugeben.

In „Die heterodoxe Karriere von Nicolas Fatio de Duillier" (263–296) schildert Scott Mandelbrote die Auswirkungen der Verbindungen Fatio de Duilliers (1664–1753), eines im Bereich der Schwerkraft forschenden Mathematikers und Naturphilosophen, zum religiösen Enthusiasmus der Französischen Propheten.

In „‚Ihn als ihren Sohn beanspruchend': William Stukeley, Isaac Newton und die Archäologie der Trinität" (297–318) beschreibt David Boyd Haycock, wie der anglikanische Geistliche Stukeley (1687–1765), indem er in der Archäologie einen Beweis für die Trinität gegen den Deismus suchte und Newton, „den", wie er in dessen Biographie schrieb, „die Kirche von England gänzlich als ihren Sohn beansprucht" (302), gegen Anklagen der Heterodoxie verteidigte, in gerade die Theorien verfiel, die er hatte widerlegen wollen.

Abschließend zeigt John Brooke in „Die Naturphilosophie mit dem Christentum verbindend: Der Fall Joseph Priestley" (319–336) – ersterer Halbsatz ist ein Zitat aus einem Brief Priestleys (1733–1804) vom 3. April 1800 aus den USA (336) –, wie für diesen eigenwilligen unitarischen Theologen und Naturforscher wissenschaftlicher Fortschritt ein Movens für sozialen und religiösen Fortschritt war. Er sei ein Beispiel dafür, wie Säkularisierung gerade auch aus der Verschmelzung und nicht der Trennung wissenschaftlicher und religiöser Belange erwachsen könne. Hiermit schließt sich der Reigen der Wissenschaftlerporträts.

Ein weiteres Betätigungsfeld für den Theologiehistoriker, das im vorliegenden Bd nur beiläufig gestreift wird, ist die Frage, inwieweit naturwissenschaftliche Entdeckungen glaubensstärkend wirkten. Einer, der seine erdgeschichtlichen Einsichten mit der katholischen Erbsündenlehre verband, war Niels Stensen (1638–86), zu dem 2006 in Philadelphia im Rahmen des Jahrestreffens der ‚Geological Society of America' auf dem Symposium der Sektion Geologiegeschichte Stensenforscher aus sieben Nationen referierten (Band im Druck). Fragestellungen wissenschaftsbiographischer bzw. -historischer Natur sind traditionell insbesondere in der angloamerikanischen Welt beheimatet. Ein aktuelles Beispiel ist seit 2006 das ‚Faraday Institute for Science and Religion' am St Edmund's College der Universität Cambridge, benannt nach dem Chemiker und Physiker Michael Faraday (1791–1867) (zu ihm vgl. 324), der einen tief religiösen Glauben mit einer steilen Karriere verband und es verstand, die neuesten Entdeckungen durch öffentliche Vorträge an der Londoner ‚Royal Institution' einem breiten Publikum zu vermitteln. Weitere Aufschlüsse zum Problemfeld des besprochenen Bdes werden auch von dem von Hubert Wolf geleiteten DFG-Projekt ‚Römische Inquisition und Indexkongregation in der Neuzeit' an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster zu erwarten sein (zum Index librorum prohibitorum vgl., als Ergänzung zum Eintrag im Register, insbesondere 14, 20 f., 59, 101, 139 f., 167 f.).

Kurzum, der Bd „Heterodoxie in Frühneuzeitlicher Wissenschaft und Religion" vereint ein faszinierendes, bisherige Forschungsmeinungen korrigierendes und auch vom durchgehend pointierten Stil seiner Beiträge her höchst lesenswertes Kaleidoskop von Männern der frühneuzeitlichen virtuellen ‚Wissenschaftsrepublik'. Er stellt eine wesentliche Bereicherung der Kirchen- und Theologiegeschichte der Frühen Neuzeit dar. Wissenschaftliche Kurzporträts der Autoren (VII–IX) und ein vorbildlich aufgeschlüsseltes und vom Druckbild der Orientierung des Lesers entgegenkommendes Personen- und Sachregister (337– 373) runden den Bd ab.

Paderborn Frank Sobiech

Di Pilato, Vincenzo: **All'incontro con Dio** in dialogo con la teologia di Hans Waldenfels. – Rom: Città Nuova 2006. 450 S., € 28 ISBN 88–311–3363–2

Wie in einem Sammelbecken sind im umfangreichen Werk des Bonner Fundamentaltheologen Hans Waldenfels die Hauptströme der nachkonziliaren Theologie zusammengelaufen. Seine vielfach aufgelegte und übersetzte „Kontextuelle Fundamentaltheologie" (1985) kann von daher als Sammelwerk im besten Sinne des Wortes bezeichnet werden. Indem er programmatisch den Text der Offenbarung nicht ohne seinen Kontext lesen wollte, kanalisierte Waldenfels das Material schon im Blick auf das Problem, das heute die Theologie

fast am meisten beschäftigt: den Pluralismus der Weltanschauungen und Religionen und insbesondere das Verhältnis Christentum / nichtchristliche Religionen. Durch seine biographisch fundierte Auseinandersetzung mit dem Buddhismus (Absolutes Nichts, 1976) gewannen seine zahlreichen Beiträge zu diesem Grundproblem des Glaubens in der Moderne ihr besonderes Profil.

Nun hat sich der junge italienische Priester und Theologe Di Pilato in seiner von Piero Coda an der Lateran-Univ. betreuten Diss. der über 400 Veröffentlichungen von Waldenfels angenommen, dabei unterstützt von seinem Freund Prof. Vito di Chico, der ihm als ein Liebhaber deutscher Sprache und Kultur den Zugang zur fremden Welt deutscher akademischer Sprache erschloss. D.s Arbeit erlaubt eine Antwort auf die Frage, ob sich die deutsche Theologie der Epoche nach dem Konzil, die in Waldenfels einen repräsentativen Vertreter gefunden hat – Pannenberg, von Balthasar, Rahner sind bei ihm stets präsent – in einem späteren, im Hinblick auf die Pluralismus-Problematik verschärften Zeit bewährt, und die Antwort ist eindeutig ein Ja. Es bewährt sich ja schon Waldenfels „elliptische Methode", den Anspruch der christlichen Offenbarung dem Kontext ungeschützt auszusetzen und zugleich diesen Kontext einer zunehmend nachchristlicher werdenden Zeit mit den Augen des Glaubens zu lesen. Das Programm dieses Gaudium et spes und Dei Verbum verpflichteten Denkens kann auch im gar nicht mehr monolithisch christlichen Italien des 21. Jh.s weitergeführt werden, wie der Autor zeigt.

Sein Anliegen ist jedoch zunächst die Rekonstruktion des weitgefächerten Waldenfelsschen Schaffens. Er schlüsselt dessen Ansatz als eine theologische Wahrnehmungslehre auf, die, inspiriert durch von Balthasar, dazu befähigt, auch in der religiösen Erfahrung des Anderen und des Fremden eine authentische Beziehung zu Gott aufzufinden. Die Wahrnehmung des Fremden wirkt auf das christliche Selbstverständnis zurück. Waldenfels hat über der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus eine kenotische Christologie und Theologie wieder entdeckt bzw. ganz neu entwickelt. Gottes Offenbarung ist nicht Affirmation, die andere religiöse Affirmationen in die Grenzen weist oder gegen sich aufbringt, sondern Selbstentäußerung und eigentlich Verweigerung einer Mitteilung. Ihr Ort in der Welt ist das Dunkel, das Unverfügbare, das Fragwürdige und das Leiden. Die nichtchristlichen Religionen werden in diese Gestalt der Offenbarung hinein genommen, so, dass ihnen vom christlichen Glauben her etwas zugemutet wird, was ihnen als eigene Möglichkeit vielleicht verschlossen ist: Selbstüberschreitung auf das letzte Geheimnis hin, ein Verstummen gerade auch in der eigenen Gewissheit. Im Ergebnis erinnert manches an Gianni Vattimos Programm der postmetaphysischen Schwächung Gottes, das dieser von Heidegger her entwickelt (Glauben-Philosophieren, 1997), und diese Übereinstimmung beweist noch einmal, wie sehr Waldenfels' Theologie heute an der Zeit ist. Doch überzeugt D. mit dem Nachweis, dass der Kenosis-Gedanke bei Waldenfels aus der Mitte des Glaubens herauswächst und biblisch begründet ist. Es ist das unbedingte Festhalten an der Einzigkeit und Einzigartigkeit des christlichen Glaubens zusammen mit der Anerkennung der Wahrheit ‚extra muros', die bei Waldenfels gedacht ist, und dies ist seine originelle theologische Leistung. Sie gelangt nicht und will nicht gelangen zu einer abschließenden Lösung des Problems Christentum-Religionen, sie weist aber einen theologisch gangbaren Weg jenseits vom fruchtlosen Abtausch von Absolutheitsansprüchen. Nicht der geringste Wert von Waldenfels' Ansatz, wie er hier meisterlich vorgeführt wird, ist es, vereinfachende Konstruktionen à la Pluralistische Theologie der Religionen gar nicht erst in Betracht zu ziehen.

Kritik am Ansatz von Waldenfels wird in diesem Buch nicht von einer anderen Position her geäußert, sondern im Weiterdenken seiner Gedanken selbst. Der Gott der Kenosis und des Verstummens kann leicht im Dunkel des ewig Ungewissen entschwinden. Sucht man nach den Spuren seiner Selbstentäußerung, kann leicht alles und jedes als Hinweis angeführt werden; der Gottesbegriff steht in der Gefahr der Auflösung, der Verdüsterung. Die Dialektik der Negation schlägt auf Gott zurück. Doch nicht nur im Dunkel, auch in der Abstraktion kann Gott verloren gehen. Der italienische Autor sieht deswegen die Entwicklungsperspektiven in Richtung auf einen wirklich konkreten Dialogs mit anderen Religionen, in dem konkrete Menschen konkrete Inhalte bearbeiten und nicht zu schnell auf die Metaebene eines ungreifbaren Gottesgedankens ausweichen.

In diesem lebendigen Dialog, für den die Theologie von Waldenfels allerdings die Grundlage sein kann, ist mit D. erheblich deutlicher vom christlichen Gott und seiner Wahrheit zu reden als dies bei Waldenfels in den Blick kommt. Eine junge christliche Generation, für die der junge italienische Autor womöglich steht, hat das dunkle Tal der Kenosis durchschritten, und es leuchtet wieder stärker das Licht der Auferstehung. Die theologischen Instrumente sind gesichert, die Wahrnehmung ist geschärft, aber der Kontext hat sich wiederum verändert, und neue Begegnungen stehen an. D.s Werk, das eine deutsche Übersetzung sicher verdient, hat die Brücke zwischen den Generationen geschlagen.

Dortmund Thomas Ruster

Kirchengeschichte / Patrologie

Althoff, Gerd: **Die Macht der Rituale**. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. – Darmstadt: WBG 2003. 256 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–89678–473–0

Entgegen der langen und tief sitzenden Abneigung der historischen Forschung gegen Ritual und Zeremoniell haben sich in den vergangenen Jahrzehnten auf internationaler Ebene verschiedene Disziplinen auf vielfältige Weise mit mittelalterlichen Ritualen beschäftigt. Der Münsteraner Mediävist Gerd Althoff arbeitet seit langem über Kommunikationsformen und Herrschaftsstrukturen im Mittelalter. Er darf als einer der wesentlichen Inspiratoren und Initiatoren des Münsteraner SFB 496 „Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution" gelten. In diesem institutionellen Rahmen entstand das vorliegende Bändchen, das erkennbar von dem damit gegebenen Forschungs- und Diskussionsumfeld profitiert.

Ausgehend von den (keineswegs festliegenden) Begriffen Macht und Ritual vertritt Althoff seine Grundthese, dass „autoritative" Macht im Mittelalter wesentlich durch Rituale ausgeübt wurde. Rituale waren nicht nur Herrschaftsrepräsentation, Demonstration von Macht (und Ohnmacht), sondern bedeuteten Übernahme von Verpflichtungen, Anerkennung von Rechten, Darstellung von Beziehungen. Sie erzeugten Vertrauen, schafften Verfahrenssicherheit für die Gegenwart, begründeten aber auch die Erwartung kalkulierbaren Verhaltens für die Zukunft. Mittelalterliche Machtausübung realisierte sich in weitem Maße in Abhängigkeit vom Konsens der Helfer, der durch Beratung erzeugt wurde. Konsensherstellung war sowohl für die Machtausübung als auch für die Durchführung von Ritualen wesentliche Voraussetzung. Beratung bedeutete regelmäßige persönliche Treffen. Diese schufen ihrerseits vielfältige Notwendigkeiten, Rangordnungen und Verhältnisse symbolisch zum Ausdruck zu bringen, sie anzuerkennen und so zu stabilisieren. Rituale spielten sich deswegen vorwiegend im öffentlichen Raum ab, im Rahmen zyklisch wiederkehrender Feste und Feiern etwa, oder an den auf rascher Folge stattfindenden Hoftagen.

Seinen Grundannahmen, dass nämlich mit der Möglichkeit bewusster und reflektierter Planung, Gestaltung und Durchführung der politischen Rituale im Mittelalter zu rechnen ist und dass in neuen Konstellationen durch Abwandlungen und Veränderungen neuer Sinn erzeugt wurde, stellt A. drei Leitfragen zur Seite: 1. Welche Sinngehalte ritueller Akte lassen sich aus dem Kontext und dem Vergleich mit Parallelfällen eruieren? 2. Welche Leistung erbrachte diese Art der Kommunikation, bei der ein Zwang zum Mitmachen ausging, für die Aufrechterhaltung von Ordnung oder die Stabilisierung von Herrschaft? Und 3. wie wurden Rituale modifiziert und korrigiert, welche Veränderungen in den Beziehungen der Kommunikationspartner verursachten diesen Wandel und welche weiteren Faktoren beeinflussten die Verwendung der Rituale?

Die Erforschung der „Grammatik und Semantik der Ritualsprache" begegnet freilich grundlegenden Schwierigkeiten. Klar ist, dass es kollektive Vorstellungen über rituelles Verhalten und die dabei einzuhaltenden Regeln geben musste, wenn diese Rituale Leistungen erbringen sollten. Diese „Spielregeln" finden sich jedoch nirgendwo schriftlich fixiert. Dazu kommt die prinzipielle Mehrdeutigkeit von Ritualen, zumal, wenn man diese mit A. als „Ketten von Handlungen, Gesten und auch Worten" versteht, die „Mustern verpflichtet sind, sie wiederholen und so einen Wiedererkennungseffekt erzielen". Waren einzelne Handlungen an sich schon mehrdeutig (etwa im affirmativen oder appellativen Sinne), so in verstärktem Maße Ketten von Handlungen, „mit denen durchaus mehrere und auch divergierende Aussagen gemacht werden können". Für den Forscher stellt sich die Aufgabe, aus der Ferne des nicht teilnehmenden und nicht entsprechend vorgeprägten Beobachters die Kompetenz zur Deutung mittelalterlicher Kommunikationskultur zu erlernen. Dass dies durch die üblichen Probleme der Perspektivität der Berichte und Beschreibungen, auf die sich die Forschung stützen muss, zusätzlich erschwert wird, braucht kaum eigens betont zu werden. Von daher bietet A. mit gutem Grund auch nur „Lösungsversuche" an und demonstriert diese am empirischen Material. Begegnungs-, Begrüßungs- und Huldigungsrituale werden ebenso wie Entmachtungs- und Unterwerfungsrituale thematisiert. Dabei bietet A. eine Fülle interessanter Beobachtungen. So etwa, dass die seit dem 10. Jh. verbreitete, dem damals intensiv vertretenen Herrscherideal (misericordia, clementia etc.) entsprechende rituelle Selbstdemütigung der Könige seit dem Vorfall von Canossa ein ziemlich abruptes Ende fand.

Der kirchliche und religiöse Bezug der von A. thematisierten Fragen liegt auf der Hand. Nicht nur die Entlehnung des später säkularisierten Begriffs „Ritual", der ursprünglich im Bereich von Religion und Kult verwendet wurde, weist darauf hin. Autoritative Macht wurde oft sakral legitimiert. Die Kirche des Mittelalters wurde als Helferin des Königs durch Einholung ihres Konsenses an der Machtausübung beteiligt, wurde dafür belohnt und privilegiert. Ab dem 12. Jh. lassen sich vermehrt schriftliche Fixierungen und Anweisungen für öffentliche Akte ritueller Kommunikation nachweisen; dabei ist zu beobachten, dass überall dort, wo die Kirche bei der Planung oder Durchführung solcher Akte eine entscheidende Rolle spielte (Weihen, Krönungen, Adventus des Herrschers in Rom), die Tendenz zu schriftlicher Fixierung vorherrschte. Die „Machart" zahlreicher ritu-

eller Praktiken im Bereich von Herrschaft ist deutlich von rituellen Elementen christlicher Bußpraxis geprägt; hier kam es offenbar zu vielfältigen Übernahmen, Analogiebildungen und Transfers. Aber selbst manche „Leseversuche" A.s machen (unbewusst?) Anleihen bei der Sakramententheologie, zumindest gibt es parallele Überlegungen. Möglicherweise würde eine Analyse mittelalterlicher Sakramententheologie(n) Entscheidendes zu der von A. reklamierten „Entschlüsselungskompetenz" mittelalterlicher Rituale beitragen können.

Zu wünschen bleibt, dass die Ritualforschung auch für die „klassischen" Felder der Kirchen- und Theologiegeschichte inspirierend wirkt. Dabei wäre den Ritualen binnenkirchlicher Machtausübung nachzugehen, etwa indem die päpstlichen Konsistorien, aber auch die Konzilien und Synoden in Entsprechung zu den Hoftagen analysiert würden. Von den mittelalterlichen „Reichssynoden" her ergibt sich ohnehin eine gemeinsame Reibefläche. Andererseits scheint die Beobachtung, dass im kirchlichen Rahmen das juristische Denken im Sinne von schriftlicher Fixierung (etwa von Konzilsbeschlüssen) sehr viel stärker ausgeprägt war als deren rituelle Einholung, auf komplexere Zusammenhänge hinzuweisen.

Würzburg Dominik Burkard

Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. – Münster: Aschendorff 2007. 797 S., geb. € 24,80 ISBN: 3–402–00215–9 / 978–3–402–00215–5

Der Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt oder auch die Frage nach der Beziehung bzw. der Abhängigkeit von Politik und Religion ist seit jeher en vogue. Spätestens mit dem Auftreten des islamistischen Fundamentalismus und dessen terroristischen Aktionen jedoch steht dieses Thema noch für Jahre ganz oben auf der Agenda der politisch Verantwortlichen, der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und der Diskussion in der Gesellschaft. „9/11" hat es aller Welt vor Augen geführt, dass sich die Welt(gesellschaft) längst verändert hatte, bevor man es an diesem Tag realisierte. Die Reaktion der betroffenen Weltmacht, der „war on terrorism" hat seitdem die internationale Gemeinschaft in Atem gehalten – und wird dies noch lange tun. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage nach dem Wesen des Islam: Politische Religion oder religiöse Politik? Wie intensiv sind Islam und Politik miteinander verflochten? Ist der Islam eine (friedliebende) Religion, die nur politisch missbraucht wurde und wird? Ist der Islam mit den Werten wie Demokratie, Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, Parlamentarismus vereinbar? Seit 2001 wird der Buchmarkt von entsprechender Literatur überschwemmt, wobei man den Eindruck gewinnen kann, dass das Jahre vorher erschienene Buch vom „Clash of civilization" von Samuel Huntington geradezu zu einem prophetischen Werk stilisiert wurde (was es de facto nicht ist). Auch das Buch „Das Ende der Geschichte" des amerikanischen Politikwissenschaftlers Francis Fukuyama, so kann man eindeutig feststellen, stößt mit seinen Thesen an seine Grenzen. Aber was haben diese Ausführungen mit dem neuesten Werk des Münsteraner Kirchenhistorikers Arnold Angenendt zu tun?

A. stellt sich vor dem eben geschilderten weltpolitischen Hintergrund der Herausforderung, das historische Sündenregister katholischer Christen bzw. der Kirche zu untersuchen. Er reagiert damit auf die absurden Thesen des Berliner Philosophen Herbert Schnädelbach (die der Rez. dem Leser an dieser Stelle ersparen will), die letztlich in einer Forderung nach einer Abschaffung des Christentums münden, weil dieses ebenfalls unerträgliches Leid über die Menschheit gebracht habe, und der Überlegung von Jürgen Habermas auf der anderen Seite, der eine „rettende Übersetzung" des Christentums auch für die „religiös Unmusikalischen" anmahnt. Wer die bisherigen Publikationen A.s kennt – zu den letzten größeren gehören „Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900" (1990), „Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart" (1994) und „Geschichte der Religiosität im Mittelalter (2000^2)" – weiß, dass er nicht nur aus einem profunden kirchenhistorischem Fachwissen jahrzehntelanger Forschung schöpft, sondern auch die Ergebnisse anderer wissenschaftlicher Disziplinen mit einfließen lässt. A. geht vorbehaltlos an die Frage, was haben katholische Christen und die Kirche als Institution Menschen in der Geschichte angetan. Und hierbei geht es ihm nicht um eine Aufrechnung mit jenen Ereignissen, deren Zeitzeugen wir heute sind. Es geht ihm auch nicht um ein einseitiges Schuldanerkenntnis – es geht ihm schlicht um die historische Wahrheit. Dort, wo es zu Verfehlungen gekommen ist, werden sie ohne Wenn und Aber anerkannt, dort wo die von manchem Zeitgenossen erhobenen Vorwürfe an die Kirche nicht haltbar sind, werden sie im jeweiligen historischen Kontext erklärt und zurückgewiesen. Gewalt hat es auch im Namen des Katholizismus bzw. des Christentums gegeben. Aber dies ist nie Inhalt und Auftrag des im Neuen Testament überlieferten Willens Jesu gewesen, sondern – im Gegenteil – die Nächsten- und Feindesliebe. Die Auslegung der Bibel war und ist ein Kind der jeweiligen Zeit – immer versehen mit der Gefahr der Missinterpretation, was A. übrigens sehr schön am Ende seines Buches (592) mit den drei neutestamentlichen Schwertworten darlegt (Mt 10,34; Hebr 4,12; Mt 26,52).

Der Autor gliedert sein neuestes Werk in fünf Abschnitte: 1. Toleranz und Gewalt als menschliche Erstaufgabe, 2. Gottesrechte und Menschenrechte, 3. Religionstoleranz und Religionsgewalt, 4. Heiliger Krieg und Heiliger Frieden, und 5. Christen und Juden. Der Vorteil dieser Gliederung ist, dass alle Kap. einander zwar ergänzen, jedoch auch isoliert gelesen werden können. Und bereits bei einer rein chronologischen Betrachtung der Kirchengeschichte im Kontext der Säkulargeschichte wird die kulturelle Leistung des Christentums für die Gesellschaft erkennbar – ob Antike, Mittelalter oder Neuzeit. Dass dies kein linearer Prozess war, ist allseits bekannt. Aber nehmen wir als einfaches Beispiel die Ehe: Das christliche Verständnis dieser besonderen Beziehung zwischen Mann und Frau hat die Stellung der Frau im sozialen Gefüge erheblich verbessert. Nicht mehr wurde die Frau verheiratet, sondern musste ihr Einverständnis erklären, ob sie heiraten will – oder nicht. Dass dies in der 2000-jährigen Geschichte des Christentums de facto nicht immer so war, dürfte ebenfalls communis opinio sein. Aber der Impetus, dass Mann und Frau als Eben- und Abbild Gottes gleiche Würde und logischerweise auch gleiche Rechte haben, ist für die antike Gesellschaft etwas unerhört Neues. Gleiches gilt auch auf einer anderen Ebene, nämlich auf jener der sozialen Stellung innerhalb einer Gesellschaft. Wenn alle Menschen Geschöpfe des einen und dreifaltigen Gottes waren und sie durch den Empfang der Taufe zu Kindern Gottes wurden, dann zählte der Kaiser oder König vor Gottes Angesicht nicht mehr als der Bettelmann auf der Straße, der Gebildete nicht mehr als der Unwissende, und der Freie nicht mehr als der Unfreie oder Sklave. Wie kann es also Krieg und Unfrieden zwischen den Kindern Gottes geben? Das Christentum hat hier also schon mentalitätsverändernd, will sagen: Frieden stiftend in die Gesellschaft(en) hineingewirkt. Man denke hier nur an die Gottesfriedensbewegung.

Gehaltvoll ist jedes Kap. des Buches. Vor dem aktuellen internationalen Kontext gewinnt aber jener Teil Bedeutung, der sich mit dem „Heiligen Krieg und Heiligen Frieden" befasst. So zum Beispiel die Frage, welche Konsequenzen der Missionsbefehl Jesu nach sich gezogen habe. Denken wir dabei alleine an die Vorgänge während der Eroberung (Latein-)Amerikas. Und wie reagierte die Kirche? Die Bulle Papst Paul III. von 1538 schaffte eindeutig Klarheit: „Deshalb entscheiden und erklären Wir [...], daß die vorgenannten Indianer und alle übrigen Völker, die den Christen erst später noch bekannt werden, auch wenn sie außerhalb des Glaubens leben, ihrer Freiheit und Verfügungsgewalt über ihre Güter nicht beraubt werden dürfen, daß sie im Gegenteil Freiheit und Besitz in rechtmäßiger Unangefochtenheit benutzen, erwerben und sich dessen erfreuen dürfen und daß sie nicht zu Sklaven gemacht werden dürfen; daß alles, was entgegen dem hier Gesagten geschehen mag, ungültig und nichtig ist; und daß die Indianer und die anderen Völker durch die Verkündigung des Wortes Gottes und das Beispiel eines guten Lebens zum Glauben an Christus eingeladen werden sollen." (467) Geht es deutlicher?

A. schreibt: „Jede Menschheitsmission wie ebenso jede Kulturexpansion haben das Problem zu bewältigen, wie weit sie Andere in ihrer jeweiligen Eigenheit behandeln, was sie im einzelnen respektieren oder aber eliminieren. Diese Problematik geht weit über die Religion hinaus [...] Tatsächlich zerstören die Menschenrechte nicht wenig in jenen Zonen und Populationen, in denen sie nicht originär heimisch sind. Aber welche Basis hätten wir sonst, die unterschiedlichen Zivilisationen und Religionen zu einem friedlichen Zusammenleben zu bringen? Dank des Christentums hat im Mittelalter Europa insoweit eine Einheit erhalten, daß es über eine gemeinsame religiöse und auch kulturelle Basis verfügt." (374 f.) Und man möchte hinzufügen: Bis heute. Bleiben wir noch einen kurzen Augenblick auf der Ebene Europas. Die Gründung der supranationalen Europäischen Gemeinschaften (EGKS, EWG und EAG) in den 1950er Jahren war es, die seither gemeinsam mit dem transatlantischem Bündnis – den Frieden in Europa erhalten hat (abgesehen vom Balkankonflikt, der außerhalb des EU-Gebietes lag). Zwar aus sicherheitspolitischen Erwägungen heraus initiiert, beruhen sie doch alle – bzw. die heutige Europäische Union – letztlich auf einem gleichen Wertefundament, dessen Wurzeln A. in seinem Buch beschreibt. Und erst die christlichen Wertvorstellungen vom Menschen, als Eben- und Abbild Gottes, haben dazu beigetragen, jenes Phänomen hervorzubringen, das unter dem Stichwort „Aufklärung" in die Geschichte eingegangen ist, in der die „Toleranz" eine entscheidende Rolle gespielt hat und heute noch spielt. Gerade in einer sich mehr und mehr globalisierenden Welt muss dieser Wert der Toleranz gegenüber dem Anderen zum Fundament der Beziehungen werden. Dazu trägt auch das neue Buch von Arnold Angenendt entscheidend bei.

A. folgert in seinem Epilog: „Die Religionen und Weltanschauungsgruppen haben aufeinander zu hören und müssen von einander lernen. Das Christentum wie der Islam lernten von der Antike; das mittelalterliche Christentum lernte vom Islam, der moderne Islam von der westlichen Welt, das moderne Judentum von der Aufklärung. Das muss keineswegs eine Selbstaufgabe bedeuten, ja kann zu neuer Selbstentdeckung führen. (591). Man mag dieser These

zustimmen oder nicht: Sicher ist nur, dass es in einer globalisierten Welt, in der die Gesellschaften, Kulturen und Religionen nicht nur enger zusammenrücken, sondern sich darüber hinaus in einer nie zuvor gekannten Weise miteinander vermischen, den Religionen eine besondere Bedeutung zukommt. Wenn Arnold Angenendt mit „Selbstentdeckung" „christliche Profilbildung" meint, ist dem zuzustimmen.

Das Buch „Toleranz und Gewalt" darf als weitere herausragende Untersuchung A.s angesehen werden. Sie ist im derzeitigen philosophischen, theologischen, ja auch politikwissenschaftlichen und soziologischen Diskurs zum Thema „Religion und Politik" ein wichtiger Baustein. Hier werden Grundlagen nicht nur für die fachwissenschaftliche Diskussion gelegt, sondern diese sind auch für das (gesellschafts-)politische Gespräch in der breiten Öffentlichkeit und in den Medien eine wichtige Basis. A.s Buch ist zu wünschen, dass es weite Verbreitung findet, v.a. jedoch, dass die gewichtigen Inhalte insbesondere auch in der breiten Öffentlichkeit rezipiert werden, um mit manchen Vorbehalten oder gar ideologischen Angriffen gegen das Christentum und seiner Rolle in der Vergangenheit aufzuräumen. Es wird deutlich, dass die Gegenwart sehr wohl aus der Vergangenheit der Kirchengeschichte lernen kann – und diese Aufgabe eines Historikers hat der Münsteraner Arnold Angenendt bravourös gemeistert.

Kissing Christoph Goldt

Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike, hg. v. Barbara Feichtinger / Helmut Seng. – München – Leipzig: K. G. Saur 2004. 212 S. (Beiträge zur Altertumskunde, 184), geb. € 88,00 ISBN: 978–359877736–3

Dieser Sammelband versammelt neben einer Einleitung von Barbara Feichtinger fünf deutschsprachige Beiträge und einen englischsprachigen Beitrag einer Tagung aus dem Jahr 2001, die im Rahmen des Forschungsprojektes „Imitatio Christi als Körperkonzept. Der leidende Körper als kulturelles Symbol und Kommunikationsmedium bei der Integration des Christentums in die spätantike Gesellschaft" veranstaltet wurde. Bei dem Forschungsprojekt handelt es sich um ein klassisch-philologisches Teilprojekt des SFB „Norm und Symbol".

Thematisch schlagen die Artikel einen breiten Bogen. Katharina Waldner beschäftigt sich mit der narrativen Technik der Körperdarstellung im *Martyrium Polycarpi* und der *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (29–74). Dabei geht es zunächst um die erzähltechnischen Mittel, mit denen die Leiden der Märtyrerinnen und Märtyrer dargestellt werden, und ferner um die historischen Bedingungen dieser Erzählweise. Waldners These lautet, dass die beiden Märtyrerberichte in „erzählerischer Form *evident* [...] machen, wie eine im Dialog mit der umgebenden Kultur erst im Entstehen begriffene spezifisch christliche Sicht der Welt sich im tödlichen Konflikt mit eben dieser Welt bewähren soll: Die Berichterstatter verwandeln die Schande des öffentlichen Spektakels in den Triumph der Wahrheit der christlichen Weltsicht" (32). – Ebenfalls mit der Märtyrerliteratur, hier am Beispiel der *Passio Montani et Lucii*, beschäftigt sich der Artikel von Timon Binder zu Kommunikationsstrategien der frühchristlichen Märtyrerliteratur (75–100). Binder widmet sich diesem Märtyrerbericht wegen seiner „betonten Darstellung des Körpers als eines wichtigen Kommunikationsmediums, über das Sinnbotschaften vermittelt werden können" (76). Der Körper diene dem Märtyrerbericht insofern als Kommunikationsmedium, als er zwischen dem christlichen Menschen und der heidnischen Welt vermittele. Der Körper könne von der heidnischen Welt angegriffen werden, gleichzeitig werde an ihm aber auch der Triumph Gottes vermittelt, da der Märtyrer nach christlicher Vorstellung körperlich auferstehe. – Alfred Breitenbach widmet sich Ambrosius von Mailand (101–150), der in frühen Lebensbeschreibungen und bis in moderne Darstellungen hinein häufig als sozial engagierter Bischof dargestellt werde. Anhand von Ambrosius' *Lukaskommentar* sowie seiner Schrift *De officiis* fragt Breitenbach nach Ambrosius' Krankenbetreuung und -fürsorge, die in den Lebensbeschreibungen nur selten Erwähnung finden. Dabei geht es auch um die Bedeutung, die Ambrosius dem (kranken) Körper beimisst. Breitenbach kommt zu dem Ergebnis, dass Kranke und Krankenfürsorge in beiden Schriften nur am Rande bedacht werden. Diese Tatsache könne über die beiden untersuchten Schriften hinaus auf Ambrosius' Theologie und seine sozialkaritative Tätigkeit verallgemeinert werden, so dass das „Bild vom engagierten Sozialbischof Ambrosius [...] zu überdenken [sei], zumindest was seine Sorge um die Kranken angeht" (144). – Stephen Lake behandelt Hieronymus' *77. Brief* (151–172), eine Grabrede für die aristokratische und karitativ engagierte Dame Fabiola. Ihre Sorge galt den Kranken, und wie genau sich diese Sorge gestaltete, wird in der neueren Forschung diskutiert. Hieronymus spricht im Hinblick auf Fabiolas Engagement von einem *nosokomeion*, was gemeinhin mit „Hospital" übersetzt wird. Das Wort *nosokomeion* begegnet in Hieronymus' Brief zum ersten Mal im lateinischen Westen, und auch im Griechischen ist dieser Begriff erst nach Hieronymus belegt, so dass sich die Frage stellt, was mit diesem *nosokomeion* eigentlich bezeichnet wird. Im römischen Osten bezeichnet *nosokomeion* ein Haus, in dem Kranke auch medizinische Versorgung erhalten haben. Da es aber keine präzisen Hinweise über die genaue Art des Engagements Fabiolas gibt, hält Lake den Schluss, Fabiola habe ein *nosokomeion* nach östlichem Vorbild gegründet, für voreilig. – Augustins Vorstellungen zu Körperlichkeit und Sexualität in seinen autobiographischen und moraltheoretischen Schriften widmet sich Therese Fuhrer (173–188). Die Ausführungen zu Augustins Auffassungen zu Körper, Krankheit und Schmerz sowie zu Sexualität und Ehe münden in die Darstellung von Augustins Gedanken zur Auferstehung des Leibes, einer Lehre, die mit dem platonischen Körperkonzept, von dem Augustinus geprägt sei, nur schwer zu vereinbaren sei; gleichwohl unternehme Augustinus den Versuch, die christliche Lehre mit dem platonischen Konzept zu kombinieren. – Abschließend geht Christoph Markschies den Vorstellungen von Körper und Körperlichkeit im antiken Mönchtum nach (189–212). Ausgehend von Hieronymus' *Vita Hilarionis* untersucht Markschies die Lebensgewohnheiten palästinensischer Einsiedler des vierten Jahrhunderts sowie die Motive der Asketen für ihre Lebensführung.

Das Vorwort zu diesem Sammelband hat sicher Recht, wenn es zum Ausdruck bringt, dass „Fragen des Körpers und der Körperlichkeit [...] zunehmend das Interesse der kulturwissenschaftlichen Forschung" finden (7). Insofern klingen Titel und Untertitel des Buches für jemanden, der im Rahmen des aktuellen Diskurses zu Fragen von Körper und Körperlichkeit auch an historischen Untersuchungen und hier speziell zu frühchristlichen Vorstellungen interessiert ist, sehr reizvoll. Erwartungsvoll greift man zum Buch und erwartet ein breites Spektrum zu Fragen der Körperlichkeit in der christlichen spätantiken Literatur. Beim Lesen des Vorworts wird diese Erwartung bereits auf den „leidenden Körper" eingegrenzt, der im Fokus des bereits erwähnten Forschungsprojektes stand. Der Leser findet in den Beiträgen sodann, wenn auch nicht immer neue, so doch anregende und gut zu lesende Darstellungen. Allerdings wird die Erwartung, *Aspekte der Körperlichkeit* kennen zu lernen, von den Beiträgen nicht immer erfüllt. Die narrative Technik von Körperdarstellungen etwa, die Beurteilung des sozialkaritativen Engagements von Bischof Ambrosius im Hinblick auf die Krankenfürsorge oder auch die Frage danach, was sich hinter einem *nosokomeion* verbirgt, haben nur bedingt mit Aspekten der Körperlichkeit oder gar Körperkonzepten zu tun.

Selm Christian Uhrig

Kröger, Bernward: **Der französische Exilklerus im Fürstbistum Münster (1794–1802)**. – Mainz: Philipp von Zabern 2005. (XII), 299 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, 203), geb. € 39,90 ISBN: 3–8053–3401–X

Die von Arnold Angenendt und Johannes Meier betreute kirchenhistorische Diss. hat sich zum Ziel gesetzt, eine umfassende Kollektivbiographie (12) des Klerus zu schreiben, der auf seiner Flucht vor dem revolutionären französischen Staat im Fürstbistum Münster Asyl fand. Quellengrundlage ist v.a. die von Peter Veddeler (Französische Emigranten in Westfalen, Münster 1989, 323–435) edierte *Liste des ecclésiastiques qui ont reçu l'hospitalité dans le ville et pays de Münster pendant les années 1794–1795*, die quellenkritisch untersucht und näher als Abschrift eines im Generalvikariat geführten alphabetischen Verzeichnisses jener Geistlichen bestimmt wird, die tatsächlich im Fürstbistum aufgenommen wurden (113–131). Sie entstand wohl in der Folge einer Anordnung Generalvikar Franz von Fürstenbergs vom 17. Juli 1794 und listet die Namen von 2089 Klerikern und 97 Nonnen auf, die sie nach Stand und Herkunft (Benefizienbesitz in der vorrevolutionären französischen Kirchenverfassung) sowie nach gegenwärtigem Aufenthaltsort möglichst vollständig zu verzeichnen sucht. Als weitere Quellen kommen besonders vereinzelt vorliegende autobiographische Zeugnisse und auch einige ungedruckte Materialien v.a. aus der Münsteraner Bistumsverwaltung hinzu (7 f.).

Als Hintergrund wird zunächst die Geschichte des Zerwürfnisses zwischen revolutionärem Staat und Kirche nachgezeichnet. Nicht schon die Abschaffung des Feudalsystems, die Säkularisierung des Kirchenbesitzes und die Abschaffung der Orden führten zu einer grundsätzlichen Entfremdung, wohl aber die Zivilkonstitution des Klerus vom 12. Juli 1790, die den Priester quasi zu einem öffentlichen staatlichen Beamten gemacht habe (20 f.) und die mit Erlass vom 27. November binnen zweier Monate von all jenen Geistlichen zu beschwören war, die ein Kirchenamt bekleideten (22–24), so dass die Hälfte des Klerus sein Amt verlor. Die sukzessive Einsetzung des konstitutionellen Klerus bildete nun den Auftakt der geistlichen Emigration; zwar wurde die Lage durch die 1791 erlassene Kultfreiheit entschärft, die kategorische Ablehnung der Revolution durch Papst Pius VI., die Spannungen zwischen *jureurs* und *réfractaires* und die immer deutlicher zu Tage tretende Interessenkoalition zwischen eidverweigerndem Klerus und Konterrevolution ließen diesen jedoch mehr und mehr unter den Verdacht der Verschwörung mit dem König und dem Ausland geraten. So wurde am 26. August 1791 der Eidgesetzgebung ein Deportationsgesetz

beigegeben. Die „kollektive Verratspsychose" (31) des Jahres 1792 führte im September 1792 dann zu einem massenweisen Exodus von ca. 30.000–40.000 Klerikern aus Frankreich; 1793 wurde für Rückkehrer die Todesstrafe festgelegt, während sich die Revolution radikalisierte und dechristianisierte. – Da der aufgeklärt-absolutistische Kölner Kurfürst und Münsteraner Fürstbischof Max Franz die Regierung in eigener Person in seinen Territorien wahrnehmen wollte, musste sich Franz von Fürstenberg als leitender Minister zurückziehen, blieb aber weiterhin Generalvikar im Bistum Münster und behielt die Oberaufsicht über das Erziehungswesen. Johann Gerhard von Druffel leitete die dortige Staatskanzlei. Zu einem drängenden Problem wurde die Aufnahme von Revolutionsflüchtlingen in größerer Zahl freilich erst nach der Schlacht von Fleurus vom 26. Juni 1794, die eine französische Besetzung der österreichischen Niederlande (mit Vertreibung der dorthin Emigrierten) und in den nächsten Monaten der linksrheinischen Gebiete mit sich brachte. Ein recht unpräzises fürstbischöfliches Reskript vom 17. Dezember 1792 für die Stadt Münster gelangte nun zunächst für das gesamte Hochstift zur Anwendung, nach welcher ehrenhaften Revolutionsflüchtlingen, die nicht dem Militär angehörten, Asyl gewährt werden konnte. Seit Sommer 1794 wuchsen nun Flüchtlingsstrom und Kriegssorgen. Der drohende Angriff der Franzosen führte Anfang 1795 zu einer Ausweisung der Emigranten, bis im April Preußen einen Separatfrieden mit Frankreich schloss, der um den Preis des Ausscheidens aus dem sich im Krieg befindlichen Reichsverband dem Hochstift einige Jahre des Friedens, freilich auch die Stationierung preußischer Schutztruppen unter General Blücher brachte; die Emigrantenströme konnten zurückkehren. Der Landesherr stand den Franzosen freilich skeptisch gegenüber. Er fürchtete eine Auflösung der traditionellen Gesellschaftsordnung: dieselben seien – so nach Ausweis der bei Veddeler edierten Dokumente – wollüstig, weichlich und irreligiös und übten einen schlechten Einfluss aus (60–63); sie seien nach Möglichkeit abzuweisen, doch überließ er die Praxis faktisch Druffel bzw. privaten Asylgebern.

Einen Spezialfall bildete die Aufnahme flüchtiger Kleriker. Diese emigrierten je nach Lage ihres Herkunftsbistums zunächst über den Landweg in die österreichischen Niederlande oder über Großbritannien, von wo aus sie dann häufig über Ostende ebenfalls dorthin einwanderten. Eine Brüsseler Kommission unter Vorsitz des Reimser Erzbischofs erteilte in staatlichem Auftrag ein Aufenthaltsrecht, während die kirchliche Approbation jeweils in den Diözesen erfolgte. Im Kölner Erzstift wurde beides über das Generalvikariat in Zusammenarbeit mit Exilbischöfen erteilt, wobei man seit Ende 1793 grundsätzlich geschworene Geistliche ablehnte. In Münster stellte die Ankunft von 28 deportierten französischen Geistlichen am 2. Mai 1793 den Generalvikar erstmals vor das Problem einer grundsätzlichen Regelung. Schließlich diente auch dort das Kölner kurfürstliche Edikt vom 4. Dezember als Leitlinie, freilich unter Ausschaltung der Mitwirkung französischer Bischöfe. Stattdessen wählte Fürstenberg selbst französische Priester (v. a. Claude-Joseph de Sagey, ehemals Generalvikar in Le Mans) zur Mitwirkung aus. Wie sehr in der Reichskirche die konstitutionellen Kleriker als negativ und gefährlich gewertet wurden, beweist die radikale Ablehnung von deren Aufnahme auch in Münster (86–89; 102 f.). Nur die „Confessores" sollten Asyl finden: Gerade in Fürstenbergs Augen war die Ablehnung des Bürgereides eine Sache des katholischen Glaubensbekenntnisses; sein Bischof, aber auch der Domherr Wilhelm von Spiegel, standen hingegen dem Exilklerus sehr viel kritischer gegenüber, sei der französische Klerus doch am Zustandekommen der gottlosen Revolution mit beteiligt gewesen.

Anhand der *liste des ecclésiastiques* lässt sich nun ein gewisses Profil des aufgenommenen Exilklerus erstellen. Ein Vergleich mit Untersuchungen über die Geistlichen von Amiens macht deutlich, dass eine kleine Zahl von geschworenen Klerikern die Münsteraner Aufnahmekontrollen dennoch passieren konnte. Ansonsten fanden sich im Exilklerus v. a. solche, die den Eid auf die Zivilkonstitution kategorisch abgelehnt hatten; die Gruppen, die mit Einschränkungen schworen oder erst später widerriefen, sind hingegen unterrepräsentiert (141). Diese glaubten wohl, wenigstens den im August 1792 abzulegenden Eid auf die Nation schwören und damit bleiben zu können: umgekehrt bedeutete dies, dass sich im Exilklerus gerade die Totalopposition gegen den revolutionären Staat konzentrierte. Geographisch lässt sich (nicht unbedingt überraschend) konstatieren: „Je mehr sich die Herkunftsgebiete des Exilklerus vom Nordosten Frankreichs in das Landesinnere auffächern, um so geringer ist die Zahl an Exilklerikern aus diesen Gebieten im westfälischen Exil." (150). Münster habe mit seinen 2100 Exilanten gut 4% des gesamten französischen Exilklerus, aber immerhin ein Viertel bis ein Fünftel derjenigen aus Nordfrankreich aufgenommen, auch wenn es als Ort des Exils erst mit der französischen Eroberung der österreichischen Niederlande attraktiv wurde. Nachdem Fürstenberg mit einer Weiterleitung eines Teils dieser Kleriker an seinen Bruder Franz Egon, Fürstbischof von Paderborn und Hildesheim, weitgehend gescheitert war, strebte er eine möglichst breite Verteilung innerhalb des Hochstifts an; dennoch fanden 95% im Oberstift und nur 4% im Niederstift Aufnahme, dabei konzentriert auf die größeren Städte. Deren finanzielle Möglichkeiten scheinen je nach Fluchtumständen und vorheriger Position stark unterschiedlich gewesen zu sein. Für deren Unterbringung ließ der Generalvikar Sammlungen durchführen, da Pfarrhäuser und Ordensniederlassungen vorher nur einen Teil der Flüchtlinge hatten aufnehmen können. Wichtigste Einnahmequellen für die Kleriker waren, neben kleineren Seelsorgsaufträgen und mitunter der Tätigkeit als Hauslehrer, Mess-Stipendien, was zu Konflikten mit dem Heimatklerus führen konnte. Donnerstags hatten Messe und Gebet für das aufnehmende Gastland persolviert zu werden. Altersschwache und kranke Geistliche sollten bevorzugt in der Stadt Münster aufgenommen werden; sie konnten z. T. im 1733 gegründeten Clemenshospital Aufnahme finden; weitere Priesterhospize bewilligte Max Franz 1794 in seinem Schloss Sassenberg, sowie in Münster (Kloster Verspoel). Als der Kurfürst einige Jahre später seine jährlichen Zuschüsse hierfür einstellte und gesammelte Spenden nicht vollen Ersatz liefern konnten, musste Fürstenberg freilich die Hospizplätze reduzieren. Die französischen Geistlichen hofften wohl durchgehend auf Rückkehr, Restitution und Neuerrichtung der alten Verhältnisse. Die Trennung von Staat und Kirche vom Februar 1795 hob faktisch die Zivilkonstitution auf; Ende 1796 und im August 1797 wurden die Gesetze gegen den verbannten Klerus größtenteils beseitigt. Der Staatsstreich vom 4. September 1797 ließ freilich noch einmal die Verordnungen gegen den eidverweigernden Klerus zur Anwendung kommen und stoppte eine erste Rückreisewelle. Erst ab 1799 eröffnete Napoleons Politik der „nationalen Wiederversöhnung" endgültig den Rückweg, gekrönt v. a. durch das Konkordat vom 15. Juli 1801, das freilich nun die völlige Neueinteilung der französischen Kirche und den päpstlich erzwungenen Rücktritt auch aller Exilbischöfe vorsah. Fast die Hälfte der so um den Lohn für ihre Überzeugungstreue gebrachten Prälaten lehnte die Demission deshalb ab. Auch für einen guten Teil der Pfarrer war der Rückweg nun verbaut, da die in der französischen Kirche geltenden Pfarrrechte vom Papst mit seiner Unterschrift weggefegt wurden.

Dem Vf. ist eine sorgfältige Auswertung der v. a. bei Veddeler gedruckten Akten gelungen, soweit sie sich auf das Hochstift Münster beziehen. Kleinere Desiderate, etwa die Benutzung des *Corpus Iuris Canonici* zu einer intensiveren Rekonstruktion der kirchenrechtlichen Vorgaben für den Umgang mit Asyl und Exilklerus, fallen dabei nicht ins Gewicht. Nicht ganz einleuchten will hingegen die sehr enge Eingrenzung der Fragestellung: Eine Gesamtdarstellung von Exil und Exilklerus in Westfalen oder in der Kölner Kirchenprovinz wäre durchaus wünschenswert gewesen (zumal bei Veddeler für Paderborn, Minden-Ravensbrück und Recklinghausen ebenfalls kleinere Emigrantenlisten vorliegen) und hätte die Bedeutung der Resultate noch einmal vertieft, ebenso die Beantwortung der vom Vf. auf S. 270 selbst als Forschungsdesiderate aufgeworfenen Fragen.

Münster Klaus Unterburger

Philosophie

Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit, hg. v. Albrecht Beutel / Volker Leppin / Udo Sträter. – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2006. 315 S. (AKTHG, 19), kt € 34,00 ISBN: 3–374–02396–7

Die Beiträge bieten eine Auswahl von Vorträgen des Arbeitskreises „Religion und Aufklärung" aus den Jahren 2003–2005. Der vorliegende Bd 19 setzt fort, was mit dem Bd „Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen „Umformung des Christlichen'" (AKThG 14) begonnen wurde.

Die Beiträge des vor fünf Jahren angestoßenen Projekts gelten als „Ausdruck einer inzwischen eingespielten fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen den Herausgebern und den anderen Mitgliedern des Arbeitskreises und dokumentieren die immer weiter voranschreitende Erarbeitung der vielgestaltigen Aufklärung", wollen aber „nicht mehr sein als ein Zwischenbericht", der dazu einlädt, „sich an dem alle Disziplinen der Theologie und ihre Nachbardisziplinen umgreifenden Gespräch über die theologische Aufklärung zu beteiligen". (Vorwort, 11) An dem Bd „Christentum im Übergang" sind 15 Autoren mit insgesamt 19 Beiträgen beteiligt, die in den Kapiteln „Übergänge", „Neologie", „Frömmigkeit", „Konfessionen" und „Kirchengeschichtsschreibung" gegliedert sind.

Unter der Rubrik „Übergänge" werden frühaufklärerische Phänomene und Fragestellungen erörtert. Im ersten Beitrag ('Lutherus gibt gut Teutsch'. Der Streit um Renatus Kortums Hiob-Kommentar von 1708 als Modell für die dynamische Relationalität von Pietismus, Orthodoxie und Aufklärung"; 15–31) erörtert *Jens Wolff* die theologische Kontroverse um eine von der Lutherbibel abweichende Übersetzungsentscheidung zu Hiob 19,27 („Ich weiß, daß mein Erlöser lebt"), eine Bibelstudie, die der Pfarrer und Exeget Kortum mit „Ich weiß, daß mein *Verteidiger* lebt" übersetzt. Seinem anonymen Kontrahenten wirft Kortum eine vorkritische Inanspruchnahme des Luthertextes und damit eine Immunisierung gegen die kritische Bibelauslegung vor. Kortums Exegese schien den Gegnern zur Entchristologisierung des Alten Testamentes beizutragen. Sein Bildungshintergrund (Franckeschüler) erweise die verbreitete Spezialistenmeinung, pietistische Exegese und historische Auslegung der Bibel seien schlichtweg Gegensätze, als unzutreffend. (29) Der Streit um Kortums Deutung wird als „ein Element des regional-binnenkonfessionellen Ausdifferenzierungsprozesses" verstanden. (30)

Hans-Martin Kirn „Gescheiterte oder unvollendete Reformation?" bietet „Anmerkungen zum frühaufklärererischen Kirchenverständnis in Pierre Bayles (1847–1706) ‚Dictionnaire Historique et Critique'" (33–49). Der Beitrag vermittelt theologiehistorische Einblicke in die für die Aufklärungsbewegung charakteristische Entkonfessionalisierung des reformatorisch-orthodoxen Kirchenbegriffs und die Neubewertung der Reformation, welche auch im Pietis-

mus Parallelen hat. Unter den zusammenhängenden Aspekten einer Entdogmatisierung, Politisierung und Spiritualisierung wird die bei dem reformierten Philosophen und Theologen Bayle beobachtbare und vom Geist eines erasmianisch-irenischen Humanismus beseelte Entkonfessionalisierungstendenz aufgezeigt und in ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutung erörtert. Auch auf das noch verschiedentlich kritisch-aversive Verhältnis Bayles zum Katholizismus und seiner ambivalenten Wahrnehmung des Judentums wird eingegangen.

Andreas Straßberger („Zwischen Predigtreform und Religionsapologetik"; 51–70) berichtet aus seinem regionalgeschichtlich-homiletischen Forschungsfeld über „Konzeption und Durchführung einer homiletischen Preisaufgabe von 1739" (Untertitel), für die der pensionierte ehedem kursächsische Diplomat Ernst Christoph Reichsgraf von Manteuffel eine goldene Medaille stiftete. Unter reformhomiletischem und religionsapologetischem Aspekt trug der Predigtwettbewerb neben anderer thematisch analoger Publizistik dazu bei, dass „das Problem der Totenauferstehung bzw. der Unsterblichkeit der Seele jene aufklärungstypische Popularität erlangte, wie sie für die Diskussion in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts signifikant ist." (70)

Im Umfeld von Pietismus und Frühaufklärung ist auch der Beitrag „Kirchenverständnis aus polizeiwissenschaftlicher Sicht" (71–83) von *Dirk Fleischer* über den Kameralisten J. H. G. von Justi (1717–1771) angesiedelt. Sein utilitaristisch auf Staatserhaltung orientiertes Verständnis der Kirche ist naturrechtlich (kollegialistisch) geprägt und zeigt, wie stark die Religionen in den aufgeklärten absolutistischen Staat eingebunden waren, so dass eine staatlich legitimierte theologische Theoriebildung nur in diesen Rahmenbedingungen möglich wurde, etwa durch den Hallenser Theologen Semler, der zwischen Privat- und öffentlicher Religion unterschied.

Die unter der Rubrik „Neologie" verorteten Beiträge sind überwiegend der Gestalt des bekannten einflussreichen Aufklärungstheologen Spalding und seinem Umkreis gewidmet und gewähren thematisch aspekthaft einen Einblick in die Neologieforschung. Zunächst berichtet *Christopher Spehr* über „Das Magdeburger Neologentreffen im Jahre 1770". Mit Quellen (Visitationsprotokollen) aus dem Kloster Berge bei Magdeburg wird das gelehrte Treffen in Ablauf und Bedeutung rekonstruiert. (87–102) Von Aufklärungsgegnern als „Neuerung" beargwöhnt, diente die Zusammenkunft, an der u. a. die Hofprediger Sack und Spalding, Abt Jerusalem und Semler teilnahmen, letztlich zur Festigung des aufklärungstheologischen Selbstverständnisses. Begriffsanalytische Klärungen, was Aufklärungsgegner unter Begriffen wie „Neuerer", „Neologen" u. ä. verstanden, gelten dem Vf. als „ein dringend zu behebender Mangel der Aufklärungsforschung" (102, A. 109). In den Beiträgen dieser Sparte werden wie auch sonst apologetisches Anliegen und Modernitätstendenz der Aufklärungstheologie aspekthaft deutlich. *Peter Opitz* widmet sich der Spaldingrezeption durch Lavater. Sein Beitrag „Der (unge)treue Schüler. Religiöse Selbstthematisierung bei Johann Joachim Spalding und Johann Caspar Lavater" (103–118) arbeitet die unterschiedlichen Phasen von Lavaters theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklung, die von Spalding beeinflusst war, heraus und betont die individuelle, durchaus eigengewichtige religiöse Bedeutung Lavaters, von der eine literaturgeschichtliche Interpretation nicht absehen könne, auch in ihrer Spezifik im literarischen Umfeld von „Sturm und Drang". Die Predigtpraxis der Aufklärungstheologen, bislang noch „ganz unzureichend erforscht" und vielfach nur in theoretischer Abstraktion rekonstruiert, durch weitere Analyse einzelner Predigten anschaulicher zu erfassen (120), ist *Albrecht Beutels* Forschungsanliegen. Sein Beitrag „Aufklärung des Geistes. Beobachtungen zu Spaldings Pfingstpredigt ‚Der Glaube an Jesum, als das Mittel der Seeligkeit'" (119–128) legt eine eindringende Einzelanalyse vor, die Einblick in die „Werkstatt neologischer Popularisierungsarbeit" gewährt, die mittels der Kanzelrede und entsprechender Literatur dem Modernisierungsprozess Rechnung tragen und zugleich „einem Prozeß fortschreitender Entkirchlichung der deutschen Aufklärung" wehren wollte. Eine durch weitere Forschungen mögliche Verallgemeinerung werde die epochale Bedeutung der Aufklärungspredigt noch konkreter als bisher erfassen helfen. Über die praktisch-moralische Funktion der Aufklärungspredigt orientieren „Anmerkungen zu Johann Joachim Spaldings ‚Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung'", wie sie *Christoph Bultmann* unter dem Titel „Was ist ein theologischer Klassiker" vorlegt. (129–149) Die neue kritische Werkausgabe zu Spalding und entsprechende Literatur zeige, wie seit einigen Jahren Spalding als ein bedeutender Exponent der lutherischen Theologie der Aufklärung in Deutschland in Szene gesetzt werde, im Diskurs auch mit A. Beutel (unter vergleichendem Einbezug englischer Aufklärer, so Fosters) wird der Frage nach der Wertigkeit der natürlichen Religion für das Christentum nachgegangen. Spaldings „Nutzbarkeit des Predigtamtes" sei zwar „kein Klassiker der Aufklärungshomiletik, sondern das Manifest einer Selbstkorrektur der lutherischen Theologie im Lichte des Konzepts der ‚natürlichen Religion'". (149) Sollte indes Spaldings Appell zu kritischer Reflexion bei Theologen als Impuls zu eigener Denkarbeit weiterhin ein aktuelles Potential entfalten, „dürfte es sich bei der Nutzbarkeit des Predigtamtes in der Tat um einen theologischen Klassiker handeln."(149) Mit „Enthusiasterey der Freundschaft" ist der Beitrag *Ulrich Dreesmanns* „Kirche und Freundschaftskultur am Beispiel Johann Joachim Spaldings" (151–159) betitelt. In Predigtpraxis und theologischen Schriftstellerei will Spalding im Horizont der zeitgenössischen Freundschaftskultur das sozialintegrative Potential von Christentum und Kirche stärken. Der Beitrag verdeutlicht lebens- und werkgeschichtlich Spaldings homiletische Absicht, „zeitgenössische Einwände gegen Religion, Christentum und Kirche zu entkräften und in einem der Kirche entfremdeten Bürgertum neues Interesse für das Thema der christlichen Religion zu wecken". (158) *Thomas K. Kuhn* erörtert unter dem Markenzeichen des Aufklärungszeitalters „Popularität" (161–171) die „Theoriebildung aufklärerischer Kommunikation" anhand von J. Chr. Greilings pastoraltheologischer „Theorie der Popularität" aus dem Jahr 1805 und stellt sie ins Zentrum einer kontroversen Debatte, inwieweit Aufklärung durch das Medium der Predigt vermittelt werden könne. Die bekannte Frage nach der Bedeutung der Pfarrer für die Einführung landwirtschaftlicher Reformen gilt als schwer quantifizierbar, sollte aber unter soziologischem Aspekt nicht als zu gering veranschlagt werden. Die Gefahr des „Verbauerns" der Landpfarrer wurde als Rüge noch 1830 von Claus Harms als Vertreter eines erweckten lutherischen Konfessionalismus zum Schlagwort erhoben. Die sogenannte Popularphilosophie, die seit dem vergangenen Jahrzehnt forschungsgeschichtlich wieder stärker beachtet wird, spielte seit ca. 1770 eine zeitgenössisch wichtige Rolle, die sich auch kirchlich (etwa in liturgisch-homiletischer Vereinfachung etc.) umsetzt. Der praktische Charakter der Aufklärungspredigt, die sittlich-moralische und pastorale Fragen behandelte, verstand ihre Akkomodationstendenz an zeitgeschichtliche Vorstellungen theologisch als „Herablassung" an die Fassungskraft des einfachen Menschen (Kondeszendenz nach Phil. 2, 7). Greilings Theorie der Popularität, historisch als Reaktion auf den Plausibilitätsverlust des Christentums verstanden, biete bedenkenswerte Anregungen auch für die Gegenwart. (171)

Es folgen vier Beiträge zum Kap. „Frömmigkeit". Unter dem Titel „Liebesandacht und Liebesandenken" (175–184) vermittelt *Christiane Holm* mildem Beitrag „Zur Erkundung empfindsamer Kommunikationsformen durch die ‚Gemeinschaft der Heiligen' in Darmstadt (1771–1773)" Einblicke in die literarische Empfindsamkeitsforschung und verdeutlicht die Wechselwirkungen mit zeitgenössischen Frömmigkeitsformen des 18. Jh.s exemplarisch an dem Verhältnis von religiöser Andachtspraxis und der alltagsästhetischen Andenkenpraxis (Beispiel: Briefwechsel des Brautpaares Herder und Caroline Flachsland). Ein wichtiger Mosaikstein moderner Herderforschung ist der Beitrag von *Angelika Dörfler* („Abendmahl und Aufklärung"; 185–204). Herders Abendmahlslehre ist vorrangig am Gemeinschaftsgedanken der frühen Lutherschriften aus den Jahren 1519 und 1520 orientiert. Sein Abendmahlsverständnis entbehre zwar traditionell-lutherischer Elemente (Realpräsenz u. a.), doch müsse die Meinung einer verkürzenden Lutherrezeption durch die Aufklärung im Blick darauf, dass Herder Grundgedanken des jungen Luther in überraschend hohem Maße aufgenommen habe, relativiert werden. Freilich steht Herder schon im Übergang zwischen Spätaufklärung und romantischen Einflüssen. *Gury Schneider-Ludorff* unter dem Thema „Aktualisierung Luthers" (205–215) „Beobachtungen zum Umgang mit Luthers Kleinem Katechismus in der Aufklärung" vor. Auf dem Hintergrund kritischer Diskussionen entstanden im 18. Jh. eine größere Zahl neuer Katechismen, verständlich als Aktualisierung lutherischer Theologie unter den zeitgenössischen Bedingungen der Aufklärung. Die Vf.in exemplifiziert dies – erstmals eingehend – an zwei Landeskatechismen: dem Oldenburgischen und dem Weimarischen Katechismus, letzterer von Herder, in 100 Auflagen erschienen. Beide Katechismen werden als „Formen eines kreativen Umgangs mit kirchlichen Traditionsbeständen" betrachtet; sie leisten damit „einen Transformationsprozess von Theologie in den zeitgenössischen Kontext". (215) Ein zweiter Aufsatz von *Thomas K. Kuhn* (Egalität oder Differenz der Geschlechter? Pastorale Frauenbilder der Spätaufklärung"; 217–234) beschäftigt sich mit zeittypischen Frauenbildern reformierter und lutherischer Pfarrer in Deutschland und in der Schweiz während der zweiten Hälfte des 18. Jh.s und betritt damit forschungsgeschichtliches Neuland der Kirchengeschichtsschreibung. Unter der Rubrik „Konfessionen" steuert *Christopher Spehr* einen zweiten Aufsatz bei: „Gegen Protestantismus, Aufklärung und Toleranz. Die Kontroverspredigten des Augsburgischen Dompredigers Aloys Merz" (237–250). Der Vf. schildert anschaulich, wie im konfessionell gemischten Augsburg der jesuitische Domprediger Aloys Merz (1727–1792) und sein Kreis als katholische Gegenaufklärer am Kolleg St. Salvator gegen jede Form von innerkatholischer Liberalisierung und interkatholischer Annäherung wirkten und damit den kath. Konservativismus und Ultramontanismus des 19. Jh.s vorbereiten halfen. (250) Bei Amtsantritt von Merz als Domprediger 1763 hatte die im Beitrag geschilderte Gattung der Kontroverspredigt in der Freien Reichsstadt Augsburg bereits Tradition. (238) *Klaus Fitschen* („Aufklärerische Presse auf der Flucht. Die Allgemeine Kirchenzeitung für das katholische Deutschland und die Allgemeine Kirchenzeitung für Deutschland und die Schweiz"; 251–265) widmet sich einem kurzfristig – 1833 bis 1840 – erschienenen katholisch-aufklärerischen Presseorgan, kein Massenblatt, sondern eher eine „Marginalie der späten Aufklärungsgeschichte". (251) Gleichwohl wird das reformerische Anliegen einer innerkatholischen Reformbewegung deutlich, die sich teilweise in Sympathie für ein Staatskirchentum josephinistischer Prägung, auch von Wessenberg, Sailer und Möhler beeinflusst, verstand. Mit dem Umzug der Redaktion nach der Schweiz noch weniger breitenwirksam, stellte die hier nach Inhalt und Tendenz trefflich charakterisierte Zeitung „für eine kurze Zeit ein Medium der Aufklärung in typisch katholischer Prägung" während der Restaurationszeit dar.

Im Kap. „Kirchengeschichtsschreibung" erörtert *Dirk Fleischer,* im Bd schon mit dem Beitrag über das Kirchenverständnis des Juristen von Justi vertreten (71 ff.), das Thema „Urchristentum, Reformation und Aufklärung. Zum Selbstverständnis des Wittenberger Historikers Johann Matthias Schroeckh" (269–281). Der Beitrag gewährt Einblick in dessen emanzipatorisch orientiertes Kirchengeschichtsverständnis, das sich, in manchem von Mosheim und Schlözer abhängig, von anderen Spätaufklärern unterschied. So vertrat er neben der Wachstumskategorie auch die Verfallsvariante, vollzog also im Unterschied zur großen Mehrzahl der Aufklärungshistoriker keinen Paradigmenwechsel hin zu einem dynamischen Geschichtskonzept bzw. zu einem

bloßen Fortschrittsbegriff. Als herausragende Epochen der Kirchengeschichte galten das Urchristentum, die Reformation und die als Aufklärung bezeichnete Epoche, wobei jeweils eine Verbesserungsfähigkeit vorausgesetzt wird. *Christopher Voigt-Goy* berichtet über den Theologen Gottlieb Jakob Planck (1751–1833) und dessen frühere und später gewandelte Reformationsdeutung unter dem Titel „Reformationsgeschichte als aufgeklärte Protestantismustheorie" (283–297). Die stark individualitätsbezogene, Geschichtskonstruktionen ablehnende Geschichtsdeutung wird in ihrem Deutungswandel aufgewiesen, wonach unabgegoltene reformatorische Gesichtspunkte einer Luther mit Melanchthon versöhnenden Konzeption reformorientierte Zukunftbedeutung erlangen.

Klaus Fitschen beschließt die Reihe der Beiträge zu diesem forschungsgeschichtlich interessanten Bd mit einem werkgeschichtlichen Porträt von K. G. Bretschneider (1776–1843): „‚Weil ein eifriges Studium der Geschichte tolerant macht'. Aufklärung als Basis für innerkirchlichen Pluralismus bei Karl Gottlieb Bretschneider" (299–307). Als rationaler Supranaturalist geltend, wird das Denken dieses Kirchenmannes doch wesentlich von kritisch-historischem Bewusstsein geprägt; ihm war es Anliegen, das kritische Potential im Rahmen der Kirche zu erhalten. Bretschneiders gegenüber dem Katholizismus, auch gegenüber Juden, Freien Gemeinden und radikalen Kritikern eingeschränktes Toleranzdenken ruhte auf der Annahme eines die Kirchengeschichte durchziehenden Pluralismus und zeige, dass er schon den Übergang von der Spätaufklärung zur Liberalen Theologie markiere. (307)

Der Bd ist mit einem Personenverzeichnis ausgestattet (309–313) und enthält ein Autorenverzeichnis mit Anschriften. Das die Reihe charakterisierende Editorial (315) verweist auf ihren interdisziplinären Charakter und ihre Offenheit zur außertheologischen Geschichtsschreibung.

Leipzig Kurt Meier

Was sind religiöse Überzeugungen?, hg. v. Hans Joas. – Göttingen: Wallstein-Verlag 2003. 150 S. (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, 1), kt € 19,00 ISBN: 3–89244–706–3

Politisch hat die Frage längst einschlägig an Bedeutung gewonnen: Was sind religiöse Überzeugungen? Religionen besetzen die öffentlichen Arenen und lösen zunehmend die Sorge um ihre ethisch-rationale Haftbarkeit aus. Nicht zuletzt unter aktuellem Problemdruck, zugleich aber mit grundlagentheoretischen Interessen hat das *Forschungsinstitut für Philosophie Hannover* im Jahr 2001 eine wissenschaftliche Preisfrage zum Thema „Was sind religiöse Überzeugungen?" ausgeschrieben. Mit insgesamt 12.500 Euro wurden die ersten drei Preise ausgestattet, die an Thomas Schärtl (Washington) und Klaus von Stosch (Köln) (gemeinsam Platz 1) sowie an Clemens Sedmak (London) (Platz 3) gingen. Der vorliegende Bd, eingeleitet durch eine knappe inhaltliche Einführung des Hg.s und Laudators Hans Joas, stellt die Preisschriften vor, die sich in ihren Argumentationsformaten v. a. an Traditionen analytischer Philosophie orientieren und in Ludwig Wittgenstein einen gemeinsamen Theoriepaten besitzen.

Wittgensteins gebrauchstheoretischer Vorschlag zur Präzisierung randunscharfer Konzepte liefert Thomas Schärtl dann auch den Einstieg in sein Thema (18–53). In wünschenswerter Klarheit entwirft er zunächst eine Bedeutungsmatrix der epistemischen Aktoren *glauben*, *wissen* und *meinen*. Glauben begreift er im Modus von Überzeugungen, die das Subjekt und seine Weltsicht im Ganzen bestimmen, sie dementsprechend aber auch in Haft nehmen. Glauben tritt von daher als epistemische Einstellung auf. Was und wie wir glauben, justiert unsere Handlungen, in denen sich der affektiv imprägnierte „Erlebnischarakter von Überzeugungen" (24) durchsetzt. Wer glaubt, handelt auf der Basis einer Gewissheit mit Entscheidungskraft. Das ermöglicht es, die ethische Dignität von Überzeugungen auszutesten.

Schärtl geht es in diesem Zusammenhang v. a. um eins: Überzeugungen aus den Fesseln ihrer Festlegung auf Muster eines sicheren Wissens zu befreien. Dafür bietet sich nicht zuletzt der Hinweis auf den futurischen Charakter von überzeugungsbestimmten Handlungen an. Überzeugungen können Versprechen auslösen und korrespondierende Ansprüche anmelden (25f.). Wenn damit freilich die Identität einer Person bestimmt oder überprüft werden soll (24), fragt sich, ob nicht die Brüche, Veränderungen und laufenden Deutungsgeschichten von biographischen oder institutionellen Identitätsmustern den Überzeugungsbegriff in einen Fluss fortlaufender, unabschließbarer und letztlich doch nur vorbehaltlich bestimmbarer Interpretationsprozesse umleiten. Dann aber enthält die folgende Definition an ihrer kriteriellen Schnittstelle eine markante Unschärfe: *„Eine Person a ist der Überzeugung, dass p, genau dann, wenn a glaubt (oder weiß), dass p, und wenn p die Erlebnisqualität der Gewissheit hat und wenn p für die Identität der Person a bzw. jener Institution oder Gemeinschaft, der a angehört, konstitutiv ist."* (23f.)

Auf der Linie seines überzeugungstheoretischen Vorschlags konkretisiert Schärtl im Folgenden das Konzept eines „rationalen Glaubens" (29). Er transportiert „prae-propositionale" (30) Momente, die für jede weltbildkonstitutive Einstellung einschlägig sind und es erlauben, den Unterschied zwischen Glauben-dass und Glauben-an genauer zu bestimmen. Glauben-an lässt sich in kognitiv relevante Sätze umformen, ohne dass seine Ansprüche und die sie tragenden Erfahrungen vollständig in ihnen aufgingen. Was sich in ihnen artikuliert, ist ein ganzes Set von erkenntnistheoretisch relevanten Funktoren, die dem Konzept *Überzeugung* ein Relief verleihen, mit dem sich wiederum der Glaube-an epistemologisch präzisieren lässt: *„Gewissheit, Fundamentalität, Subjektskonstitution, Weltbildkonstitution, Versprechens- und Prognosecharakter, Evaluation und Handlungsleitung"* (30). Mit ihrer Hilfe lässt sich nun auch die spezifische Bedeutung *religiöser* Überzeugungen fassen. Was legitimiert sie? Der Rekurs auf eine offenbarungstheologische Basis erscheint problematisch, weil die tragenden Offenbarungserfahrungen einen Strudel sich stützender Überzeugungen erzeugen (37). Angesichts der Pluralität religiöser Wahrheits- und Geltungsansprüche hinterlässt aber auch die Unabschließbarkeit anhaltend offener Begründungsverfahren ein theoretisches und mehr noch religionspolitisches Unbehagen. In diesem Zusammenhang tritt ein erkenntnistheoretisch basales Problem auf: „Als kontingentes Subjekt vermag das menschliche Subjekt das Unbedingte eben nur in bedingter Form anzusagen, auszusagen oder zur Darstellung zu bringen. Das liegt jedoch nicht an einer prinzipiellen Unerkennbarkeit des Absoluten bzw. Unbedingten, sondern an der endlichen Signatur menschlicher Subjekthaftigkeit." (42) Hier fragt sich, wie angesichts der attestierten Kontingenz unseres Erkenntnisvermögens von einem begrenzten Standpunkt aus festgestellt werden kann, dass das Absolute in sich – in welcher von uns angebbaren Weise? – „rational" strukturiert sei. Der starke Vernunftanspruch des Ansatzes bricht sich an der eigenen – geltungstheoretisch mindestens impliziten – Aufnahme negativ-theologischer Traditionen.

Angesichts der erkenntnistheoretischen Aussichtslosigkeit, mit einer letzten Begründung oder von einem God's point of view aus in der Konkurrenz bestehender religiöser Überzeugungen über ihren Wahrheitswert entscheiden zu können, wählt Schärtl einen transzendentalpragmatischen Weg ihrer Validierung. Überzeugungen setzen Freiheit voraus. Eine Überzeugung, die sich gegen Freiheit richtet, unterschreitet von daher das eigene Niveau – sie endet im performativen Selbstwiderspruch, mit dem bereits Karl-Otto Apel sein ethisches Letztbegründungsprogramm zu sichern suchte. An der entsprechenden Überzeugungsfähigkeit hängt dann wohl auch die freiheitstheoretische Pointe von Schärtls Vorschlag, den er inzwischen in verschiedenen Publikationen weiter ausgearbeitet und präzisiert hat (vgl. v. a. ders., Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens, Kevelaer 2004; vgl. dazu meine Rez. in der ThRv 2005 (101) 66–69): *„Das Gute ist der Leitstrahl der Wahrheit, das Glück ist der Sinn unserer Einstellungen, und die Freiheit ist das Kriterium für die Dignität unserer Überzeugungen."* (53)

Mit „systematisch irreführenden Äpfeln" – so der Titel des Beitrags von Clemens Sedmak – spitzt der dritte Preisträger das Problem zu, welchen epistemischen Status religiöse Überzeugungen besitzen (54–102). Mit geistreichen Bezügen und Beispielen rekonstruiert Sedmak eine Erkenntnistheorie des Apfels, wie sie Descartes vorgeschlagen und die Erkenntnistheorie fortan immer wieder neu aufgelegt hat. Überzeugungen sind danach wie Äpfel zu sortieren – nach guten und schlechten, genießbaren und faulen. Diese Vorstellung setzt freilich ein lebensweltlich entkoppeltes Modell von epistemischen Einstellungen voraus. Überzeugungen sprengen jedoch den Rahmen reiner Propositionalität. Ihre Ansprüche sind praktisch grundiert, und genau darin kommen ihre spezifischen Geltungsansprüche zum Tragen. Dabei stellt sich erkenntnistheoretisch die entscheidende Frage nach ihrer Begründbarkeit (57). Seit der Diskussion der Gettier-Fälle ist deutlich, dass sich diese Frage mit der Aussichtslosigkeit einer belastbaren Definition wahren Wissens verbindet. Von daher wählt Sedmak den Weg einer offenen, praxeologisch überprüfbaren Kriteriologie tragender Überzeugungen. Für Sedmak führen sie – zumal in ihrer *religiösen* Eigenart als das ganze Leben betreffende Orientierungen, die sich in Grenzsituationen bewähren müssen – zum Problem ihrer lebensförmigen Haftbarkeit. In diesem Zusammenhang erweist sich bereits als schwierig, dass sich keine allgemein verbindliche bzw. diskurspolitisch etablierte Bestimmung von „Religion" angeben lässt. Das weist wiederum auf die Notwendigkeit kritikoffener, revisionsfähiger und theoretisch „vorletzter" Prüfverfahren zurück. Ihre Kriteriologie leitet Sedmak aus jenen *„epistemischen commitments"* (68) her, die sich handlungstheoretisch mit dem Bezug von Positionen verbinden. „Wenn ich eine Proposition als wahr anerkenne, gehe ich Verpflichtungen ein." (68) Man zieht Konsequenzen aus Sätzen, die man als wahr anerkennt, und man übernimmt mit ihnen die Kategorien, in denen sie überhaupt erst verständlich werden – was immer schon weltbildhafte Implikationen einschließt. „Die Akzeptanz einer Proposition ist zugleich die Akzeptanz einer bestimmten epistemischen Ordnung, wobei ein und dieselbe Proposition in verschiedene epistemische Ordnungen eingebettet werden kann, ähnlich wie ein Satz in vielen verschiedenen Sprachspielen eine je spezifische Funktion erfüllen kann." (69)

Damit zeichnet sich der Problemhintergrund deutlich ab, der bereits die Preisfrage selbst mitbestimmt hatte: Welche Bedeutung hat der entsprechende Pluralismus von Sprachspielen, Lebensmustern, Orientierungssystemen und Legitimationsstrategien – den im Übrigen nicht zuletzt die drei Preisträger selbst mit ihren Theorievorschlägen bestätigen? Jenseits von relativistischer Ausweisbeliebigkeit greift Sedmak auf die orientierende Kraft der praxeologischen Verpflichtungen zurück, die sich aus Überzeugungen ableiten lassen. Aber auch ohne einen eng geführten Wissensbegriff auf die Haltbarkeit von Überzeugungen abzubilden, bleibt letztlich doch offen, unter welchen Bedingungen es gerechtfertigt erscheint, etwas als wahr anzuerkennen. Sedmak spricht in diesem Zusammenhang von *„epistemischer Gerechtigkeit"* (84), doch bleiben die entsprechenden Kriterien ihrerseits theoretisch begründungspflichtig und in der praktischen Anwendung interpretationsvariabel.

Hatten schon die beiden ersten Texte das Problem erkenntnistheoretischer Kontingenz in der Beurteilung religiöser Überzeugungen markiert, schlägt Klaus von Stosch daraus den entscheidenden erkenntnistheoretischen Funken seines Essays (103–146). „Religiöse Überzeugungen sind Ausdruck menschlicher Letztorientierung in Bezug auf die letzte Wirklichkeit" (104) – aber sie lassen sich nur im Modus einer *doppelten Kontingenz* (142) formulieren und evaluieren. Kontingent sind die Artikulationsformen religiöser Überzeugungen, und kontingent sind auch die kontextdefiniten Formen ihrer Diskussion. Die faktische Pluralität von Religionen sowie die prinzipientheoretische Kontingenz jeder endlichen Signifikanz des Unendlichen bilden dann aber das Absprungbrett ihrer Problematisierung. Religiöse Überzeugungen nehmen ihr Maß an einem letzten Grund, an einem letzten Sinn, an einer absoluten Zukunft etc. Sie lassen sich rational rekonstruieren, gründen aber, alles entscheidend, in Lebensformen. „Änderungen im Weltbild, die es unmöglich machen, an tradierten Glaubensüberzeugungen festzuhalten, führen deshalb oft nicht zu einer Aufgabe der Glaubensüberzeugung, sondern zur Anpassung ihres kognitiv-propositionalen Gehaltes an das neue Weltbild." (107) Die entsprechende Kontingenz erscheint von daher als Motor religiöser Überzeugungen – und das wiederum aus gutem Grund: Sie erlauben es, Kontingenz zu thematisieren. Damit erlaubt die Einsicht in die Kontingenz religiöser Überzeugungen gerade dort, wo sie letzte Orientierungen artikulieren, die Form ihrer Fassung und die Reichweite ihrer Geltungsansprüche jenseits von rationalistischen oder fideistischen, relativistischen oder fundamentalistischen Immunisierungsstrategien zu kritisieren. Sie reduzieren die Offenheit von Überzeugungen, indem sie Gewissheiten einführen, die den regulativen oder grammatischen Charakter religiöser Überzeugungen in letzte Sicherheiten einfrieren, mit denen wiederum die Kontingenz des eigenen letzten Standpunkts verdeckt und die notwendige Kontingenz in der Fassung letzter Überzeugungen getilgt wird. Auf dieser Basis zeichnet sich ein Kriterium der erkenntnistheoretischen Dignität religiöser Überzeugungen ab: Sie müssen ihren Bezug auf eine letzte Wirklichkeit so fassen können, dass sie die gegebenen Kontingenzen nicht nur nicht verschweigen, sondern in ihnen ihre eigene Plausibilisierungsform entwickeln. Dazu gehört religiös u. a. die Kompetenz, im Modus des Zweifels, der die Kontingenz jeder endlichen Haltung dem Unendlichen gegenüber austrägt, den gegebenen Glauben zu artikulieren (126–128). An dieser Schnittstelle tritt die spezifische Leistungsfähigkeit, die komplexe Auffassungsgabe religiöser Überzeugungen, ihr Eigensinn zu Tage. Er besteht darin, „dass sie alle Eigenarten weltbildkonstitutiver, regulativer Überzeugungen haben können, ohne deshalb an deren interner Unbezweifelbarkeit teilhaben zu müssen." (128) Wäre dies nicht so, müsste ein religiöser Mensch beanspruchen, das Unbedingte auf eine wiederum nicht bedingte Weise thematisieren zu können – was formal den materialen Gehalt der eigenen Überzeugung dementieren würde. Die gegebene Kontingenz verlangt die entsprechende Symbolisierung von Glaubensüberzeugungen und den erkenntnistheoretischen Abstand zu wahren, der das endliche Subjekt vom transzendenten Grund der Wirklichkeit nicht nur trennt, sondern so mit ihm verbindet, dass sich Glaube und Zweifel aneinander koppeln lassen. Mit anderen Worten: Die Fähigkeit zur Selbstrelativierung, aus der sich eine Achtung anderer Überzeugungen zumindest formal ableiten lässt (144), erscheint als ein entscheidendes Kriterium für die erkenntnistheoretische Validität religiöser Überzeugungen – eben die Anerkennung ihrer *doppelten Kontingenz*. Dem entspricht aus christlicher Sicht nicht nur kongenial die Freiheit des Glaubens als Entscheidung, sondern auch ihre christologische Begründung. Denn die „umfassende Verwirklichung des Unbedingten im Bedingten ist der Grund, warum Christen von Jesus Christus bekennen, dass er nicht nur Unbedingtes im Bedingten getan hat, sondern dass er das Unbedingte im Bedingten war und ist." (135) Dieser Bezug auf das Unbedingte ist in jeder religiösen Überzeugungsform mit unserer etablierten, unser Leben tragenden Weltsicht in Bezug zu setzen. Es geht also darum, „die Kohärenz der eigenen Überzeugungen und der mit ihnen korrelierenden Handlungsweisen mit allen gemeinsam geteilten, insbesondere mit allen mit der autonomen philosophischen Vernunft gewinnbaren Überzeugungen aufzuweisen." (143 f.) Wer auf dieser Basis bereit ist, Glaubensgründe zu nennen, agiert weder relativistisch noch fideistisch. Und wer sich der Kontingenz seiner Gründe bewusst bleibt, überwindet rationalistische Letztbegründungsansprüche ebenso wie jede Form einer fundamentalistischen Versuchung (144).

Spätestens hier zeigt sich die religionspolitische Bedeutung eines Ansatzes, der die Gemeinsamkeiten der drei preisgekrönten Essays jenseits von Letztbegründungsstrategien destilliert. Was bleibt? Der fulminante Auftakt eines interessanten Preises. Eine theoretische Ermutigung – und die Aussicht auf weitere Bde dieser Qualität, die das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover mit seinen Preisfragen hoffentlich auf den Weg bringt. Von diesem darf man mit Fug und Recht überzeugt sein.

Salzburg Gregor Maria Hoff

Schwenke, Heiner: **Zurück zur Wirklichkeit.** Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller, – Basel: Schwabe 2006. S. 348 (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel. Neue Folge, 4), geb. € 43,50 ISBN: 978–3–7965–2217–8

Mit seiner Monographie über Gustav Teichmüller (1832–1888) will Heiner Schwenke eine breitere Öffentlichkeit mit dem Werk dieses weithin vergessenen Philosophen und Polyhistors des 19. Jh.s bekannt machen. Schwerpunkt der Darstellung ist nach einer allgemeinen Einführung in Leben und Werk die von Teichmüller vorgenommene Unterscheidung von Erkenntnis und Bewusstsein, die Schwenke für gegenwärtige Diskussionen der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, insbesondere für das Problem des Wirklichkeitsbezugs menschlichen Denkens, fruchtbar zu machen sucht.

Nach einem Vorwort (13–15) und einem Prolog (17–25), der aus der Sicht eines amerikanischen Gönners und Freundes einen ersten Einblick in die Persönlichkeit des hochbegabten, bereits in jungen Jahren außergewöhnlich belesenen Teichmüller gibt, charakterisiert Sch. im ersten Kap. (29–121) seinen Protagonisten als gutmütigen Menschen und gewissenhaften Forscher, der zugleich aber ein begnadeter Polemiker war und philosophische Gegner mit Hohn und Spott abzufertigen pflegte. Zeitweise Philosophieprofessor in Basel, akzeptiert Teichmüller 1870, um das finanzielle Auskommen der sechsköpfigen Familie besorgt, eine höher dotierte Philosophieprofessur in Dorpat (Estland) an, wo ein Großteil seines philosophischen Œuvres entsteht. Neben einem Disput mit dem Doyen der damaligen deutschen Philosophiegeschichtsschreibung, Eduard Zeller, ausgelöst von Teichmüllers Leugnung einer individuellen Unsterblichkeit bei Platon, ist die weitgehende Isolation im estnischen Dorpat vermutlich der Hauptgrund für das schon zu seinen Lebzeiten abebbende Interesse an seinem Werk. Mit nur 55 Jahren stirbt Teichmüller überraschend an Magenkrebs. Der Reiz von Sch.s Darstellung liegt nicht allein in dem von ihm entworfenen Panorama der damaligen Gelehrtenwelt, sondern mehr noch in dem Psychogramm des Menschen Teichmüller, das der Autor auf der Grundlage seiner Korrespondenz und zahlreicher persönlicher Zeugnisse aus dem Nachlass mit großer Sensibilität und Sympathie erstellt. Ein Werküberblick (64–121) verteilt Teichmüllers umfangreiches Schrifttum auf drei Schaffensperioden, zweien mit vornehmlich begriffsgeschichtlichen Arbeiten zur antiken Philosophie und einer letzten, die der Erarbeitung des eigenen spekulativen Systems galt. Als gemeinsames Leitmotiv der historischen Forschungen und der unvollendet gebliebenen Metaphysik identifiziert Sch. die von Teichmüller herausgearbeitete fundamentale Differenz von Platonismus und Christentum hinsichtlich der Einschätzung des Individuums, das dort lediglich ein Randdasein im Schatten des Allgemeinen und Ideellen friste, hier aber den Status eines Prinzips erlangt habe. Christliches Philosophieren ist auch Ansatzpunkt seines spekulativen Systems, das den Begriff des Seins vom Subjekt selbst herleitet und davon ausgehend eine panpsychische Weltsicht entwirft. Das zweite Kap. (125–157) diskutiert anhand ausgewählter neuzeitlicher Positionen den Verlust des direkten Wirklichkeitsbezugs, verstanden als Folge eines wahrheitstheoretischen Repräsentationalismus, wie er nach Sch. den systematischen Bezugspunkt von Teichmüllers Unterscheidung von Bewusstsein und Erkenntnis bildet: In Ermanglung eines Kriteriums, das die Korrespondenz von Welt und Verstandesbild als wahr ausweisen könnte, wurde die Wahrheitsfrage nach und nach entweder auf die Kohärenz von Aussagen beschränkt oder wurde gar die Wirklichkeit selbst idealistisch als bloßes Denkprodukt begriffen. Teichmüller selbst kehrt das Verhältnis von äußerer Wirklichkeit und innerem Bild um, wenn er, eine unmittelbare Erfassung der äußeren Welt leugnend, die vermeintlichen Erkenntnisse der Wissenschaften etwa als Projektion von Vorstellungen idealistischer oder materialistischer Provenienz zu erweisen sucht. Insofern hat zwar auch er teil am skizzierten Wirklichkeitsverlust der Neuzeit. Seine Unterscheidung von Erkenntnis und Bewusstsein aber, die Sch. im ausführlichen dritten Kap. rekonstruiert und mit Blick auf die Verwendung beider Begriffe in der normalen Sprache kritisch würdigt (161–224), soll zumindest das Selbst und sein Denken sowie, wie im Kontext der unvollendeten Religionsphilosophie angedeutet, auch Gott als unmittelbar wahrgenommene Wirklichkeiten rehabilitieren. Während Erkenntnis nach Teichmüller stets im Sinne eines Schlusses inferentiell verfasst und kohärentisch-holistisch auf das Gesamt des übrigen Wissens hingeordnet ist, stellen das Bewusstsein des eigenen Selbst und seiner Denkprozesse einerseits sowie dasjenige Gottes andererseits eine uneigentliche, unmittelbare Erkenntnis dar, die, erst nachträglich Gegenstand diskursiven Erkennens, ein Areal direkter Wirklichkeitserfassung erschließt. Einen letztlich aporetischen Versuch eines Brückenschlags zur Außenwelt stellt Teichmüllers Wahrheitstheorie kohärentischen Zuschnitts dar, der das vierte Kap. (227–253) gewidmet ist. Danach besteht Wahrheit in der notwendigen Verknüpfung sämtlicher Erkenntnisse, die sich zudem, ein instrumentalistisch-pragmatischer Zusatz, in der Praxis von Wissenschaft und Leben bewähren muss. Die dabei erkannte Wirklichkeit, über ihre bestimmende Wirkung auf das Denken des Subjekts erschlossen, gilt Teichmüller nach dem unhinterfragt vorausgesetzten Axiom einer Gleichförmigkeit von Ursache und Wirkung als im ganzen seelisch verfasst. Letztlich bleibt Welterkenntnis bei Teichmüller insgesamt also auf das Faktum ihrer Existenz und ihre allgemeine psychische Natur beschränkt. Im fünften Kap. (257–286) zeichnet Sch. die Rezeption von Teichmüllers Denken bei seinem zeitweiligen Baseler Kollegen Friedrich Nietzsche und dem russischen Philosophen Nikolaj Onufriewitsch Losskij nach. Nietzsche radikalisiert Teichmüllers Sicht der äußeren Welt als Projektion zu einer gänzlichen Leugnung einer wirklichen Realität hinter dem Schein und bringt auch das Subjekt als Sein und Wirklichkeit zum Verschwinden. Losskij dagegen vertritt, von dem russischen Teichmüllerschüler Alexej Alexandrowitsch Koslow nachhaltig beeinflusst, einen radikalen direkten Realismus, theoretisch fundiert durch das unmittelbare Gottesbewusstsein des Subjekts und durch einen Totalintuitivismus, der das Gesamt der panpsychisch gedachten Wirklichkeit einer unmittel-

baren Erkenntnis eröffnet. Ein Anhang mit allgemeinen Überlegungen zu einer wissenschaftlichen Philosophie (289–307) beschließt die Ausführungen. Darin votiert der Autor, das eigene methodische Vorgehen in der vorangegangenen Darstellung noch einmal ausdrücklich reflektierend, für die intersubjektive Nachvollziehbarkeit von Ergebnissen als Kriterium, das, von den Naturwissenschaften ohne weiteres auf die Philosophie übertragbar, deren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit untermauern könnte. Für die Erkenntnistheorie schlägt Sch. darüber hinaus die immer auch erkenntnisbezogene Lebenspraxis als Probierstein ihrer Überlegungen vor, wie sie sich, anhand einschlägiger Wörterbücher intersubjektiv nachvollziehbar, nicht zuletzt in der normalen Sprache niederschlage.

Durchweg klar und luzid geschrieben, stellt Heiner Schwenkes Buch eine rundum gelungene Einführung in das Denken des vergessenen Philosophen Gustav Teichmüller dar, die angesichts des Fehlens vergleichbarer Darstellungen dazu noch Pionierarbeit leistet. Lobende Erwähnung verdient dabei die Vielfalt der vom Autor dargebotenen Quellen und längeren Zitate, die erheblich zum Verständnis der Argumentation beitragen. Gelungen sind ferner die zahlreichen Hinweise auf gegenwärtige Debatten in der Erkenntnistheorie, mit denen der Verfasser selbst den Nutzen einer Beschäftigung mit Teichmüllers komplexem Denken demonstrieren kann. Dass eine solche mit einiger Verspätung überhaupt möglich ist, dazu hat Sch. mit seiner quellenreichen Wegweisung in Teichmüllers Wirken und Werk einen ohne Zweifel wichtigen Beitrag geleistet.

Münster Christian Hengstermann / Klaus Müller

Liturgiewissenschaft

L'altare. Mistero di presenza, opera dell'arte. Atti del II Convegno liturgico internazionale Bose, 31 ottobre-2 novembre 2003, hg. v. Goffredo Boselli. – Magnano: Edizioni Qiqajon 2005. 256 S. (Liturgia e Vita), kt € 20 ISBN: 88–8227–180–3

L'ambone. Tavola della Parola di Dio. Atti del III Convegno liturgico internazionale Bose, 2–4 giugno 2005, hg. v. Goffredo Boselli. – Magnano: Edizioni Qiqajon 2006. 268 S. (Liturgia e Vita), kt € 22 ISBN: 88–8227–202–8

Diese beiden schön herausgegebenen und reichlich mit Bildern versehenen Bde enthalten – alle auf italienisch – die Vorträge, die während zweier internationaler Kongresse, die in der ökumenisch-monastischen Gemeinschaft in Bose (Nord-Italien) stattfanden, gehalten wurden. Sowohl die Konferenzen als die vorliegenden Veröffentlichungen sind im Rahmen eines größeren Studienprojektes zustande gekommen, das den liturgischen, architektonischen und künstlerischen Dimensionen des liturgischen Raumes gewidmet ist und das von der monastischen Gemeinschaft zu Bose im Zusammenarbeit mit dem Uffizio nazionale per i beni culturali ecclesiastici der italienischen interdiözesanen Liturgiekommission getragen und ausgeführt wird. Die beiden vorliegenden Bde sind die ersten in einer Reihe, die wichtige Aspekte dieses Themas (in der Form von Kongressakten) behandeln wird. Sie sind den zwei Elementen, die – wenigstens nach der Liturgieauffassung des Zweiten Vatikanischen Konzils – als die zwei wichtigsten räumlichen Brennpunkte der Liturgiefeiern gelten, nämlich dem Altar und dem Ambo, gewidmet (inzwischen ist 2007 in der gleichen Reihe ein dritter Teil erschienen, der nach dem gleichen Konzept zusammengestellt ist und den Titel ‚Spazio liturgico e orientamento' trägt).

Die beiden Bde haben gemeinsam, dass sie die beiden Themen von einer explizit interdisziplinären Perspektive her beleuchten. Konkreter bedeutet dies, dass die künstlerischen und architektonischen Aspekte des Altars und des Ambos einerseits und ihre liturgische Funktion andererseits in ihrem gegenseitigen Zusammenhang gesehen werden. Die Sicht auf dieses Verhältnis wird dabei von einem Liturgieverständnis bestimmt, das explizit und deutlich vom Zweiten Vatikanischen Konzil geprägt ist. Tridentinische und mittelalterliche Liturgieauffassungen, die weiterleben, bzw. wieder aufs neue an Popularität gewinnen und sich selbstverständlich in dem Kirchenbau der Vergangenheit niedergeschlagen haben, werden von einigen der Autoren entschieden zurückgewiesen. Dieser Ausgangspunkt ergibt sich u. a. aus der Wahl der historischen Perioden, denen das besondere Interesse der meisten Autoren gilt. Sie konzentrieren sich im Allgemeinen vorzugsweise entweder auf das 20. Jh. und die Liturgische Bewegung oder auf die Alte Kirche, bzw. das erste Jahrtausend der christlichen Zeitrechnung. Das den beiden Büchern zugrundeliegende Liturgieverständnis hat auch Konsequenzen für die ästhetischen Kriterien die an liturgische Räume und insbesondere an Altäre und Ambos gestellt werden sollen. Dies geht u. a. aus den Beiträgen Frédéric Debuysts klar hervor. Er betont, dass sowohl die Feier der Eucharistie als die Verkündigung des Wortes nicht ‚vor uns' (davanti a noi) oder ‚gegenüber uns' (in faccia a noi), sondern ‚(mitten) unter uns' (tra di noi; in mezzo a noi) stattfinden sollten. Das bedeutet u. a., dass sowohl der Altar wie der Ambo nach dem ‚menschlichen Mass' gestaltet werden und einen reduzierten Umfang haben sollten (*L'altare*, 34–37). Wichtig ist für Debuyst auch, dass der Altar zuallererst Tisch und erst in zweiter Instanz ‚Altar' ist (vgl. dazu auch der Beitrag von Enrico Mazza, in: L'Altare, 57vv.).

Beide Bücher beginnen mit einem ersten Teil, in dem theologische und historische Hintergründe des Themas beleuchtet werden. In beiden Bden formuliert Frédéric Debuyst die zentralen biblisch-theologischen Ausgangspunkte, die für das Verständnis der christlichen Liturgie, und insbesondere auch für die Gestaltung und die Benutzung von Altären und Ambos von wesentlicher Bedeutung sind. In *L'altare* findet man einen Beitrag von Paul de Clerck über die theologische Bedeutung des Altares im Ritual der Altarweihe des römischen Rituale von 1977. Enrico Mazza beschreibt die Entwicklung in der Deutung des Altares im ersten Jahrtausend – bis zu Amalarius von Metz – als Tisch und als Altar im Sinne von ‚Opferstätte'. Er kommt dabei zur Schlussfolgerung, dass die Bezeichnung als Tisch sich auf die Form bezieht und die Andeutung als Altar auf die liturgische Handlung, die dort vollzogen wird: Die Eucharistie, die dort gefeiert wird, ist nämlich ein (geistliches, GR) Opfer. Panayota Volti vermittelt auf der Basis der vorhandenen archäologischen Daten eine kurze, aber klare Übersicht über die Gestaltung des Altares und seiner Positionierung innerhalb des Kirchengebäudes in der Periode vor der karolingischen Reform. *L'ambone* enthält drei systematisch-theologische Beiträge, die von einem lutherischen und zwei römisch-katholischen Theologen (André Birmelé, bzw. Giovanni Tangorra und Josef Wohlmuth) verfasst worden sind und die auf das Verhältnis zwischen Wort Gottes und Sakrament, zwischen dem Tisch des Wortes und dem Tisch des Altares (so insbesondere Wohlmuth in seinem tiefsinnigen und gründlichen Aufsatz) eingehen. Auffallend ist die ökumenische Einstimmigkeit, mit der sie, auf der Basis des Alten und Neuen Testamentes und unter Verweis auf verschiedenste Theologen wie Luther, Calvin, Kirchenväter, Thomas von Aquin, den inneren und dynamischen Zusammenhang beider Elemente aufzeigen und betonen. Auf diese systematisch-theologischen Erörterungen folgt ein von Crispino Valenziano verfasster Überblick der Geschichte des Ambos ab seinem frühchristlichen Ursprung bis zu seinem Verschwinden – im Westen (GR) – im 14 Jh. Valenziano geht in seinem Beitrag sowohl auf die gestalterischen und architektonischen Aspekte des Ambos als auch auf seine Funktionen und Symbolik ein. Der erste Teil des Bdes, der dem ‚Ambo' gewidmet ist, wird mit einem Beitrag der Kunsthistoriker Antonio Milone und Roberto Paolo Novello abgeschlossen, die eine detaillierte kunsthistorische Beschreibung des mittelalterlichen Ambos und der für den Wortgottesdienst bestimmten Pulte bieten. Der Beitrag ist reich mit Fotos, die den Vf.n von dem oben genannten Uffizio Nazionale zur Verfügung gestellt wurden, illustriert und dokumentiert. Die Zugänglichkeit und Lesbarkeit der Beschreibung dieses kunsthistorischen Corpus wird dadurch stark erhöht!

In beiden Bden folgt auf den stark systematisch-theoretisch angesetzten ersten Teil ein zweiter Teil, der mittlere, der einen völlig anderen Charakter hat und aus Beschreibungen verschiedenster Altäre und Ambos besteht, die in verschiedenen Ländern Europas (d. h. in den deutschsprachigen und romanischen Ländern und in England) nach dem zweiten Vatikanischen Konzil realisiert worden sind. Die – wieder reichlich und äußerst geschmackvoll mit Fotos illustrierten – Beschreibungen betreffen sowohl Objekte, die für Neubaukirchen als auch solche, die für ältere Bauten, wie z. B. mittelalterliche Kathedralen oder Barockkirchen, gestaltet worden sind. Sie sind in mehreren Hinsichten äußerst wertvoll und lehrreich. Zum Einen vermitteln sie einen einmaligen Einblick in die Versuche, die in den verschiedenen west- und südeuropäischen Ländern gemacht worden sind, um die Leitlinien der kirchlichen Dokumente, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erschienen sind, durchzuführen. Zum Anderen zeigen sie auch – und das ist natürlich nur als ein Verdienst zu betrachten – auf welche räumlichen und pastoralen Schwierigkeiten man dabei gestoßen ist. So ergibt sich aus fast allen Übersichten in *L'ambone*, wie viel Mühe man damit gehabt hat – und noch immer hat – das Prinzip der Gleichwürdigkeit des Tisches des Wortes und des Tisches des Brotes in architektonische Formen umzusetzen, die sowohl liturgisch und theologisch wie räumlich, visuell und akustisch befriedigend sind (lehrreich in dieser Hinsicht sind auch die Beispiele nicht gelungener Lösungen, die u. a. von Walter Zahner angeführt werden, 165–176). Insbesondere die Gestaltung des Ambos, lange Zeit die ‚cenerentola' (das Aschenputtel) der liturgischen Architektur (171), scheint den Architekten und Entwerfern Schwierigkeiten zu bieten. Ein Aspekt, der darüber vielleicht etwas unterbelichtet bleibt, betrifft die Rolle des Künstlers, der sich im Idealfall die kirchlichen Leitlinien aneignen soll, manchmal mit den räumlichen Begrenzungen zu kämpfen hat, mit den Wünschen der Gemeinde rechnen soll und zugleich auf Grund seiner künstlerischen Fähigkeiten in diesem ohnehin komplexen Spannungsfeld eine eigene Position einnimmt. Dass diese Position tatsächlich Spannungen hervorrufen kann, ergibt sich aus dem Beitrag von David Stancliffe, Bischof von Salisbury, der die Diskussionen, die durch einen von Henry Moore für die Kirche von Walbrook gestalteten Altar ausgelöst wurden, wiedergibt (*L'altare*, 169–171; leider fehlt ein Foto des umstrittenen Altares!). Man darf vermuten, dass der Altar des berühmten Bild-

hauers nicht das Einzige ist, das zu Kontroversen Anlass gegeben hat (ein anderes Beispiel wird übrigens von Albert Gerhards in einem Aufsatz im dritten Teil des gleichen Bdes erwähnt, 221–222). Das Problem der eigenen Position des Künstlers und die Frage nach seiner Autonomie – wie relativ diese auch sein mag – wird sich auf um so prägnantere Weise stellen, je grösser die Kluft zwischen der Kirche und der modernen Kunst wird.

In beiden Büchern folgt in einem dritten Teil auch eine Dokumentation, die explizit auf die Rolle, die der Altar, bzw. der Ambo, in der nachvatikanischen Liturgie spielt, bzw. spielen sollte, und auf die Konsequenzen, die sich daraus für ihre Gestaltung und Situierung im liturgischen Raum ergeben, eingeht. In *L'altare* beschreibt Klemens Richter verschiedene Versuche, die während der Periode der Liturgischen Bewegung und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unternommen worden sind, um befriedigende Lösungen für die Situierung des Altares innerhalb des liturgischen Raumes und insbesondere – wiederum – in seinem Verhältnis zum Ort der Verkündigung (und zu dem der Taufe) zu finden. Das so genannte ‚Wegmodell (chiesa a forma di via)' wird von ihm letztendlich als ungeeignet für eine Liturgie, die die Präsenz Christi in der Mitte der Gemeinde zum Ausdruck bringen will, abgewiesen (190). Richter beschreibt darauf ausführlich das sogenannte bipolare Modell, in dem Altar und Ambo in der Längsachse der Kirche einander gegenüber lokalisiert werden und versucht die Einwände, die gegen dieses alternative Modell erhoben worden sind, zu widerlegen. Bemerkenswert ist der Beitrag Reinhard Messners, der schon früher auf Deutsch erschienen ist (A. Gerhards / Th. Sternberg, Communio-Räume, Regensburg 2003, 27–36) und der hier in einer italienischen Übersetzung vorliegt. Messner hebt hervor, dass in den Diskussionen über die *celebratio versus populum* die Wichtigkeit der Gebetsrichtung und damit auch der eschatologischen Orientierung der Liturgie übersehen wird. Von dieser Perspektive her stellt er die in den beiden Büchern regelmäßig vertretene Auffassung, der christliche ‚Altar' sei zuallererst ein Tisch, in Frage. Diese Auffassung läuft Gefahr, die ex-zentrische, eschatologische Orientierung der Liturgie zu vernachlässigen (208–209). Die Wichtigkeit dieser eschatologischen Orientierung, im Sinne einer Offenheit für die noch nicht realisierte vollkommene Gemeinschaft mit Gott, wird auch von Albert Gerhards betont, der eine Reihe von wichtigen Ausgangspunkten für eine Theologie des Altares formuliert (215–230, insb. 228–230). Zwei kurze, eher evokative und meditative denn wissenschaftliche Beiträge über die Ästhetik und Poetik des Altares (Glauco Gresleri und Jean-Yves Hameline) betonen, dass der Altar innerhalb des Kirchenraumes für sich sprechen sollte und zwar, wie Hameline es ausdrückt ‚schweigend', und warnen vor der Gefahr der ‚Allegorisierung' und der Neigung, der Form des Altares bestimmte (theologische) Konzepte aufzuzwingen (Gresleri). Damit relativieren die beide Vf. – und dies zu Recht – manche Diskussionen über DIE Bedeutung(en) des Altares und laden den Leser – vielleicht ungewollt – ein, den Inhalt der Beiträge des Buches von dieser Perspektive her noch einmal aufs neue zu überdenken.

Die Aufsätze, die den dritten Teil des Bdes über den Ambo bilden, haben miteinander gemeinsam, dass sie diesen von der Perspektive der Theologie der Liturgie her beleuchten. Giuliani Zanchi macht mehrere wichtige Vorschläge, die zum Ziel haben, dass der Ambo ein integraler Teil der ‚liturgischen Dramaturgie des Wortes' sein kann, und betont dabei den inneren Zusammenhang zwischen Theologie der Offenbarung, liturgischer Dramaturgie und dem ‚Ort des Wortes'. Obschon ich diesem allgemeinen Ausgangspunkt von Herzen zustimmen möchte, habe ich doch ernsthafte Bedenken gegen den Vorschlag, noch stärker, als es jetzt schon der Fall ist, die Wichtigkeit des Evangeliums im Vergleich zu den anderen Teilen der Bibel – also auch des Alten Testamentes – hervorzuheben. Damit würde man sicher die unter den Gläubigen schon zu weit verbreitete Tendenz verstärken, das Alte Testament als ein Buch zu betrachten, das in Bezug auf das Neue Testament von nur zweitrangiger Bedeutung ist. Albert Gerhards beginnt seinen Beitrag – in dem fast alle Linien der beiden Bde zusammen laufen (!) – mit einer Definition des Begriffes ‚Liturgie' (die er schon früher im Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe [2005] formuliert hat), und er durchdenkt deren Implikationen für die Gestaltung und Deutung des liturgischen Raumes. Er versucht dabei der Spannung zwischen Offenheit und Abgeschlossenheit – die schon vom Architekten Rudolf Schwarz wie auch von Reinhard Messner hervorgehoben wurde und die räumlich am besten in der Form eines geöffneten Kreises dargestellt werden kann – gerecht zu werden. Trotz bestimmter Einwände, die gegen dieses Modell erheben worden sind, gelingt das nach Gerhards am Besten in den sogenannten Communio-Räumen, die im Beitrag von Klemens Richter in *L'altare* beschrieben worden sind. Benedikt Kranemann arbeitet dann die (oft vernachlässigten) ästhetischen Aspekte der Verkündigung heraus, insbesondere in Bezug auf das Buch, das benutzt (Lektionar), auf die Art und Weise, wie damit umgegangen und auf den Ort, wo gelesen und verkündet wird. Zum Schluss fasst Paul de Clerck die Ergebnisse des Symposiums und des Bdes zusammen (wie er das auch, aber dann kürzer, schon in *L'altare* getan hat) und formuliert einige Fragen, die noch weiter aufgearbeitet werden könnten.

Wie sich aus dieser Rez. ergeben haben wird, ist der Inhalt des Buches viel reicher und umfassender als die beide Titel vielleicht auf den ersten Blick suggerieren. Die beiden Bde seien jedem, der sich für die räumlichen Aspekte der Liturgie interessiert und dem die italienische Sprache (einigermaßen) zugänglich ist, von Herzen empfohlen.

Tilburg Gerard Rouwhorst

Fuchs, Guido: **Fronleichnam.** Ein Fest in Bewegung, – Regensburg: Friedrich Pustet 2006. 159 S. (Liturgie & Alltag), geb. € 17,90 ISBN: 3–7917–1992–0

Wie kann man Fronleichnam in Zukunft noch feiern? Guido Fuchs hat dieser Frage ein Buch gewidmet, mit dem er „die Diskussion über das Fronleichnamsfest in einem breiteren Maße", z. B. im Pfarrgemeinderat, ermöglichen möchte. Es geht also weniger um einen Beitrag zur liturgiewissenschaftlichen Forschung als um leicht zugängliche liturgische Bildung. Das Buch fasst daher in fünf Kap.n zum einen die wesentlichen Punkte der fachlichen Diskussion ohne den üblichen Fußnotenapparat zusammen. Zum anderen erschließt F. die gegenwärtigen Feierformen des Festes, indem er die Ergebnisse einer Umfrage in seine Darstellung einfließen lässt.

Die ersten beiden Kap. beschäftigen sich mit der Geschichte des Festes, stellen Entstehung sowie Veränderungen in Frömmigkeit und Theologie dar. In den beiden folgenden Kap.n lenkt F. den Blick auf die Gegenwart und erörtert, was Fronleichnam heute bedeuten und wie das Fest heute gestaltet werden könnte. Im letzten Kap. fasst F. seine Ausführungen zusammen und möchte Fronleichnam als Fest verstehen, das „die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie – aber auch in seinem Wort und in der feiernden Gemeinde selbst" feiert. Die konkrete Gestaltung vor Ort möchte er den Liturgieausschüssen der Pfarrgemeinderäte überlassen. Zu diesem Zweck wirft F. zehn Fragen zur Diskussion auf, z. B. „Was wollen wir mit der Feier des Fronleichnamsfestes eigentlich zum Ausdruck bringen?" oder „Wie kommt die Gegenwart Christi bei uns zur Erfahrung?".

Grundsätzlich hält das Buch, was es verspricht. Es bietet einen eingängigen Überblick und problematisiert „heiße Eisen", z. B. Sinn und Gestaltung der Prozession in einem zunehmend entchristlichten Umfeld, schwindende Eucharistiefrömmigkeit oder die Frage nach der ökumenischen Dimension des Fronleichnamsfestes. So kann es zur liturgischen Bildung aller Gläubigen und zu deren Diskussion um die zukünftige Gestaltung des Festes beitragen. Zwei weiterführende Anmerkungen scheinen mir aber wichtig.

Erstens: Nicht nur die Initiation einer Diskussion und das Aufwerfen von Fragen ist wünschenswert, sondern auch die Rationalisierung dieser Diskussion. Was gehört – historisch betrachtet – zur Festidee und was nicht? Was ist aus der Perspektive der systematischen Theologie heute angebracht? Welche Feierformen sind geeignet, den Glauben der heutigen Menschen zu beleben und zu stärken? Auch über diese Fragen müssten die Liturgieausschüsse der Pfarrgemeinderäte entscheiden. Ein Beispiel: Historisch betrachtet ist die Festidee an Fronleichnam seit Juliane von Lüttich die Gegenwart Christi in der Eucharistie – nichts sonst. Systematisch theologisch sind mit SC 7 noch weitere Gegenwartsweisen Christi anzunehmen. Sollen diese wirklich, wie F. meint, an Fronleichnam mitthematisiert werden? Ein dermaßen erweiterter Festgehalt entspräche jedenfalls nicht mehr der Stiftungsidee. Auf welche Argumente wollen wir also setzen? Genau an dieser Stelle könnte (und sollte) die Diskussion beginnen.

Zweitens: In der Wissenschaft ist eine weitere Erforschung des Fronleichnamsfestes nötig. Die These von F., dass „die Geschichte dieses Festes ausführlich erforscht und beschrieben ist", teile ich nicht. Gerade in der Zeit vor 1264 dürfte Fronleichnam mancherorts als Feier der Gegenwart Christi in Leib *und* Blut gefeiert worden sein. Dies belegt z. B. ein offenbar altes Messoffizium in einem Missale aus Millstatt in Kärnten, in dem das Fest „Officium de sacramento dominici corporis et sanguinis" heißt.[1] Auch in den Messgebeten werden beide eucharistischen Gestalten thematisiert. Vielleicht ließen sich weitere derartige Belege finden. Die Umbenennung des Festes durch das Zweite Vatikanische Konzil könnte dann nicht nur systematisch-theologisch, sondern auch historisch begründet werden. Darüber hinaus wäre zu fragen, ob an Fronleichnam von Anfang an nur die Anbetung der Eucharistie im Zentrum der Feier stand und nicht auch ihr Empfang. Das Fest entstand in Kreisen einer frommen „Elite", in Frauengemeinschaften, in denen der Empfang der Eucharistie, wie Peter Browe belegt hat, oft noch häufig und an Festtagen sogar üblich war.[2] Mir schiene es daher möglich, dass am Anfang des Fronleichnamsfestes eine Kombination aus Schau- und Kommunionfrömmigkeit die liturgischen Feiern geprägt hat. Nun sind dies Fragen, die sich in erster Linie an den Liturgiewissenschaftler richten. Doch auch für die Gestaltung des Festes heute sind sie nicht unwichtig, weil sie Argumente bestimmen und Diskussionen prägen können – auch im Pfarrgemeinderat.

Münster Mathias Henkel / Clemens Leonhard

[1] Vgl. Franz Unterkircher: Eine alte Fronleichnamsmesse. In: ALw 29 (1987), 47–49.

[2] Vgl. Peter Browe: Die häufige Kommunion im Mittelalter. Münster 1938.

Scola, Angelo: **Das hochzeitliche Geheimnis**. – Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln 2006. (XXXI), 554 S. (Theologia Romanica, 27), geb. € 34,00 ISBN 978–3–89411–395–7

Scola, Angelo: **Eucharistie. Mysterium der Freiheit**. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2007. 192 S., geb. € 16,90 ISBN 978–3–936484–35–9

Die beiden nun ins Deutsche übersetzten Werke des Patriarchen von Venedig sprechen in ihrem Titel vom „hochzeitlichen Geheimnis" und vom „Mysterium der Freiheit", also vom Geheimnis der Liebe und der Freiheit. Beiden Werken liegt somit eine einheitliche theologische Vision zugrunde, die ihre gemeinsame Besprechung legitimiert.

Das schon vom Umfang her gewichtigere Werk ist „Das hochzeitliche Geheimnis", bei dem es sich um eine ursprünglich in zwei Bden (1. Mann – Frau, 2. Ehe – Familie) erschienene Arbeit handelt. Über die ursprünglichen bibliographischen Daten gibt die deutsche Ausgabe leider keine Auskunft. Da das Vorwort aber auf den Ostermontag des Heiligen Jahres 2000 datiert ist, kann diese Angabe als Anhaltspunkt genommen werden.

Im Leitfaden für den Leser erklärt der Autor, was jener nicht erwarten soll: weder eine sakramententheologische oder moraltheologische Abhandlung über Ehe und Familie noch einen Abriss der theologischen Anthropologie. Es handelt sich vielmehr um eine Monographie über den bräutlich-hochzeitlichen Charakter der Liebe, wobei an manchen Stellen der ursprüngliche Anlass einzelner Kap. durchscheint und Wiederholungen auftreten. So vereinigt z. B. der erste Teil Reflexionen, die sich einem gründlichen Studium des Apostolischen Schreibens „Mulieris dignitatem" (1988) von Papst Johannes Paul II. verdanken. Das Corpus des Werkes bilden 16 Kap., die sich auf vier Hauptteile erstrecken.

Der erste („Kategorien des hochzeitlichen Geheimnisses: Zwei wegweisende Thesen aus ‚Mulieris dignitatem'": 3–71) erarbeitet das begriffliche Instrumentar. Mann und Frau bilden eine duale Einheit, die ihren Ausdruck in der Geschlechtlichkeit findet. Gestützt auf das Lehramt von Johannes Paul II. wird die Geschlechtlichkeit als Teil der geschöpflichen imago Dei begriffen. Nicht nur in seiner geistigen Natur, sondern schon in seiner Leiblichkeit transzendiert der Mensch die Welt der Tiere. Der zweite Teil („Das hochzeitliche Geheimnis: Eine theologische Perspektive": 73–192) beschreibt in einem phänomenologischen Duktus das nuptiale Geheimnis. Entscheidend ist die Verflechtung von geschlechtlicher Differenz, Liebe und Fruchtbarkeit. Diese Verflechtung wird mit dem scholastischen Begriff der „circumincessio" präzise erfasst. Der dritte Teil („Das hochzeitliche Geheimnis und die kulturellen Umwälzungen: Die Aufgaben von Ehe – Familie": 193–264) stellt sich den Herausforderungen der heutigen Gesellschaft im Bereich von Ehe und Familie. An der Wurzel der Probleme steht die Krise der Freiheit in der zeitgenössischen Kultur. Kap. VIII fokussiert die Grundlagenfragen der Bioethik. Kap. IX thematisiert die Erziehung, die in der Familie ihren ersten und unverzichtbaren Träger findet. Fünf Wesenszüge charakterisieren die erzieherische Begegnung. Kap. X rückt die Familie als Generationengemeinschaft in den Blickpunkt. De facto wird heute gerade diese Dimension der Familie verkannt und werden die Alten oft abgeschoben. Die sechs Kap. des vierten Teils („Das hochzeitliche Geheimnis: Ehe und Familie im Lichte der christlichen Mysterien": 265–419) durchmessen die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe (vgl. Eph 3,18) des hochzeitlichen Mysteriums. Kap. XI beginnt mit einem kurzen Überblick über die Entwicklung der Ehetheologie in den drei Perioden der Väterzeit, des Mittelalters und der nachtridentinischen Epoche. Als Defizit des Geschichtsganges wird moniert, dass der theologische Diskurs über das Ehesakrament kaum in eine Theorie der Familie überführt worden ist. Erst im 20. Jh. kommt es im Zuge der Laienbewegung und der personalistischen Philosophie zu einer Neubesinnung des Binoms Ehe – Familie und zur Ausbildung einer genuinen Familienspiritualität. Unter spekulativer Hinsicht ragt das Kap. XII heraus, das die anthropologische Geschlechterdifferenz mit dem ontologischen Prinzip der Realdistinktion verbindet und dem Differenzprinzip im theologischen Bereich nachgeht. In diesem weit gespannten Horizont zeichnet sich die Struktur der „sponsalen Analogie" ab, die mich eine große Nähe zu meinem in Anschluss an eine Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars skizzierten Entwurf einer „Analogia Caritatis" (Freiburger theologische Studien Bd 120, Freiburg i. Br. 1981) erkennen lässt. Die folgenden drei Kap. XIII, XIV und XV entfalten die sponsale Analogie im Hinblick auf die drei göttlichen Personen. Dabei erscheint die menschliche Vaterschaft – Mutterschaft als ein Echo des Geheimnisses des göttlichen Vaters. Die Beziehung zwischen Christus und der Kirche fungiert als Archetyp authentischer Ehespiritualität. Der Heilige Geist führt in die volle Wahrheit von Ehe – Familie ein. Das Werk des Pneumas wird mit den beiden Kategorien der Vergöttlichung (griechische Väter) und der Einverleibung (lateinische Väter) beschrieben. Die in diesen Kap.n implizierten trinitätstheologischen Reflexionen lassen deutlich die Option des Autors für ein „soziales Trinitätsmodell" erkennen, das die menschliche Familie als eine treffliche „imago Trinitatis" betrachtet. Das letzte Kap. XVI erfasst das hochzeitliche Geheimnis im Brennspiegel der Eucharistie. „Die sakramentale Wirklichkeit von Ehe – Familie stellt sich, kurz gesagt, als das anthropologische Kondensat des eucharistisch-ekklesialen Geschehens dar" (419). Die Thematik des letzten Kap.s wird im zweiten zu besprechenden Buch nochmals aufgegriffen werden.

Der Sequenz der sechzehn Kap. sind sechs Anhänge (421–534) beigefügt, in denen einzelne Punkte der Monographie eine schärfere Beleuchtung erfahren. Anhang 1 verteidigt die durch das päpstliche Lehramt entschiedene Frage der Nichtzulassung der Frau zum Priesteramt. Anhang 2 studiert einige Artikel aus „De passionibus" des Thomas von Aquin zu „affectio" (STh I–II q.22 a.1–3) und „amor" (STh I–II q.26 a.1–2). Anhang 3 versteht sich als Kommentar zur Instruktion „Donum vitae" (1987) der Kongregation für die Glaubenslehre. Anhang 4 stellt das breite Spektrum der Themen aus dem Bereich Ehe – Familie vor Augen, die vornehmlich in der Priesterausbildung zu berücksichtigen sind. Anhang 5 würdigt den prophetischen Charakter der Enzyklika „Humanae vitae" (1968) von Papst Paul VI. Wegen seiner didaktischen Klarheit eignet sich gerade dieser Beitrag bestens als Einstieg in die Thematik der ganzen Monographie. Anhang 6 ist ein pastoral ausgerichteter Text über die Verlobung als Vorbereitung auf die Ehe. „Es gilt den jungen Leuten begreiflich zu machen, dass das Ideal, auf das die Verlobung durch die Anziehungskraft des Verliebtseins sie vorbereitet, jene Hochzeitlichkeit zwischen Christus und der Kirche ist, jenes einmalige und eschatologische Paar, das der Vater im Sinn hatte, als er Mann – Frau erschuf. Mann – Frau ist der große Weg, der zu dieser letzten Ebene der Bräutlichkeit hin erzieht: der Hochzeit des Lammes" (534). Ein Sach- und Personenregister (537–549) vervollständigen das Werk.

Der Johannes Verlag Einsiedeln hat die Monographie in seiner Reihe „Theologia Romanica" veröffentlicht, in der bisher fast ausschließlich Werke französischer Theologen (z. B. Louis Bouyer, Henri Cazelles, Jean Daniélou, Jacques Guillet, Marie-Joseph Le Guillou, Xavier Tilliette und v. a. Henri de Lubac) erschienen sind. Der italienische Sprachraum war nur mit der Trilogie (Wem gleicht der Mensch? 1987; Zum Unendlichen offen, 1992; Warum Jesus Christus? 1994) von Luigi Giussani (1922–2005) vertreten. Mit der Aufnahme des Werkes von Angelo Scola wird einer Entwicklung Rechnung getragen, die sich schon seit Jahren abzeichnet. Denn in der internationalen wissenschaftlichen Theologie beansprucht die italienische Produktion inzwischen einen Spitzenplatz. Während vor Jahrzehnten das Französische die lingua docta der Theologen war, dürfte inzwischen das Italienische an seine Stelle getreten sein. Da Angelo Scola zu den italienischen Theologen gehört, die nicht nur das Werk Hans Urs von Balthasars rezipiert (vgl. sein Opusculum: Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico, Milano 1991; dt. Übersetzung mit zahlreichen Übersetzungsfehlern: Paderborn 1996), sondern es in eigenständiger Weise verarbeitet und weiterentwickelt haben, kehrt mit der Übertragung seiner Monographie auch Balthasarsches Gedankengut wieder in den geistigen Kulturraum zurück, von dem es ursprünglich ausgegangen ist, aber nun angereichert und transformiert durch die Verarbeitung in einem anderen Sprachraum. Der Johannes Verlag war also gut beraten, wenn er die Reihe „Theologia Romanica" nach Italien hin geöffnet hat.

Der Augsburger Sankt Ulrich Verlag hat dagegen das schmälere Werk des Kardinals in sein Verlagsprogramm aufgenommen. Die italienische Originalausgabe erschien im März 2005 unter dem Titel „Eucaristia incontro di libertà". Den kirchlich-zeitgeschichtlichen Kontext der Publikation bilden die letzte Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia" (17. April 2003) von Papst Johannes Paul II. und das Jahr der Eucharistie, das von Oktober 2004 bis Oktober 2005 begangen (Apostolisches Schreiben „Mane nobiscum Domine" 7. Oktober 2004) und mit der 11. Ordentlichen Bischofssynode (2.-23. Oktober 2005) abgeschlossen wurde, bei der der Patriarch von Venedig als Generalrelator ein wichtiges Amt innehatte. Inzwischen liegt das nach-synodale Apostolische Schreiben „Sacramentum Caritatis" (22. Februar 2007) von Papst Benedikt XVI. vor.

Das Opusculum umfasst fünf Kap., die sich verschiedenen Anlässen verdanken und an unterschiedliche Adressaten gerichtet waren. Das Kap. IV („Eucharistie und Heiligkeit im Leben des Christen": 83–118) greift die Thematik von Ehe – Familie wieder auf und führt sie fort in Überlegungen zur „eucharistischen Heiligkeit" des Priesters. Im Kap. III („Eucharistische Themen": 59–81) dienen die dogmatischen Schlüsselbegriffe der Eucharistielehre als Leitfaden der Reflexion. Kap. II („Eucharistie und Wort Gottes": 35–57) zieht aus einer als „disputatio menstrualis" in Lyon-Fourvière entstandenen frühen Studentenarbeit Hans Urs von Balthasars (Le Mysterion d'Origène, 1936/1937 in der Zeitschrift „Recherches de science religieuse" veröffentlicht; 1957 mit dem Titel „Parole et mystère chez Origène" als selbständige Publikation im Verlag Cerf in Paris erschienen) reichen Gewinn. Kap. I („Eucharistie – Geheimnis des Glaubens": 11–34) und Kap. V („Wiederaufgegriffenes": 119–138) entfalten die zentrale These des Autors, der die Eucharistie als eine Begegnung der Freiheit expliziert und von diesem originellen Ansatz her die klassische Eucharistiedogmatik gleichsam personalisiert. „Das Angebot an die menschliche Freiheit, das Gott durch seine Kirche jedem Menschen macht, ist hier [in der Eucharistie] auf wunderbare Weise zusammengefasst. Wie eine Mutter sich zu ihrem Kind herabneigt, so neigt sich die unendliche Freiheit Gottes herab zur Freiheit des Menschen" (8; vgl. auch 136). Den fünf Kap.n sind zwei Anhänge mit meditativen Texten beigegeben. Der erste Text („Herr, du siehst vom Kreuz herab": 141–160) wurde im Dom von Belluno anlässlich des Todes von Bischof Vincenzo Savio (1944–2004) vorgetragen und betrachtet die Mater dolorosa unter dem Kreuz. Der zweite Text („Emmaus: die Nähe des Mysteriums": 161–176) ist eine mitreißende österliche Meditation über die beiden Emmausjünger.

Die Reflexionen von Angelo Scola sind höchst anregend und problemorientiert. Sie lassen eine umfassende Kenntnis der neueren theologischen Literatur der dominanten Sprachräume erkennen und zugleich das eigene theologische Herzblut spüren. Als systematisches Prinzip seines Denkens erweist sich die „Logik der Inkarnation", die die sakramentale Logik bestimmt. Deshalb mag der Hinweis auf seinen fundamentalen Aufsatz „Die Logik der Inkarnation als sakramentale Logik. Kirchliches Ereignis und Freiheit des Menschen" (in: A. M. Haas [Hrsg.], „Wer ist die Kirche?" Symposion zum 10. Todestag von Hans Urs von Balthasar, Freiburg i. Br. 1999, 187–226) in diesem Zusammenhang nützlich sein.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Praktische Theologie

Altmeyer, Stefan: **Von der Wahrnehmung zum Ausdruck.** Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 422 S. (Prakt. Theol. heute, 78), kt € 35,00 ISBN: 3–17–019116–0

Die Diss. von Stefan Altmeyer geht von einem „Wahrnehmungsboom" (27) in der Praktischen Theologie aus. Der Wahrnehmungsbegriff wird ihm zu Folge zum praktisch-theologischen und religionspädagogischen Grundbegriff, der damit die lange Zeit dominierende handlungstheoretische Ausrichtung dieser Disziplinen weitgehend ablöst. Dass der Vf. diese Entwicklung kritisch betrachtet, legt er bereits einleitend offen. Denn dort formuliert er als Ziel seiner Arbeit, „Ausdruck als zur Wahrnehmung komplementären Grundbegriff der Praktischen Theologie und Religionspädagogik zu entfalten. In diesem Begriff sollen theologische und ästhetische Dimensionen zusammenfinden. Die so entstandene Legierung möchte ich als ‚praktisch-theologische Ästhetik des Ausdrucks' bezeichnen." (27) Dabei erhofft er sich Impulse für korrelatives Lernen, das er ästhetisch akzentuieren und erweitern möchte – hin zu einer „Korrelation von Ausdrucksformen" (28).

Um diese Impulse zu erlangen, fundiert er in einem ersten Hauptteil den Ausgangspunkt seiner Diss. anhand ausführlicher Darstellungen von aktuellen Ansätzen der Praktischen Theologie (A. Grözinger) und Religionspädagogik (P. Biehl, G. Hilger) untersucht A. die Wende zum Wahrnehmungsparadigma (vgl. 33–53) und konfrontiert diese mit den handlungstheoretischen Entwürfen von N. Mette und H. Peukert (vgl. 53–66). Der Vf. kommt zu dem Schluss, „Religionspädagogik auf Wahrnehmung zu begrenzen, birgt damit das Risiko einer groben Vereinfachung" durch die „wenig Neues gewonnen" (66) wird. Er plädiert angesichts des Wahrnehmungsparadigmas vielmehr dafür, „das Ziel einer *integralen ästhetischen Bildung* einzubringen, die Subjekt(e) und Objekt(e) ästhetischer Erfahrung gleichermaßen bedenkt und in ein produktives Verhältnis zu bringen versucht – entsprechend der korrelativen Grundstruktur religionspädagogischen Handelns." (66 unter Auslassung der Fußnoten.) Als weiteren bedeutenden pastoraltheologischen Ansatz diskutiert A. die Pastoralästhetik W. Fürst, die er als „eine Vertiefung des Handlungskonzepts um eine ästhetische Dimension interpretiert" (28). Diesen pastoralästhetischen Ansatz (vgl. 67–77) konfrontiert er wiederum mit den phänomenologischen Konzeptionen von W.-E. Failing und H.-G. Heimbrock (vgl. 78–90) und diskutiert hierbei die Frage nach der angemessenen Weite eines handlungsrelevanten praktisch-theologischen Wahrnehmungsbegriffs. In einem weiteren Kap. widmet sich A. der ästhetisch akzentuierten Religionspädagogik J. Kunstmanns (vgl. 97–115), die er korrelativ ausgerichteter Theologie und Religionspädagogik gegenüberstellt (vgl. 115–134). A. konstatiert bei Kunstmann einen formalen, inhaltslosen Bildungsbegriff und klagt eine stärkere inhaltliche Profilierung ein (vgl. 128). Denn eine „religiöse Sensibilisierung" durch Ästhetik reicht nach Ansicht des Vf. nicht aus (vgl. 130f). Auch der Verweis auf strukturelle Analogien zwischen Religion und Bildung greift nach A. zu kurz und muss durch inhaltliche Aspekte ergänzt werden (vgl. 132f), da ansonsten religiöse und ästhetische Erfahrungen ununterscheidbar zu werden drohen (vgl. 134). Im vierten Kap., das als Überleitung zum zweiten Hauptteil dient, führt der Vf. den für ihn zentralen Begriff des Ausdrucks ein und profiliert diesen aus christentumsgeschichtlicher, fundamentaltheologischer und bildungstheoretischer Sicht (vgl. 135–159).

Mit R. Bohren und H. U. v. Balthasar sucht A. im zweiten Hauptteil grundlegend eine praktisch-theologische Ästhetik des Ausdrucks zu konturieren (vgl. 161–231), um anschließend den Ausdrucksbegriff mit Bonaventuras Gotteslehre, Balthasars ästhetischer Christologie und Bohrens Pneumatologie theologisch zu vertiefen (vgl. 233–308).

Der dritte Hauptteil verfolgt schließlich Zweifaches. Zum einen ist es das Interesse des Vf.s, die bislang gewonnenen Ergebnisse anhand der philosophischen Ästhetik Adornos auf ihre Tauglichkeit hin zu überprüfen (vgl. 319–344). Zum anderen will A. abschließend „Impulse für die unterschiedlichen Praxen von Theologie, Glaubensleben und religiösen Lehr-/Lernprozessen" (30) gewinnen, indem er die in der Arbeit bislang deutlich gewordene Bewegung von der Wahrnehmung zum Ausdruck und zurück in ein ästhetisch orientiertes Korrelationsschema fasst. Dabei betrachtet der Vf. die ästhetische Dimension der Korrelation als eine dreistellige Korrelation, die er als „kritisch-produktive Interrelation von göttlicher Offenbarung und menschlicher Erfahrung durch das ästhetische Medium von Ausdrucksformen" (345, kursiv) versteht, die sich im ästhetisch wirkenden Gegenstand manifestieren. Da in diesem Kap. die Ergebnisse der Arbeit produktiv zusammenfließen und hierdurch ästhetische Lernformen profiliert werden sollen, soll dieser Teil der Arbeit (vgl. 345–391) genauer erörtert werden.

A. differenziert seine ästhetisch akzentuierte Korrelation in zweifacher Hinsicht aus: „(1) Wenn Ausdrucksformen des Glaubens so in das Zentrum des Unterrichtsgeschehens gestellt werden, dass sie ihre (ästhetische) Wirkung entfalten können, so können sie korrelative Prozesse anstoßen. (2) Schülerinnen und Schüler können in eigenen Ausdrucksakten Elemente des ‚Entstehungsorts' der überlieferten Ausdrucksformen vorwegnehmen und so deren Wirkung eigenständig vorbereiten." (378) Um diese Doppelbewegung zu erläutern, greift A. auf H. Schmids „Kunst des Unterrichtens" (1997) zurück. In einer ersten Lernrichtung steht ein wahrnehmbares Ausdrucksmedium der christlichen Tradition im Mittelpunkt des Unterrichts. In einem ausgewogenen Wechsel von Innen- und Außenorientierung soll dieses Medium in seinen spezifischen Eigenarten und Kontexten erschlossen und von den SchülerInnen angeeignet werden. So werden diese motiviert, eine persönliche Antwort zu formulieren und zum Ausdruck zu bringen. Diese Phase betrachtet A. als „implizit korrelative[n] Prozess der wechselseitigen Erschließung von Medium und Erfahrung," (380) als Balance zwischen Eindruck und Ausdruck im Unterricht.

Mit Schmid gelingt es A. seine praktisch-theologische Ästhetik des Ausdrucks mit einer korrelativ ausgerichteten Religionsdidaktik plausibel zu verbinden. Zu Recht betrachtet er Schmids Didaktik als „modellartige Verwirklichung" (381) seiner Ausführungen, auch viele andere aktuelle Fachdidaktiken hätte er hier hinzuziehen können. Dies deutet zum einen auf die Anschlussfähigkeit seiner Ausführungen hin. Zum anderen wird hier m. E. aber auch deutlich, dass die Impulse aus A. „praktisch-theologischer Ästhetik des Ausdrucks" bereits zum gängigen religionspädagogischen Repertoire gehören. Dies wird auch in der zweiten Lernrichtung deutlich, die A. mit R. Oberthür exemplifiziert. Hierbei kommt den eröffnenden Ausdrucksakten der SchülerInnen eine besondere Bedeutung zu (vgl. 383f). In die durch die Ausdrucksakte gewonnenen Erfahrungsräume hinein werden anschließend Ausdrucksformen der christlichen Tradition gestellt, die so ihre korrelative Wirkung entfalten können. Hierbei handelt es sich somit um eine „Antizipation fremder Erfahrungswelten durch eigenen Ausdruck" (388, kursiv). Auch diese korrelativen „Verfahren" sind, wie die Unterrichtsbeispiele von R. Oberthür zeigen, in der Religionspädagogik nicht neu. Wenn A. „praktisch-theologische Ästhetik des Ausdrucks" den so beschriebenen ästhetischen Lernprozess als „Antwort auf das speziell religionspädagogische Korrelationsproblem" (386) betrachtet, dann erscheint mir dies etwas hoch gegriffen. Vielmehr liegt m. E. der Gewinn der Arbeit darin, die für ästhetische Lernprozesse unerlässliche Kategorie des Ausdrucks ausführlich und eloquent theologisch und philosophisch dargelegt zu haben. Dass in der Glaubensweitergabe und im Prozess des Glaubenlernens eine korrelative Verschränkung von tradierten christlichen Ausdrucksformen mit Ausdrucksformen des eigenen Glaubens bedeutend ist, wird in der Religionspädagogik kaum jemand bestreiten. Um diese Gedanken selbst zu einem visuellen Ausdruck zu verhelfen, fertigt A. abschließend aus den Bildern „Der Hl. Lukas als Maler" (um 1608) von El Greco und einer „Christusübermalung" (1981–1983) von Arnulf Rainer eine Collage an. In Form einer Bildmeditation möchte er anschaulich machen „wie überlieferte Ausdrucksformen des Glaubens heute anverwandelt werden können. Christinnen und Christen zu jeder Zeit und insbesondere auch heute sind eingeladen, die Ausdrucksgeschichte der Nachfolge Jesu fortzuschreiben: das Christusbild vergangener Zeiten [...] weiterzumalen und in der eigenen Anverwandlung zu aktualisieren." (391)

Losgelöst von der Fragestellung, inwiefern das Collagieren von zwei Kunstwerken zur Illustration eines komplexen Gedankengefüges den Werken selbst angemessen ist, lässt sich auch hier das Aufgreifen eines bereits bewährten Verfahrens erkennen. Denn A.s Überarbeitung des Werkes von El Greco ist aus bildtheoretischer Perspektive eine (vereinfachte) Doppelung von Rainers bildnerischem Verfahren. Wenn schon Bilder als „Metapher[n ...] gelesen werden" (391), wie tradierte Ausdrucksformen heute angeeignet werden können, dann erscheinen mir Rainers Übermalungen ohne „Verortung" in Lukasbild bzw. -legende angesichts der vielschichtigen und oftmals vagen Formen heutiger Traditionsaneignung weitaus treffender, da seine Werke den BetrachterInnen einen weiteren Rezeptionsspielraum eröffnen als die vorgestellte Collage.

Münster Claudia Gärtner

Qualifizierte Begleitung von Sterbenden und Trauernden. Medizinische, rechtliche, psycho-soziale und spirituelle Hilfestellungen, hg. v. Werner Burgheim. – Merching: Forum Verlag Herkert 2001. Loseblattsammlung € 59,00 ISBN: 3–89827–374–1

Die 2004 vervollständigte und optional durch Ergänzungslieferungen aktualisierbare Loseblattsammlung des Forum-Verlags versteht sich als Materialsammlung, die als Handbuch für die Praxis der Sterbe- und Trauerbegleitung genutzt werden soll.

Die zehn Kap. umfassen zunächst Reflexionen über das heutige Verständnis von Sterben und Tod; ihnen liegt ein Verständnis von „Sterben Lernen als Leben Lernen" zugrunde. Es folgt die Darstellung von Palliativ-Care-Konzepten, welche auf eine ganzheitliche Versorgung und Begleitung sterbender und sterbenskranker Menschen sowie deren Angehöriger zielt. Weiterhin werden Hilfen für die Kommunikation mit Sterbenden angeboten und verschiedene Aspekte der Trauerarbeit und der Trauerbegleitung vorgestellt; auch auf Trauerarbeit mit Kindern und auf die Kultur der Bestattung wird eingegangen. Ein eigenes Kap. ist der Geschichte und der aktuellen Situation der Hospizbewegung gewidmet, bevor Sterben und Tod aus der Perspektive verschiedener Weltreligionen (Hinduismus, Buddhismus und Judentum) dargestellt werden. Das Kap. „Qualitätsentwicklung und Qualitätssicherung in der Sterbe- und Trauerbegleitung" befasst sich mit Qualitätskriterien nach DIN ISO 9000 und deren Problematik, der Qualifizierung ehren- und hauptamtlicher Mitarbeiter/innen, der Dokumentation (mit entsprechenden Formularen) sowie der Finanzierung der Hospizarbeit inkl. Fundraising. Der Themenkomplex „Patientenverfügung / Vormundschaft / Organtransplantation / Euthanasie" wird in einem Kap. zur Selbstbestimmung am Lebensende besprochen, bevor Berichte aus der Praxis sowie rechtliche Dokumente zum Umgang mit Patientenverfügungen, zur ärztlichen Sterbebegleitung und zur ambulanten und stationären Hospizversorgung das Handbuch abschließen.

Das interdisziplinäre Team von Autorinnen und Autoren setzt sich zusammen aus Fachleuten aus Medizin, Pädagogik, Psychologie, Sozialarbeit, Sozialpädagogik, Pflegeberufen, Gesundheits- und Pflegewissenschaft, Theologie, Erwachsenenbildung und Hospizarbeit. Durch diese Vielfalt von Perspektiven kann dieses Handbuch als Fundgrube empfohlen werden, das eine Fülle von Informationen an einem Ort sammelt und erfahrungsgesättigte Hilfen und Reflexionen zur Sterbe- und Trauerbegleitung anbietet. Die einzelnen Kap. sind gut lesbar geschrieben; weiterführende Literaturhinweise am Ende der Abschnitte sowie ein Stichwortverzeichnis sind dem Werk beigegeben. Es ist zu wünschen, dass dieses Handbuch einen konkreten Beitrag zu einem eminent wichtigen Thema, der Weiterentwicklung der Kultur des Sterbens und Trauerns in unserer Gesellschaft, leisten wird.

Münster Tobias Kläden

Garscha, Jörg / **Koch**, Hartmuth / **Soltendieck-Vuraldi**, Jutta: **Elisabeth von Thüringen.** Lernzirkel für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe. Mit Kopiervorlagen. – Donauwörth: Auer 2006. 69 S. € 17,80 ISBN: 978–3-403–04564–9

800 Jahre Wirkungsgeschichte ist eine lange Zeit und es ist unbestritten, dass das Leben der heiligen Elisabeth von Thüringen ein Thema für die Katechese, aber besonders für den Religionsunterricht darstellt. Hier bietet sich eine Auseinandersetzung mit ihrer Biographie besonders im Bereich der Kirchengeschichte an, ist sie doch für alle Christen ein Beispiel sozial-karitativen Handelns. Doch nicht nur ein Blick auf historische und zeitgenössische Elemente der Elisabeth-Biographie ist erstrebenswert, sondern gleichermaßen regt sie zur Erarbeitung von Themen an, die einen allgemeineren Charakter haben, wie etwa die praktizierte Nächstenliebe beim Umgang mit Armen und Schwachen, die Vereinfachung des Lebens durch Verzicht oder die Abhängigkeit von Idolen. Die Komplexität der Thematik zeigt an, dass die Beschäftigung mit der heiligen Elisabeth daher wenig für die Primarstufe, sondern eher für den Sekundarschulbereich erstrebenswert ist. Und genau für solche Unterrichtsvorhaben oder Projektarbeitsformen bietet sich der vorliegende Lernzirkel an, der für etwa 10 Unterrichtsstunden im Zuge der Feierlichkeiten zum 125jährigen Bestehen der Elisabethschule, einem Gymnasium in Marburg, im Jahre 2004 konzipiert worden ist.

Das vorliegende Heft zum Stationenlernen beginnt mit einem Einstiegsmodul, das die Epoche des Mittelalters in den Blickpunkt rückt. Hier lernen die Schüler die gesellschaftlichen Umstände der Zeit der Heiligen Elisabeth kennen und können sich so leichter in ihre Lage und ihr Denken versetzen. Neben einem tabellarischen Lebenslauf der Elisabeth, die 1207 im Nordosten des heutigen Ungarns das Licht der Welt erblickte und bereits 1231 verstarb, wartet diese Einleitung mit bildlichen Darstellungen auf. Diese Quellen eröffnen sehr anschaulich den Zugang zum Mittelalter und wecken das Interesse auf das Kennenlernen weiterer Inhalte ihres Lebens und nach ihrem Platz innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft.

Der sich anschließende eigentliche Lernzirkel greift fünf Themenbereiche auf, die diverse Facetten des Lebens der heiligen Elisabeth thematisieren: 1. ihren Protest gegen Unrecht; 2. ihren Versuch, gesellschaftliche Gegensätze zu überwinden; 3. ihre Verzichtbereitschaft, um ein anderes Leben zu gewinnen; 4. ihren freiwilligen Gehorsam; sowie 5. ihr Leben für die Kranken. In einer weiteren 6. Abschlussstation wird ferner die Wirkung Elisabeths auf ihre Mitmenschen und damit die Frage nach Heiligenverehrung, Vorbildern und Stars betrachtet, wodurch sich ein Anknüpfen an die heutige Lebenswirklichkeit gestattet.

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass die Abfolge der Stationen sich chronologisch an ihrem Leben orientiert, jedoch ist jede Station in sich abgeschlossen, so dass „die Reihenfolge der Erarbeitung beliebig ist" (4). Die insgesamt also sechs Stationen bieten einen parallelen Aufbau, was Lehrkräften und Schülern das Vorbereiten und Erarbeiten der Stationen erleichtert. Zunächst werden immer einige Basisinformationen zum jeweiligen Lebensabschnitt der Elisabeth von Thüringen präsentiert. Anschließend skizziert eine Frage oder ein Arbeitsauftrag die Problematik bzw. Sachlage näher, ehe innerhalb der Kleingruppe, die die einzelne Station gerade bearbeitet, Wahlaufgaben verteilt werden sollen. Danach folgen einige Hintergründe, ehe in häuslicher Eigenarbeit Anregungen gegeben werden für eine mögliche weitere Beschäftigung mit der in der jeweiligen Station behandelten Thematik.

Ein Abschlussmodul nach der Arbeit an dem halben Dutzend Stationen bündelt und vertieft im Plenum die auf Gruppenebene erworbenen Inhalte zur heiligen Elisabeth von Thüringen. Hierbei geht es um den Vergleich zweier Elisabeth-Bilder, von denen das eine bereits aus dem Einführungsmodul bekannt ist, was zur eigenen künstlerischen oder gestalterischen, eventuell verfremdenden Aktualisierung des Elisabeth-Bildes eines jeden Schülers einlädt. Die Materialsammlung wird auf den S. 67 und 68 abgerundet durch einen Stationenzettel für den Lehrer, wodurch dieser einen Überblick behält, welche Gruppe wann und mit welchen Schwerpunktsetzungen selbständig welche Station erarbeitet hat. Ein Laufzettel für Schüler erleichtert diesen ebenso den Überblick über die Inhalte, mit denen sie sich bereits oder noch nicht beschäftigt haben.

Der Lernzirkel überzeugt zweifelsohne in allen Bereichen. Er bietet verschiedenen Lerntypen Zugänge zur faszinierenden Biographie der Elisabeth und besticht durch seine Materialvielfalt. So werden biblische Texte ebenso berücksichtigt wie mittelalterliche Auszüge, kirchliche Schriften oder literarische Einschübe und Denkanstöße aus späterer Zeit, die bis in die Gegenwart hinein reichen. Ähnlich umfassend, ansprechend und abwechslungsreich sind die Bebilderungen, die neben Fotos etwa aus der Zeit des Nationalsozialismus oder eines heutigen Zivildienstleistenden bei seiner Arbeit im Seniorenheim mittelalterliche Holzschnitte, Abbildungen, aktuelle meditative Aufnahmen oder die Medaille „Thüringer Rose" zeigen. Dieses Stationenlernen beginnt mit der Erarbeitung auf Klassenebene, ehe die einzelnen Gruppen an den Stationen arbeiten. Es endet aber wieder im Plenum, wodurch ein gemeinsamer Beginn und eine abschließende Reflexion ermöglicht werden.

Die Vorteile der Arbeitsform Lernzirkel und speziell hierbei die Förderung selbständigen Lernens werden konsequent genutzt. Durch die kleinschrittige aber gleichzeitig angemessen offene Aufgabenstellung und Konzeption der sechs Stationen ist sichergestellt, dass die Schüler ihre Lebenswirklichkeit immer wieder in Bezug setzen zur Heiligen und dabei nicht vom Thema abschweifen. Dem Lehrer liegt somit eine Materialsammlung vor, die nur noch kopiert werden muss, was jedoch in Zeiten knapper werdender Mittel einen Kostenfaktor und einen nicht unerheblichen Papierberg und Materialwust verursacht. Dazu trägt gleichermaßen die zwar übersichtliche, aber gelegentlich doch zu großzügige Seitengestaltung bei (etwa auf der S. 29 eine ganze Seite für Mt 5,3–10; auf der S. 36 eine Seite für Philipper 2,5–11; oder Seiten mit ziemlich viel Leerraum wie die S.n 42 oder 59f.). Aber durch ein Verkleinern der Seiten auf das Format DIN-A-5 lässt sich der Papierverbrauch reduzieren. Besonders positiv wirkt sich das großräumige Layout jedoch bei den Bildern aus, die dadurch besser betrachtet werden können und deren Details so leichter ins Auge fallen. Hilfreich (aber sicherlich auch nötig) sind die klar aufgebauten Köpfe der einzelnen Seiten, die einem Papierchaos vorbeugen und immer für den nötigen Überblick sorgen. Nicht zu verachten ist das anschauliche und einheitliche Layout, das einen hohen Wiedererkennungswert hat. Beispielsweise sind alle Auszüge aus der heiligen Schrift mit einer Schriftrolle graphisch hervor gehoben oder Auszüge aus einem mittelalterlichen Libellus von 1235, dem „Büchlein über die Aussagen der vier Dienerinnen" der Elisabeth im Heiligsprechungsprozess, in Pergamentform dargestellt.

Der Lernzirkel ist nicht nur als reines Stationenlernen geeignet. Für diesen Zweck findet der Leser auf S. 5 jedoch zwei Phasenverlaufspläne, die den gesamten Lernzirkel und den Ablauf einer Stationenstunde vorstellen. Lehrer, die aus thematischen oder zeitlichen Gründen in ihrem Unterricht nur einzelne Aspekte zum Wirken der Elisabeth von Thüringen behandeln möchten, können dieses Heft zudem sehr gut als Materialsteinbruch verwenden und sich lediglich das entnehmen, was sie gerade als wichtig erachten.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Möller, Christian: **Kirche, die bei Trost ist**. Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2005. 205 S., kt € 19,90 ISBN: 3–525–60419-X

In Lateinamerika verlassen Menschen die katholische Kirche in Richtung evangelikaler Gemeinschaften. Manche vermuten, dass sie

dort finden, was einer befreiungstheologisch geprägten pastoralen Arbeit fehlt: Trost. So unverzichtbar der Einsatz für Opfer des Unrechts und dessen strukturelle Ursachen ist: für jene, die unabwerfbare Lasten zu tragen haben, kann solche Sozialpastoral nur zermürben. Es scheint also notwendig zu sein, die verlorene Dimension des Trostes wieder zu gewinnen.

Christian Möller, evangelischer Praktischer Theologe in Heidelberg, hat sich in einfühlsamer Weise diesem Anliegen verschrieben. In seinem Buch „Kirche, die bei Trost ist", plädiert er für eine in Gottes Art tröstende Seelsorgspraxis. Von Seelsorge will er nur dann reden, wenn es eben um dieses Trösten geht.

M.s Denkreise kennt vier Wegstrecken, die er mit den Stichworten Erleben, Erglauben, Erfahren und Erneuern ankündigt:

1. Erleben. Angeschmiegt an die Ballade von Gustav Fink (Dem Wechsler im Tempel des Herrn) legt M. eine knappe Pastoralgeschichte des letzten Jh.s vor (1900–2005). Es sind wechselhafte Zeiten im Verhältnis vieler Menschen zum Evangelium.

2. Erglauben. Sodann gräbt sich M. in die Trostgeschichte des Gottesvolkes ein. Der Trostbogen spannt sich von Jesaia (66,13) bis zu Matthäus (5,4), von antiken Philosophen zu Luther, um in der Eingangsfrage des Heidelberger Katechismus zu münden: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?"

3. Erfahren. Je weiter M. in seiner Denkreise vorankommt, um so konkreter werden seine Überlegungen. Eine dem Alltagsleben moderner Menschen nahe praktische Ekklesiologie wird entfaltet. Stichworte sind: Kirchturm, Glocken, Gottesdienst, alltäglicher und professioneller Trost, Lehrmeister des Trostes (Johann Peter Hebbel, Hans Dieter Hüsch, Elke Heidenreich).

4. Erneuern. Gemessen insbesondere an den biblischen Vorgaben erweist sich – so M. im vierten Teil – das Tun der Kirche(n) als reformbedürftig. M. zeigt in positiv werbender Form pastorale Reformfelder auf. Solche sind: Taufe und Kinder; Segnen und Heilen; Lebende und Tote. Den Abschluss bildet ein spirituell überaus dichtes und allen kirchlichen Leitungskräften empfehlenswertes Kap. über eine geistlich geformte Gemeindeleitung.

Die Studie von M. ist für all jene wertvoll, die sich in der Christusnachfolge einem Gott des Trostes zur Verfügung halten, als Einzelne, als kirchliche Gemeinschaft.

Das Buch ist auch für KatholikInnen nutzbringend. Diese Empfehlung wird auch dadurch leicht getrübt, dass an einigen Stellen der „römischen Bewegung" (die Dominus-Jesus-Kränkung scheint tief zu sitzen) Positionen zugeschrieben werden, die ich als Theologe meiner katholischen Kirche nie vertreten würde – wie dass nach Luther gelte „ubi Christus ibi ecclesia", nach Auffassung der „römischen Bewegung" es aber platt umgekehrt sei „ubi ecclesia ibi Christus". Dass die Kirche jeglicher menschlichen Verfügung entzogen ist, ist ebenso katholisch wie evangelisch; der leider nur innerevangelisch schicke Vermerk über „klerikale Verfügung durch Rom" über die Kirche gilt analog auch für jedes Leitungsamt in den evangelischen Kirchen (M. beklagt zu Recht den säkularen Klerikalismus der Expertokratie) und wirkt – allein den Katholiken unterstellt – ökumenisch eher peinlich. Dabei spart M. keinesweg an gewichtiger Kritik an der Praxis seiner eigenen Kirche. Eben diese selbstkritischen Anmerkungen sind für KatholikInnen ein sehr guter Reformgewissensspiegel. Das gilt insbsondere für die Hauptkritik, dass nämlich eine trostlose Kirche „nicht bei Trost" ist: also nicht bei ihrem Gott, dessen Geist die gläubige Tradition als Tröstergeist preist.

Wien Paul Zulehner

Morgenstern, Andrea: **Gestorben ohne gelebt zu haben**. Trauer zwischen Schuld und Scham. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 270 S. (Praktische Theologie heute, 66), kt € 25,00 ISBN: 3–17–018223–4

Jährlich werden in Deutschland ca. 3500 Kinder tot geboren; dies entspricht 6,2 Sterbefällen auf 1000 Geburten. Man spricht in diesen Fällen von einem perinatalen Tod, wenn ein Kind „um die Geburt", also vor, während oder auch kurz nach seiner Geburt (in den ersten sieben Tagen) stirbt. Über diese Todesfälle von Kindern, die gestorben sind, ohne gelebt zu haben, ist lange Zeit kaum gesprochen worden – als zu widernatürlich wird das Phänomen von im Mutterleib oder unter der Geburt gestorbenen Kindern von vielen empfunden, zu groß ist die Unsicherheit im Umgang mit den trauernden Eltern. Dennoch sind in jüngster Zeit verstärkt Initiativen zu beobachten, die sich der Thematik annehmen (Selbsthilfegruppen, Gräberfelder für kurz vor oder nach der Geburt verstorbene Kinder, Broschüren und Ratgeberliteratur, auch aus dem kirchlichen Bereich).

Die von Andrea Morgenstern am Fachbereich Evang. Theol. der Univ. Marburg angefertigte Diss. widmet sich als eine der ersten wissenschaftlichen Studien diesem tabuisierten und marginalisierten Thema des Todes am Lebensanfang; die Arbeit wurde mit dem Leonore Siegele-Wenschkewitz-Preis zur Förderung Feministischer Theologie in Forschung und Lehre ausgezeichnet.

Sie gliedert sich in drei Teile: Eine Einleitung (11–46) führt aus verschiedenen Perspektiven in die Thematik ein und beschreibt das methodische Vorgehen bei der Vorbereitung, Durchführung und Auswertung der acht Interviews Betroffener. Den größten Part macht das unter dem Titel „Das Problem von Scham und Schuld" stehende Kap. aus (47–161), in dem die geführten Interviews unter dem Fokus der in allen Interviews zentralen Frage nach der Schuld analysiert werden. Schließlich zieht M. einige handlungsorientierte Konsequenzen aus den vorgestellten Analysen (163–192), bevor im Anhang zwei Interviews in vollständiger Transkription wiedergegeben werden (194–227).

In der Einleitung wird zunächst der geschichtliche Kontext der bis ins 20. Jh. hohen Säuglingssterblichkeit angerissen. Dieser Begriff bezeichnet die Todesfälle von zunächst lebend geborenen Kindern innerhalb des ersten Lebensjahres. Der Tod von Säuglingen stellte lange eine sehr häufige Erfahrung dar: Um 1800 starb etwa ein Drittel der Kinder bis zu einem Alter von einem Jahr, in der ersten Hälfte des 19. Jh.s etwa ein Viertel. Als problematisch wurde v. a. empfunden, wenn ein Kind ungetauft starb; denn es hatte zwar noch keine persönliche Schuld auf sich laden können, war aber nicht von der Erbsünde reingewaschen. Daher konnte es nach verbreiteter Vorstellung auch nicht kirchlich bestattet werden und fand im Gegensatz zu getauft verstorbenen Kindern keine Ruhe nach seinem Tod. Im 20. Jh. sank die Rate der Säuglingssterblichkeit aufgrund der verbesserten medizinischen und hygienischen Versorgung kontinuierlich und liegt heute bei unter einem Prozent. Im Gegensatz dazu hat sich die Anzahl der perinatalen Todesfälle in den letzten Jahren und Jahrzehnten kaum verringert. Der Autorin geht es nur um letzteres Phänomen, da die Trauer in diesen Fällen eine andere Charakteristik als beim Tod von Säuglingen hat: Sie bezieht sich auf ein Kind, dessen Leben noch gar nicht begonnen und das noch kein sichtbarer Teil der Familie werden konnte. Während sich der Untersuchungsgegenstand gegenüber Fällen von Säuglingssterblichkeit anhand des Kriteriums „Tod in den ersten Tagen nach der Geburt" relativ klar abgrenzen lässt, ist diese Abgrenzung auf der anderen Seite der Zeitachse schwieriger vorzunehmen. Es kann sich hier um Fehlgeburten, Frühgeburten oder Todgeburten handeln. Zwar sind Fehlgeburten (d. h. Aborte ohne Lebenszeichen mit einem Gewicht unter 500 Gramm) relativ häufig und gelten offiziell weder als Geburt noch als Trauerfall; dennoch kann dieser Verlust eine starke Trauer bei den Eltern hervorrufen. Meldepflichtig sind jedoch nur Todgeburten, von denen man bei einem Gewicht ab 500 Gramm spricht, sowie Frühgeburten, die bei einer Geburt zwischen der 28. und der 37. Schwangerschaftswoche oder (auch bei einer späteren Geburt) einem Geburtsgewicht unter 2500 Gramm vorliegt.

Neben der sachlich-definitorischen Annäherung an die Thematik spielt M. auch einige literarische und Erfahrungsberichte ein, die der Trauer über früh verstorbene Kinder Ausdruck verleihen.

Aufgrund der Marginalität, mit der das Thema des perinatalen Todes bislang aus praktisch-theologischer Perspektive bedacht wurde, liegt es nahe, die Erfahrungen betroffener Eltern im Rahmen einer eigenen (qualitativ-)empirischen Studie zu erheben und zu reflektieren. Grundlage der Studie sind acht Interviews, welche die Vf.in im Zeitraum eines halben Jahres mit sechs Müttern, einem Vater und einer Familie mit zwei Kindern geführt hat. Die Interviewparter/innen sind Mitglieder von Selbsthilfegruppen, so dass von einer grundsätzlichen Gesprächsbereitschaft ausgegangen werden kann, und wurden nach einem telefonischen Erstkontakt mit der Methode des problemzentrierten Interviews nach Andreas Witzel befragt. Diese Interview-Methode zeichnet sich dadurch aus, dass sie „ausdrücklich an ein theoretisch fundiertes Vorverständnis anknüpft, dieses aber im Interview selbst nicht in den Vordergrund stellt"; „Strukturierungen oder Nachfragen mithilfe eines mitgedachten Leitfadens sind möglich, aber nicht zwingend" (34). Kurze Fallvignetten geben einen Überblick über die acht Interviews, aus denen in den folgenden beiden Kap.n immer wieder Teile unterschiedlicher Länge zitiert werden. Alle Interviews wurden vollständig transkribiert, zwei sind im Anhang abgedruckt. M. spricht auch die Grenzen ihrer Untersuchung an, die sich aus der Personenauswahl über Selbsthilfegruppen und folglich einer eingeschränkten Repräsentativität sowie aus dem zeitlichen Abstand der Interviews zum jeweiligen Todesfall ergibt. Letzterer zeigt aber wiederum auf, dass die Trauer um ein früh verstorbenes Kind nicht schnell vergessen wird und das Leben einer Familie über Jahre hinweg prägt. Aus der Fülle des Materials muss Vf.in auswählen, so dass viele praktisch-theologisch relevante Aspekte in der Auswertung nicht berücksichtigt werden können; nur beispielhaft seien genannt: die Entwicklung von Trauerreaktionen, Auswirkungen auf die Familie, die Bedeutung seelsorglicher Begleitung, die Rolle der eigenen Religiosität bei der Bewältigung des Todesfalles und umgekehrt die Beeinflussung der Religiosität durch den Todesfall, der Umgang mit Tod und Sterblichkeit sowie geschlechtsspezifische Unterschiede. M. entscheidet sich für den zentralen Themenkomplex von Schuld und Verantwortung, da er in allen Interviews angesprochen wird. Bei der Bearbeitung dieser Thematik werden theoretische Überlegungen und Interviewsequenzen aufeinander bezogen, „nicht im Sinne von Theorie und Beispiel oder von Frage und Antwort, sondern als sich bei der Betrachtung ergänzende und veranschaulichende Elemente, die nebeneinander stehen und jeweils das Verständnis des anderen Teils fördern" (44).

Den Hauptteil einführend, beschreibt M. zunächst die Phänomenologie von Schuld und der mit ihr zusammenhängenden Scham. Die Frage nach eigener Schuld und Verantwortlichkeit ist eine, die sich bei Eltern früh verstorbener Kinder fast unabweislich aufdrängt, meistens jedoch unbeantwortet bleiben muss. Auch medizinische Diagnosen wie z. B. „Plazenta-Insuffizienz" bleiben in ihrer Unbestimmtheit oft unbefriedigend. Kommunizierbar ist die Frage nach eigener Schuld kaum bis gar nicht, sondern wird zu einem Tabu-Thema, das den Fragenden isoliert. Rasch wird aber deutlich, dass es verschiedene Formen von Schuld und damit zusammenhängenden Affekten gibt, die zu diffe-

renzieren sind (vgl. dazu die Zusammenfassung auf S. 161). Entwicklungsgeschichtlich dem Empfinden von Schuld vorgeordnet ist das Schamempfinden, das unter Rückgriff auf psychoanalytische Theorien (Léon Wurmser, Günter H. Seidler) als ein Integrität und Intimität schützende, Schwäche und Nichtkönnen verdeckendes Gefühl verstanden werden kann. Scham ist bezogen auf den Blick des anderen, sie tritt auf, wenn sich eine Person als Ganze (unfreiwillig) einer Fremdbeurteilung ausgesetzt fühlt oder eine vorgestellte Fremdperspektive übernimmt. Scham ist ein Gefühl, mit dem viele Empfindungen von Müttern bezeichnet werden können, die ihr Kind früh verloren haben.

Während Scham etwas mit Sehen und Gesehen-Werden zu tun hat, geht das Empfinden von Schuld aus dem Bereich des Hörens und der Stimme des Gewissens hervor. Wenn man mit dem Begriff ‚Schuld' einen objektiv feststellbaren Sachverhalt bezeichnet, mit dem einem anderen oder sich selbst Schaden zugefügt wird, so ist das *Empfinden* von Schuld davon zu unterscheiden. Mit ‚Schuldbewusstsein' meint M. die subjektive Seite der Schuld, d.h. das Wissen und Anerkennen einer real begangenen schuldhaften Tat. Demgegenüber versteht sie unter ‚Schuldgefühl' ein subjektives Empfinden von Schuld, dem kein objektiv feststellbarer Sachverhalt zugrunde liegt, das aber dennoch ernst zu nehmen ist. Ein solches Schuldgefühl kann Mütter nach einem perinatalen Todesfall stark belasten, z.B. beim Wunsch nach einer erneuten Schwangerschaft, und dies kann wiederum belastende Folgen für nachgeborene Kinder haben: Wenn sie „benutzt" werden, um das verstorbene Kind zu ersetzen, besteht die Gefahr, dass sie eine fremde Identität implantiert bekommen. Diese „Ersatzkinder" können starke Schuldgefühle gegenüber dem Geschwisterkind entwickeln, weil sie selbst leben, es aber nicht.

Im Abschnitt „Die Individualisierung von Schuld" (118–136) weist M. auf die Bedeutung politischer und gesellschaftlicher Umstände hin, die für die Beurteilung individueller Schuld mitentscheidend sind. Sie geht dabei aus vom so genannten Yekmal-Syndrom, einer für Außenstehende kaum fassbaren psychosomatischen Schutzreaktion bei Extrembelastungen. Es ist benannt nach dem ostanatolischen Gebirgsort Yekmal, wo Anfang 1991 eine halbe Million kurdischer Flüchtlinge zusammenströmte. Katastrophenhelfer berichteten davon, dass viele Mütter sich nicht mehr in der Lage sahen, ihre Säuglinge zu versorgen, sie sterben ließen oder sogar in Gletscherspalten stießen; zu erklären war dies nur dadurch, dass sie ihren anderen Kindern so das Überleben ermöglichen wollten. Im Nachhinein konnten sie über dieses Verhalten nicht sprechen, es höchstens leugnen. Ausgehend von diesem Syndrom differenziert M. unterschiedliche Aspekte der Schuldfrage anhand eines Falles eines Schwangerschaftsabbruchs eines schwerstbehinderten Kindes (tendenziöse ärztliche Beratung, wahrgenommener gesellschaftlicher Druck, Abwehr von Schuld, bleibendes Schuldbewusstsein). Hier gerät auch die theologische Dimension stärker in den Vordergrund, insofern mit dem Begriff ‚Sünde' die religiöse Seite von Schuld und Schuldbewusstsein angesprochen und menschliches Handeln in seiner Beziehung zum richterlichen Handeln Gottes thematisiert wird. Schuld und Sünde können durch Vergebung entmachtet werden. Sowohl die Zusage als auch die Annahme von Vergebung setzt die Anerkennung der Realität der Schuld voraus und hat daher sowohl eine bittere als auch eine tröstende Seite.

Im abschließenden Teil der Arbeit entwickelt M. einige Handlungsimpulse, die sich aus der vorangegangenen Beschäftigung mit dem perinatalen Tod ergeben und im gesellschaftlichen Kontext einer prinzipiell privatisierten Beziehung zum Tod stehen. Diese Impulse verstehen sich explizit nicht als Handlungskonzepte, deren Erstellung M. sinnvollerweise den jeweiligen Berufsfeldern und Interessengruppen vorbehält, sondern als Handlungsziele. Diese Handlungsziele gehen über den Bereich von Scham und Schuld hinaus und gelten generell für den pastoralen Umgang mit perinatalen Todesfällen. Grundsätzlich soll der Nicht-Wahrnehmung sowohl des Todes der früh verstorbenen Kinder als auch der Trauer der Eltern entgegengewirkt werden. Wichtig ist es, den Eltern einen Abschied zu ermöglichen und vonseiten des ärztlichen und des Pflegepersonals zumindest anzubieten, das tote Kind noch einmal zu sehen zu können. Ein würdiger Abschied besteht v.a. auch darin, ein totes Kind bestatten zu dürfen, auch wenn das (in Länderkompetenz stehende und daher uneinheitlich geregelte) Bestattungsrecht keine Bestattungspflicht vorsieht. Eine Bestattung zeigt einen Statusübergang vom Leben zum Tod an und anerkennt mit dem Tod gleichzeitig das Leben des Kindes; darüber hinaus realisiert sie auch das Elternsein und weist den Eltern öffentlich den Status als Mutter und Vater zu. Ebenso sollen Eltern ihren toten Kindern einen eigenen, unterscheidbaren Namen geben dürfen, womit es als unverwechselbare Person geachtet wäre. Weiterhin sollen die Wünsche der Eltern berücksichtigt und möglicherweise dahinterstehende Bedürfnisse wahrgenommen werden. Es wäre z.B. sinnvoll, über alternative liturgische Formen zum Taufritus nachzudenken, da eine Taufe von Toten ausgeschlossen ist. Der Trauer und dem Trauerprozess ist durch angemessene Gedenkmöglichkeiten ein angemessener Platz einzuräumen, z.B. durch die Gestaltung von Grabstätten oder durch Gedenkgottesdienste. Insgesamt soll so die weitverbreitete Sprachlosigkeit angesichts des Todes früh verstorbener Kinder und der Trauer der Eltern aufgebrochen werden.

Es ist ein hohes Verdienst der Vf.in, der heiklen Thematik des perinatalen Todes, den früh verstorbenen Kindern und ihren trauernden Eltern durch ihre Studie Raum verschafft und wichtige Impulse zum pastoralen Umgang mit den Betroffenen gesetzt zu haben. Dies gilt allein schon angesichts des allgemein aus der Öffentlichkeit weitgehend verbannten Todes, besonders aber im Hinblick auf den noch stärker marginalisierten Tod vor, während oder kurz nach der Geburt. Es zeigt sich, wie stark die praktische Theologie herausgefordert ist durch Phänomene am Rand der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit, welche zentrale Punkte theologischen und kirchlichen Denkens und Handelns betreffen. Dieser Herausforderung hat sich M. mit einem engagierten und weiterführenden Beitrag gestellt, der z.B. mit seiner systematischen Aufarbeitung des Komplexes von Schuld und Scham von hoher Relevanz auch für andere pastorale Felder ist. M. gelingt es, eine Fülle von Phänomenen aus den von ihr geführten Interviews zu erheben, und sie, auch auf der Grundlage theoretischer Überlegungen, präzise zu beschreiben und in einen klaren Zusammenhang zu bringen. Die z.T. ausführlich zitierten Interviewpassagen machen die angestellten Überlegungen plastisch und fordern den Respekt des Lesers vor den geschilderten Schicksalen und dem Umgang mit ihnen – mehr, als es eine rein theoretische Befassung mit der Thematik jemals könnte. Die Arbeit ist aufgrund der zitierten Interviews und der klaren Ausdrucksweise durch eine hohe Lesbarkeit gekennzeichnet.

Methodisch lässt sich gleichwohl anfragen, ob M. ihren Anspruch, die theoretischen Texte und die Aussagen der Interviews in einen zirkulären Verstehensprozess zu bringen (vgl. 44), wirklich an allen Stellen hat einlösen können, oder ob nicht an einigen Punkten die Interviewzitate doch „nur" der Illustration oder Bestätigung des bereits Gewussten dienen. Zumindest wird nicht deutlich, an welchen Stellen Interviewaussagen erkenntnisleitenden und -befördernden Charakter haben oder wo sie vielleicht auch vorherigen Annahmen entgegenlaufen und überraschende Aspekte zutage fördern. Dass die ganze Fülle des Materials der acht Interviews nicht ausgewertet werden konnte und daher eine Fokussierung auf die Schuldthematik erfolgte, wird von M. freimütig eingeräumt und überzeugend begründet. Auch an einigen anderen Punkten wird deutlich, dass hier noch Anschlussarbeit denkbar und auch erforderlich ist, beispielsweise bei der genaueren Ausarbeitung und Umsetzung der Handlungsziele oder der weiteren Aufarbeitung des Themas ‚Schuld und Schuldempfinden'. Dies stellt aber kein Manko von M.s Beitrag dar; vielmehr ist zu hoffen, dass ihre wichtigen Impulse und Anregungen in weiterführenden Arbeiten aufgenommen werden.

Münster Tobias Kläden

Sozialethik

Kampmann-Grünewald, Andreas: **Solidarität oder „Sozialkitt"?** Der Strukturwandel freiwilligen gesellschaftlichen Engagements als Herausforderung christlicher Praxis. – Mainz: Grünewald Verlag 2004. 344 S., kt € 29,80 ISBN: 978-3-7867-2484-1

Allenthalben erschallt der Ruf nach dem neuen Ehrenamt in Zeiten der individualisierten Postmoderne. Damit ist mehr gemeint als nur eine Wiederbelebung des alten und gewohnten Ehrenamtes in Verbänden und Vereinen. Gedacht ist vielmehr an eine neue Form der Solidarität angesichts des beängstigenden demographischen Wandels und einer unweigerlich anbrechenden Single-Gesellschaft.

„Freiwilliges Engagement und Engagementförderung haben Konjunktur" (9) – so beginnt programmatisch der Vf. sein Vorwort zur Dissertation an der Univ. Dortmund. Folgend beschäftigt er sich in zwei großen Teilen mit jenem neuen Ehrenamt: in einem ersten Teil untersucht er den Zusammenhang von freiwilligem gesellschaftlichen Engagement und gesellschaftlicher Modernisierung, in einem zweiten Teil beschreibt er dieses gewandelte Ehrenamt als Herausforderung christlicher Praxis. Leitend ist dabei die Forderung, „den lähmenden Blick auf die prekär werdenden konstitutiven Elemente traditioneller kirchlich-christlicher Gemeinschaftsbildung und den damit verbundenen aufwändigen Reparaturbetrieb zugunsten einer Perspektive aufzugeben, die in den Mittelpunkt einer theologischen Reflexion und Verifikation christlicher Praxis die Frage nach den sozialen Voraussetzungen von Solidarität stellt." (11) Es geht mithin um ein neues und praxisrelevantes Verständnis von Solidarität im Gewand eines neu begriffenen Ehrenamtes als genuin kirchliche Aufgabe. Das soll analysiert werden aus soziologischer und sozialethischer Sicht. Insgesamt, so ist festzuhalten, gelingt das dem Vf. gut und umfassend.

Im ersten Teil untersucht der Vf. nach einleitenden Bemerkungen zur neuen Konjunktur des freiwilligen Engagements den Begriffs- und Bedeutungswandel jenes Engagements, das allmählich den etwas verstaubten Begriff des Ehrenamtes verdrängt. Das soziale Ehrenamt hatte genuine Wurzeln in der evangelischen wie auch katholischen Armenfürsorge des 19. Jh.s und bildete damit einen unaufgebbaren Bestandteil der kirchlich-christlichen Soziallehre. Unentgeltlichkeit, Orientierung auf Dritte und Einbindung in eine Organisation grenzen das Ehrenamt von der Erwerbsarbeit ab. In Zeiten eines beschleunigten Wertewandels ändert sich auch das Ehrenamt. Es ist evident, „dass die Ablösung tradierter Wertorientierungen, Bindungen und Pflichten durch die zunehmende Betonung ichbezogener Werte zu einem gemeinschafts- und institutionenbedrohenden Individualismus führt." (51) Schon die Debatte um den

Kommunitarismus zeigte die Notwendigkeit einer neuen Umschreibung des Ehrenamtes. Und dies angesichts „einer neuen „Gleichgewichtsethik", die brüchig gewordene konventionelle Normen und Loyalitäten durch eine primär personenbezogene, aber eben nicht egoistische Moral" (73) überwindet. Zwar ist auch in einer postmodern geprägten Bundesrepublik weiterhin die Bereitschaft zu ehrenamtlicher Tätigkeit groß, aber zunehmend kommt es zu einer Marginalisierung und Professionalisierung des alten Ehrenamtes, wie alle Wohlfahrtsverbände bestätigen: Ein organisierter Sozialstaat zeigt die Tendenz zur „Verrechtlichung, Bürokratisierung, Monetarisierung und Professionalisierung der ehemals familial oder schicht- und milieubezogen erbrachten Solidaritätsleistungen". (141) Das fördert zwar breitere Teilhabe von Menschen im Sozialstaat, trocknet aber auf Dauer zielgerichtet ein freiwilliges Engagement aus. Nicht zuletzt gilt das auch für kirchliche Wohlfahrtsverbände wie Caritas und Diakonie, die zunehmend auf ein Ehrenamt zu verzichten scheinen.

Der zweite Teil wendet sich dann diesem Strukturwandel des Ehrenamtes zu und begreift ihn explizit als Herausforderung der christlichen Praxis von Solidarität: Das „Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" (1997) begriff diesen Strukturwandel immerhin als Chance zur Ausweitung der Solidarität im Sinne eines universalen Anspruchs der Menschenwürde. Neu ist seitdem die zunehmende Auflösung pfarrlicher Strukturen, die das Ehrenamt nochmals ablösen von der bisher gewohnten Form kirchlich geübter Solidarität. Daher untersucht der Vf. an Beispielen des jugendverbandlichen Ehrenamts im BDKJ und der Etablierung neuer Organisations- und Vernetzungsstrukturen freiwilligen Engagements im Deutschen Caritasverband zwei neue Formen gewandelter ehrenamtlicher Arbeit jenseits traditioneller Milieus. Dieser zweite Teil wird von einem kurzen Abriss zum Begriff der Solidarität abgeschlossen, gedacht ist weniger an eine „individuelle Hilfeleistung oder eine Tugend", sondern an „eine gemeinsam geteilte Lebensform" (295), die umfassende Teilhabe an Lebenschancen ermöglicht. Solche Solidarität wird angesichts sich auflösender katholischer Sozialstrukturen schwieriger und wird nicht mehr nur individualethisch zu organisieren sein. Kirchliche Praxis wird vielmehr die Herausforderung annehmen müssen, vereinzeltes und projektbezogenes freiwilliges Engagement auch ohne kirchliche Einbindung zu organisieren, damit „die Dimension der ‚unnützen' Anerkennung der Menschen durch Gott" (309) erhalten bleibt.

Der Vf. schließt mit diesem treffenden Gedanken der christlichen Mystik seine gelungene Analyse: Allemal muss die reine und absichtslose Liebe Gottes im Handeln der Kirche und auch im freiwilligen Handeln von Menschen sichtbar werden – hier liegt das Wesen und das soziale Proprium des Christentums!

Fulda Peter Schallenberg

Ökumene

Maria: Gnade und Hoffnung in Christus. Eine gemeinsame Stellungnahme. Anglikanisch/Römisch-Katholische Internationale Kommission (ARCIC), hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik. – Paderborn / Frankfurt a. M.: Bonifatius / Lembeck 2006. 80 S., kt € 12,90 ISBN: 978–3–87476–500–8

Die Anglikanisch / Römisch-katholische Internationale Kommission (ARCIC) hat 2004 die gemeinsame Stellungnahme „Mary: Grace and Hope in Christ" veröffentlicht, die seit 2006 auch in deutscher Übersetzung (Übersetzung durch G. Hintzen und R. Hasse) vorliegt. Der Stellungnahme ist eine Einleitung von Wolfgang Thönissen vorangestellt; Erläuterungen zu „Inhalt und Methodik des Dialogs" von Georg Hintzen sind hinzugefügt.

Die ARCIC hat im Blick auf die theologische und kirchliche Bedeutung Marias eine erstaunlich große Übereinstimmung zwischen der anglikanischen und römisch-katholischen Christenheit formuliert. Im Sinne einer Lehrkonsens-Ökumene könnte man hier von einem ökumenischen Fortschritt sprechen. Auffallend ist allerdings, dass der ganze Text auf die anglikanische Zustimmung zu den mariologischen Lehren und der Marienfrömmigkeit in der römisch-katholischen Kirche abzielt. Dabei erzeugt der Text jedoch den Eindruck, die anglikanische Zustimmung zu den römisch-katholischen Lehren über Maria und zu einer bestimmten Marienfrömmigkeit sei eher eine Gefälligkeit an die römisch-katholische Seite – um des für die Anglikaner zentralen Zieles einer vollen sichtbaren Einheit der Kirchen willen –, als Ausdruck eigener Lehre und kirchlicher Praxis. Entsprechend sind – wie W. Thönissen in seiner Einleitung beklagt – die theologischen Positionen der Anglikaner häufig inkonsistent; Widersprüchliches wird ganz selbstverständlich miteinander verbunden. Um die Inkaufnahme inkonsistenter Lehraussagen auf anglikanischer Seite und ihre Bereitschaft zur Bejahung römisch-katholischer Lehren über Maria zu verstehen, ist der Hinweis Thönissens nützlich, „dass die Anglikanische Kirchengemeinschaft in ihrem Selbstverständnis eher ein Zusammenschluss rechtlich unabhängiger Kirchen mit bischöflicher Verfassung ist" (11) als eine Kirche mit einheitlicher Lehre. Das anglikanische Verständnis von Einheit ist eben viel eher am orthodoxen Modell der Einheit autokephaler und autonomer Kirchen orientiert als am römisch-katholischen Modell. Wenn Thönissen feststellt, dass „Anglikaner der hierarchischen Struktur der Kirche eine besondere Bedeutung zuerkennen", dann heißt dies nicht, dass es nur eine einzige hierarchisch strukturierte Kirche geben kann, sondern dass es nur eine Form von Hierarchie in der Kirche geben kann, die aber durchaus in verschiedenen autonomen bzw. autokephalen Kirchen vorliegen kann: Durch das historische Bischofsamt wird die hierarchische Struktur der Kirche im Sinne der apostolischen Sukzession bewahrt. Diese Konzentration auf eine autokephale Struktur der Kirche hat dann auch eine größere dogmatische Beweglichkeit der anglikanischen Kirche als der römisch-katholischen in Fragen der Lehre zur Folge.

Die *gemeinsame Stellungnahme* zur Mariologie selbst hat sechs Teile, die durchlaufend in insgesamt 80 Abschnitte gegliedert sind. Nach einer Einleitung (Nr. 1–5) wird dankenswert ausführlich das Zeugnis der Heiligen Schrift über Maria (Nr. 6–30) und „Maria in der christlichen Tradition" (Nr. 31–51) dargestellt. Im vierten Teil wird „Maria als Vorbild der Gnade und Hoffnung" (Nr. 52–63) und im fünften Teil „Maria im Leben der Kirche" erörtert. In einem kurzen Schlussteil (Nr. 76–80) werden die Ergebnisse der gemeinsamen Stellungnahme zur Mariologie zusammengefasst.

Wer sich in aller Kürze über die geistliche Rolle und die theologische Bedeutung Marias in der römisch-katholischen Kirche und – mit Einschränkungen – auch in der anglikanischen Kirche informieren möchte, bekommt in diesem Text alle wesentlichen Fragen und Gesichtspunkte vorgeführt. Diese sollen nun jedoch nicht im einzelnen referiert werden, sondern nur einzelne ökumenisch bedeutsame Punkte sollen im Folgenden angesprochen werden.

Nicht nur die anglikanischen und römisch-katholischen Christen, sondern auch evangelische Christen verehren Maria als die Mutter Jesu und verstehen sie dabei als *Theotókos*. Auch die für ihre besondere Treue zur Theologie der alten Kirche bekannte anglikanische Kirche war darin immer ganz und gar einig mit der römisch-katholischen Kirche. In Frage gestellt wird diese nie problematisierte Übereinstimmung im Glauben jedoch durch die recht jungen römisch-katholischen Speziallehren von der unbefleckten Empfängnis und der Assumptio Marias sowie durch besondere Formen der Marienfrömmigkeit, von denen die *gemeinsame Stellungnahme* v. a. das Gebet zu Maria erläutert.

Es erscheint konsequent, dass die *Stellungnahme* mit ihren ausführlichen biblischen und theologiegeschichtlichen Teilen auf die interkonfessionelle Behandlung der kontroversen Punkte abzielt. Allerdings wird schon bei der Lektüre der biblischen und geschichtlichen Ausführungen in den ersten beiden Teilen deutlich, dass die *Stellungnahme* v. a. auf die Anerkennung der beiden jungen Speziallehren und auf die Zustimmung zur römisch-katholischen Marienfrömmigkeit durch die anglikanische Christenheit ausgerichtet ist. Die Empfehlung der Heiligen Schrift, zu ihren Lehren nichts hinzuzufügen, weil dies Gott ein Greuel ist, ist der ARCIC nicht in den Blick gekommen und folglich erfolgt auch keine *kritische* Sichtung der beiden römisch-katholischen Lehrstücke und der römisch-katholischen Marienfrömmigkeit. Vielmehr zielt der ganze Text darauf, ein Einverständnis mit der römisch-katholischen Lehre und Praxis herzustellen.

In naiver Weise wird dabei das Modell eines Fortschritts an Erkenntnis des Glaubens angewandt. Bereits in der Einleitung der Stellungnahme wird mit Rückgriff auf eine frühere Publikation dieser interkonfessionellen Kommission ein solches Modell ins Spiel gebracht: „Wenn die Kirche das empfängt und erkennt, was sie als einen wahrhaften Ausdruck der Überlieferung anerkennt, die den Aposteln für alle Zeiten anvertraut wurde, dann ist diese Rezeption zugleich ein Akt der Treue und der Freiheit" (19). Die Erkenntnis der Kirche wird nicht nur von der apostolischen Überlieferung geleitet, sondern auch von einer selbständigen Fortentwicklung der Tradition in der Frömmigkeitspraxis der Kirche und der kirchlichen Theologie.

Die anglikanisch / römisch-katholische Kommission erklärt dementsprechend ihre Übereinstimmung, „dass von der Lehre über Maria in den beiden Definitionen von der Aufnahme [in den Himmel] und der Unbefleckten Empfängnis, wenn sie innerhalb des biblischen Schemas der Ökonomie der Gnade und der Hoffnung verstanden werden, gesagt werden kann, dass sie im Einklang mit der Lehre der Schrift und den alten gemeinsamen Traditionen steht" (69). Für die ARCIC reicht es anscheinend aus, dass sich die beiden mariologischen Speziallehren mit der Heiligen Schrift und der alten Tradition vereinbaren lassen; es erscheint nicht nötig, zu zeigen, dass sie in der Heiligen Schrift und der alten Tradition begründet sind. Wenn es aber nur darum geht, eine neuere Lehre in Einklang mit der Heiligen Schrift und der Tradition zu bringen, dann könnten damit viele, möglicherweise noch gar nicht formulierte, Lehren gerechtfertigt werden. Und dann unterscheidet sich diese Methode im Umgang mit der Heiligen Schrift und der alten Tradition auch nicht von derjenigen in vielen christlichen Kleingruppen, die den biblischen Text ebenfalls einem dogmatischen Deutungsschema unterordnen oder ihn im Lichte ihrer Frömmigkeitspraxis interpretieren.

Diese leider auch in anderen ökumenischen Dokumenten verbreitete naive Hermeneutik ist wohl auch der Grund, warum die reformatorische Kritik an der Marienverehrung von der Kommission gar nicht in ihrer Schärfe erkannt wurde. So wird von der anglikanisch / römisch-katholischen Kommission im

Blick auf die Marienfrömmigkeit banalisierend formuliert: „Wir haben gesehen, wie einige *Übertreibungen* [Hervorhebung HPG] in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit und in den Gegenreaktionen von Seiten der Reformatoren zum Bruch unserer Gemeinschaft beigetragen haben" (68). Dabei wird nicht gesehen, dass es gerade der hermeneutisch problematische Umgang mit der Heiligen Schrift und der alten Tradition war, der die reformatorische Kritik an der römisch-katholischen Marienfrömmigkeit hervorrief.

Zu dem problematischen Umgang mit der Heiligen Schrift gehört auch, dass die ARCIC die marienkritischen Texte im Neuen Testament nicht ernst nimmt. Zwar wird die Distanzierung Jesu von seiner Familie (Mk 3,31f; Mt 12,46ff.) geschildert (29f.). Doch sie spielt für den weiteren Fortgang der Stellungnahme keine Rolle. Interessanterweise wird Maria in diesem Zusammenhang von der ARCIC in eine Reihe mit den Jüngern Jesu gestellt – ohne daraus dann aber Konsequenzen für ihre Bedeutung für den Glauben und die Art der ihr gebührenden Verehrung zu ziehen. Statt dessen wird die Singularität Marias betont, wenn gemeinsam erklärt wird, dass „das Erlösungswerk Christi in Maria ‚zurückreichte' bis in die Tiefen ihres Seins und des ersten Augenblicks ihres Entstehens" (69). Freilich hat die ARCIC bei dieser Formulierung nicht bedacht, dass sich damit die Singularität Marias überhaupt nicht begründen lässt, weil das Erlösungswerk Christi bis in die Tiefen des Seins *eines jeden Menschen* und des ersten Augenblicks seines bzw. ihres Entstehens zurückreicht!

Grundsätzlich erfreulich ist, dass sich die ARCIC das Thema durch ein gemeinsames Studium biblischer Texte erarbeitet hat. Verwunderlich ist allerdings die Mitteilung der bei der gemeinsamen „Betrachtung des Zeugnisses der Heiligen Schrift über Maria" gemachten Erfahrung: „Mit Erstaunen und Dankbarkeit fanden wir zu uns selbst, als wir über den gesamten heilsgeschichtlichen Bereich meditierten" (21). Eigentlich würde man erwarten, dass die Meditation biblischer Texte weniger der Selbstfindung dient als vielmehr dazu, Gott zu finden oder sich von Gott finden zu lassen!

Nicht unerwähnt kann bleiben, welche heilsgeschichtliche Rolle Frauen aufgrund des biblischen Zeugnisses zukommen soll: Maria wird in die „Reihe jener heiligen Frauen, wie Sara und Hanna" eingereiht, „deren Söhne Gottes Plan für sein Volk erfüllten". Die gehorsamen Frauen kommen als die Gebärenden derjenigen Männer in den Blick, die die Heilsgeschichte realisieren. Traditioneller kann dieses Frauenbild nicht mehr formuliert werden!

In der Auslegung der johanneischen Texte über Maria ermutigt die anglikanisch / römisch-katholische Kommission die Glaubenden, Maria als eine geistliche Mutter anzunehmen, weil die letzten Worte Jesu im Johannesevangelium Maria eine Mutterrolle in der Kirche zuschreiben. Um der Klarheit der Bilder willen wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Kommission das Verhältnis von Maria als geistlicher Mutter der Glaubenden zur altkirchlichen Rede von der Kirche als Mutter der Glaubenden, die auch von den Reformatoren gepflegt wurde und die verschiedenen christlichen Konfessionen verbindet, geklärt hätte.

Die Rolle Marias als geistlicher Mutter der Glaubenden kann die ARCIC auch nur begründen durch einen lockeren Umgang mit den biblischen Texten, wenn z. B. von ihr gesprochen wird als der „Frau, der Jesus seine Freunde anvertraute" (35f.), obwohl Jesus ihr nur den Lieblingsjünger (Singular!) anbefahl (Joh 19,26).

Es ist anscheinend ein besonderes Anliegen der Stellungnahme der ARCIC, die Rolle Marias im Leben der Kirche zu festigen – obwohl in der anglikanischen Kirche eine Marienfrömmigkeit nur in speziellen Kreisen gepflegt wird. Dabei werden jedoch Formulierungen und Vorstellungen verwendet, die hinter die Ergebnisse beispielsweise der Verständigung der römisch-katholischen Kirche mit den lutherischen Kirchen zurückfallen. So nimmt die ARCIC aus dem Trienter Konzil positiv auf, „dass die Bitte um den Beistand der Heiligen, um Gottes Gunst zu erlangen, ‚gut und nützlich' ist" (61) – obwohl doch im römisch-katholischen / lutherischen Dialog über die Rechtfertigungslehre Einigkeit darüber bestand, dass die Gunst Gottes nicht von Menschen erwirkt werden kann, *weil sie in Christus zugesagt ist*. Ein weiteres Beispiel für theologisch inakzeptable Vorstellungen artikuliert sich in der Behauptung, die Gläubigen würden in ihren Gebeten an Gott durch die Gebete anderer Gläubigen unterstützt, „insbesondere derjenigen, die wahrhaft in Christus leben und von der Sünde befreit sind" (63); man hat den Eindruck, für die ARCIC würde gegenläufig zu vielen Geschichten in den Evangelien das Gebet eines Sünders bei Gott weniger gelten als das der Heiligen! Leicht ließen sich eine ganze Reihe weiterer Beispiele für ähnliche theologische Missgriffe anführen. Leider!

Genf / Tübingen Hans-Peter Großhans

Kasper, Walter Kardinal: **Wege der Einheit**. Perspektiven für die Ökumene. – Freiburg: Herder 2004. 256 S., geb. € 38,60 ISBN: 3–451–28601–7

Das vorliegende Werk ist ein Sammelband von ursprünglich in englischer Sprache zu verschiedenen Anlässen gehaltenen Vorträgen des Autors zur Ökumene. In zehn Kap.n durchläuft der Autor die wichtigsten Themen und Fragestellungen. Diese reichen von der Hermeneutik des Ökumenismusdekretes über die gegenwärtige Situation der ökumenischen Theologie, das Wesen und Ziel des ökumenischen Dialogs, die katholisch ökumenische Leitidee communio, den Begriff der „Schwesterkirchen", die Lehre vom Heiligen Geist (v. a. hinsichtlich des Filioque), die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, den Petrusdienst, einer ökumenische Spiritualität bis hin zur Herausforderung durch den Pluralismus. Ein Register mit Bibelstellen sowie Autoren- und Personenverzeichnis schließt den Bd ab. Kaspers Leitidee eines katholischen Ökumenismus kommt in der Vorstellung von einer geduldigen, jedoch steten und beständig theologisch reflektierten Annäherung an das ökumenische Ziel einer weltweiten communio von Kirchen zum Ausdruck. Interessant sind vor diesem Hintergrund K.s deutliche Zurückweisung einer lehrmäßigen Relativierung des Zweiten Vatikanums (16–25), seine Überzeugung, dass die Trennung von West- und Ostkirche als Verarmung des Westens auch eine Ursache für die Kirchenspaltung des 16. Jh.s (37) darstelle, seine auch nach der Schrift Dominus Iesus (Protestanten sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn) unveränderte Interpretation evangelischer Konfessionen als Kirchen eines anderen Typus (61) sowie der Anstoß zur (Wieder-)Gewinnung eines biblischen und pastoralen Verständnisses des Petrusdienstes (bei Einschluss entsprechend angemessener rechtlicher Verantwortung, 201) im Rahmen der Überwindung einer „einseitige[n], pyramidale[n] Konzeption der Kirche" (192).

Paderborn Peter Lüning

Sigg, Stephan: **Katholisch-Protestantisch.** Was ist der Unterschied? – Mühlheim an der Ruhr: Verlag an der Ruhr 2006. 69 S., pb € 18,60 ISBN: 978–3–8346–0138–4

Warum feiern Protestanten den Reformationstag und Katholiken Allerheiligen? Wieso ist der Papst nicht für alle da? Was verbindet uns, was trennt uns (noch)? Fragen über Fragen, die mit Blick auf die Konfessionsunterschiede gestellt werden können. Zur Bearbeitung dieser Thematik im evangelischen wie im katholischen Religionsunterricht sind diese Arbeitsmaterialien besonders geeignet.

Die Blätter sind leicht zum Kopieren zu entnehmen und in verschiedene Themengebiete unterteilt (Unterschiede und Gemeinsamkeiten / Die Organisationen der Kirchen / Die Trennung der Kirchen [Anm. des Rez.: natürlich stark an die Person Martin Luthers gekoppelt] / Wie feiern Katholiken? Wie feiern Protestanten? / Die Kirche begleitet uns durchs Leben / Gottesdienste, Hostien & Co. / Wieder zusammen?) und erlauben verschiedene Erarbeitungsformen, so dass dem Lehrer wertvolle Hilfe geleistet wird. Besonders praktisch (da vervielfältigungsfreundlich) ist, dass ein Thema in der Regel mit den dazugehörigen Arbeitsanregungen auf einer Seite kompakt zusammengestellt ist.

Gleichermaßen gelungen ist die sehr umfassende Behandlung der Themen, die altersgemäß aufbereitet sind und liturgische Aspekte ebenso wenig vernachlässigen wie biblische Verweise. Dabei werden immer wieder Brückenschläge unternommen, die an die Lebenswirklichkeit der Schüler anknüpfen und gerade mittels eines sachlich erarbeiteten thematischen Hintergrunds zur Herausbildung eines eigenen Standpunktes einladen.

Ein dynamisches und modernes Layout mit vielen Bildelementen sowie auch längeren Textauszügen aus kirchlichen Veröffentlichungen sprechen die Zielgruppe an. Im Sekundarstufenbereich ist dieses Praxisbuch für die Unter- und Mittelstufe, vornehmlich jedoch sicherlich für die Klassen 5 bis 7 geeignet. Lösungsschlüssel, Literatur und Linktipps runden diese Publikation hilfreich und lehrerfreundlich ab.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Andere Religionen

Frieden auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft, hg. v. Alfons Fürst. – Freiburg i.Br.: Herder 2006, 207 S., geb. € 14,90 ISBN: 978–3–451–29060–2

Sind sie eine Kraft des Friedens oder des Unheils – die Religionen? Viele Jahre schien diese Frage von nur akademischem Interesse. Westlich saturierter Bürgerlichkeit war die Religion gänzlich zur Privatangelegenheit depraviert. Spätestens seit dem 11. September 2001 dürfte allen klar sein, dass das Verhältnis der Religion(en) zum Frieden eine der kardinalen Fragen der Zukunft überhaupt ist.

Der Titel des von Alfons Fürst herausgegebenen Bdes verbindet die Verkündigung des Engels an die Hirten auf den Feldern von Beth-

lehem nicht mit dem gewohnten Ruf-, sondern mit einem Fragezeichen. Dadurch soll der Anspruch des Christentums, und mit ihm der aller Religion, Frieden zu bringen, zum einen mit der friedlosen Realität der Welt und zum anderen mit der harschen Gegenthese ihrer Kritiker konfrontiert werden, nichts als nur Krieg, Leid und Zerstörung über die Menschheit zu bringen. Die Antwort des Buches besteht darin, die „Ambivalenz" (11) der Religionen darzustellen. Sie können zu beiden Seiten verwendet werden. Sie können Versöhnung und Frieden stiften, aber eben auch Gewalt und Fanatismus entfesseln.

Diese These entfaltet das Buch in vier Beiträgen – die sämtlich von Münsteraner Professor(inn)en, drei von der kath.-theol. Fak., stammen – zu den fünf großen Religionen, wobei Buddhismus und Hinduismus in einem abgehandelt werden. Der Bd wird abgerundet durch die Dokumentation einer Stellungnahme von Muhammad Kalisch – ein aus Hamburg stammender, zum Islam konvertierter muslimischer Theologe –, die dieser angesichts der durch die Muhammad-Karikaturen ausgelöste Gewalteruption in der islamischen Welt verfasst hatte.

Der Alttestamentler Erich Zenger setzt sich in einem ersten Beitrag (Gewalt im Namen Gottes – der notwendige Preis des biblischen Monotheismus?) mit dem Vorwurf auseinander, monotheistische Religionen würden aufgrund ihres Wesens und daher mit Notwendigkeit Intoleranz, Gewalt, Krieg und Unterdrückung hervorbringen. Diesen Vorwurf entkräftet er in vier Schritten. In einem ersten skizziert er den Vorwurf in der Zuspitzung, wie ihn Jan Assmann vorträgt. Für Assmann sei nicht schon der Monotheismus als solcher das Problem, sondern er werde es erst, indem aus dem einen Gott der einzig wahre werde. Dieser exklusive und damit alles andere in seiner Existenzberechtigung bestreitende Wahrheitsanspruch sei es, worin Assmann die „‚Mosaische Unterscheidung'" (16) erblicke, in der die gewaltsame Intoleranz der Offenbarungsreligionen ihren Ursprung habe. Um friedensfähig zu werden, so zieht Zenger Assmanns Argumentationslinie aus, müssten die Offenbarungsreligionen „ihr Proprium [...] aufgeben, um zuallererst zu lernen, auf Gewalt zu verzichten, um dann fähig zu werden, zur Begrenzung und zur Überwindung von Gewalt beizutragen"(15). Diese These will Zenger widerlegen.

In einem zweiten Schritt wird gezeigt, wie die innerbiblische Offenbarungsgeschichte hin zum Monotheismus mit der Herausbildung der Perspektive des Gewaltverzichts einhergehe. Für die Bibel bestehe die Ursünde des Menschen in der Gewalttat. Obwohl einige biblische Texte Gott hierauf mit Gegengewalt reagieren ließen, betone die „Hauptlinie der Texte [...] aber die Botschaft von einem Gott, der mit Großzügigkeit die ‚Gewalt' seiner Kinder erträgt, die Gewalttat vergibt und Wege des Gewaltverzichts proklamiert – und selbst vorlebt." (19) Diese Linie entfaltet Zenger an Ex 32–34, insbesondere in Auseinandersetzung mit Ex 32, 26–29, wo von einem Massaker der Levithen an Verehrern des Goldenen Kalbes berichtet wird. Dieser Text gilt als das Paradigma monotheistischer Intoleranz. Es sei allerdings fraglich, ob in dem Levithenmassaker wirklich die theologische Kernaussage des Textes zu suchen sei, zumindest liege in Dtn 9–10, dem Paralleltext, in dem das Massaker fehle, eine gewaltkritische Revision der Vorlage vor. Die theologische Aussage erscheine vielmehr, wenn der Text im Kontext von Ex 19–40 gelesen werde. Dann sei es die Vergebung und Schonung, die Gott den Israeliten gewähre, welche den Kern des Textes bildet, in welchem der „göttlich(e) Gewaltverzich(t) als ei(n) Wesenszu(g) des wahren Gottes" (22) aufscheint.

Als weiteres Indiz der unverbesserlichen Gewaltneigung des abrahamitischen Monotheismus werde gern 1 Kön 18 – der Götterwettstreit auf dem Karmel samt dem Gemetzel an den Baal-Priestern – herangezogen. Im Handeln des Propheten Elija gehe es aber primär um Gotteserkenntnis. Die Gewalt in der Welt zeige, wohin es führe, wenn Israel sich dieser Erkenntnis verschließe. Der die Dürre überwindende Regen stehe für eine Welt, in der Israel Gott als Gott er- und anerkenne. Daher vertritt Zenger die These, „dass im Erzählungszusammenhang 1 Kön 17–19 angesichts der ‚zeitgleich' entstehenden monotheistisch imprägnierten ‚Heilsprophetie' Deuterojesajas und der universalistischen Heilstheologie der Priesterschrift, die ebenfalls monotheistisch reflektiert ist, das Thema ‚Gewalt JHWHs gegen Israel als Preis seiner Gotteswahrheit' sehr differenziert aufgearbeitet wird" (25).

Damit wendet sich der Alttestamentler einem vierten Textkomplex zu: Deuterojesaja, insbesondere Jes 40–48. Hier geschehe der „theologische ‚Quantensprung' zum expliziten Monotheismus [...] und [...] damit [wird] zugleich die Perspektive des Gewaltverzichts entfaltet" (25). Die politische Katastrophe von 587 v. Chr. werde nicht als Niederlage Jahwes, sondern als dessen Gericht über Israel interpretiert, zu dem er, der einzige und wahre Gott die anderen Völker souverän aufgeboten hätte. Das Exil Israels erscheine nun „geradezu als Berufung, der Völkerwelt die Einzigartigkeit JHWHs [...] zu bezeugen, die Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religion zu vermitteln, und zwar als Unterscheidung zwischen Unterdrückung und Befreiung sowie zwischen Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht." (25) Insofern tritt die nicht erzwungene, freie Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes durch alle Völker ins Zentrum.

Diesen Gedanken vertieft Zenger in einem dritten Schritt, wo er an zwei Psalmen – Ps 2 und Ps 49 – zeigt, wie vorexilische, noch dem Polytheismus samt einem gewalttätigen Jahwe-Bild und einem entsprechend gewaltbestimmten Herrscherideal verhaftete Vorstellungen eine nachexilische Fortschreibung erfahren, in der „das monotheistische Gewaltkonzept alle Formen unterdrückender und vernichtender Gewalt – auch im Gottesbild selbst" (41) überwinde. Darum sei es die Katastrophe von 587 gewesen, die zu einer Neukonzeption einer Königstheologie geführt habe. Diese These weist Zenger zum einen an Jes 11, 1–10 zum anderen an Sach 9–11 nach. Im ersten Text begegne der Titel ‚Fürst des Friedens'. Dieser übt „in der Vollmacht des Geistes JHWHs nicht mehr mit brachialer und militärischer Gewalt sein Amt [aus], sondern [schafft] mit der Autorität seines Wortes Recht und Gerechtigkeit [...] und [stiftet] weltweiten, ja sogar kosmischen Frieden, indem er die Solidarität mit den Schwachen zur Grundoption des Zusammenlebens macht" (34). Sach 9–11 entwerfe vor dem Hintergrund der gewaltsamen Eroberungen Alexanders d. Gr. gleichfalls das Bild eines gewaltlosen Heilsbringers. Hier zeige sich: „Wo das monotheistische Gotteskonzept auf seine politischen Implikationen hin reflektiert wird, entsteht die Utopie einer auf Gewalt und Ausbeutung verzichtenden göttlichen Weltherrschaft und eines analog gewaltlosen messianischen Königtums." (38f)

Ein knapper vierter Schritt formuliert noch einmal das „gewaltkritische Potential der Mosaischen Unterscheidung": „[D]er biblische Monotheismus [kann] angesichts seiner Universalität und von seiner inhaltlichen Konzentration auf Befreiung und Gemeinschaft her den Weltvölkern nicht mit Gewalt aufgezwungen, sondern von diesen nur in Freiheit angenommen werden" (40). Damit treten im Monotheismus letztlich die Freiheit des Menschen und seine Suche nach Gott als der Wahrheit ins Zentrum, die ihm niemand von außen einbläuen könne. Daraus leitet Zenger als bleibende Handlungsperspektive für die abrahamitischen Religionen Gewaltverzicht in Fragen der Religion und Toleranz ab: „Das konsequente Stellen der Wahrheitsfrage und das Wissen um die Schwierigkeit, die Wahrheit zu erkennen und sie sprachlich angemessen darzustellen, aber auch die Einsicht in das vielfältige Scheitern beim Bemühen, die anerkannte Wahrheit mit einer adäquaten Lebensgestalt zu bekräftigen – all dies dürfte eigentlich nicht Intoleranz und Gewalt auslösen, sondern müsste im Gegenteil davor bewahren." (44)

Auch in dem Beitrag des Alte Kirchengeschichte lehrenden Alfons Fürst geht es um die Relation von Monotheismus und Gewalt. Fürst geht von der Tatsache aus, dass sich der christliche Monotheismus in einem über Jahrhunderte hinziehenden Prozess durchsetzte. Die Frage sei: „Welche Rolle hat dabei Gewalt gespielt?" (46) Dieser wird in sieben Kapitelschritten nachgegangen. Seine Kernthese ist, dass der Problemkern im Verhältnis von Monotheismus und Gewalt in der Spannung von Universalismus und Pluralismus – und zwar im Blick sowohl auf die innerkirchliche als auch die politische Ordnung – besteht, der sich in der Alten Kirche herausbildete und die Theologie bis heute umtreibt. Das erste Kap. legt dar, dass die Spätantike zwar bis zum Ende polytheistisch geprägt gewesen sei, dass sich aber „[s]eit dem 2. und 3. Jh. n. Chr. [...] in diesem Rahmen auf verschiedenen Gebieten (Philosophie, Religion, Politik) und in allen gesellschaftlichen Schichten Tendenzen zur Singularisierung der Gottesvorstellung ab(zeichneten)" (49f). In dieser Phase, in der dem christlichen Monotheismus der „Zeitgeist [...] in die Hände arbeitete" (50) war noch keine Gewalt im Spiel. Dies änderte sich erst mit Konstantin.

Im zweiten Kap. geht es um den Umgang der Christen mit Macht und Gewalt, nachdem sie das römische Imperium übernommen hatten. Dabei unterscheidet Fürst drei Gewaltadressaten: Andersdenkende Christen, Nichtchristen als einzelne Personen sowie Manifestationen und Ausdrucksformen der verschiedenen, vom Christentum unterschiedenen Glaubensrichtungen. Das erstaunliche Phänomen sei, dass das Christentum den Zugang zu politischer Macht und öffentlich autorisierter Gewalt im wesentlich dazu genutzt habe, sie gegen abweichlerische Mitchristen zu richten. So „kam eine neue Form von religiös motivierter Gewalt in die Welt der Antike, die es so zuvor nicht gegeben hat: gewaltsame Aktionen verschiedener Gruppen und Richtungen ein und derselben Religion gegeneinander" (51). Hingegen seien Zwang und Gewalt in der Bekehrung zum Christentum in aller Regel verpönt gewesen. „Bekehrung und Taufe [waren] in der Zeit der Alten Kirche eine Sache von Freiwilligkeit und Überzeugung" (54). Aber in der Spätphase der Spätantike sei immer mehr Gewalt zur Unterdrückung der öffentlichen Glaubensausübung vom Christentum abweichender Religionen eingesetzt worden: „Opferverbote, Tempelschließungen, Tempelzerstörungen, Umwandlung von Tempeln in Kirchen, Drangsalierungen von Heiden bis hin zum Mord; für die Tötung von Heiden gibt es freilich nur sehr wenig Zeugnisse, an denen auffällt, dass die Opfer fast immer Philosophen und die Verantwortlichen staatliche Funktionäre waren." (57) Jedenfalls ließe sich keine durch den christlichen Monotheismus inspirierte Gewalt gegen Andersgläubige feststellen. „Das Christentum [...] scheint [...] die Menschen dieser Zeit angezogen zu haben, ohne sie gewaltsam bekehren zu müssen" (59).

Soweit der historisch erhebbare Befund, mit dessen Interpretation Fürst im dritten Kap. beginnt. Es sei unter Problemniveau, den Griff der Christen zur Gewalt nach der Konstantinischen Wende durch den allgemeinen Hang des Menschen zu deuten, Macht zu missbrauchen. Vielmehr sei die Frage, welche theologischen Erwägungen es nahe legten, dass „aus einer verfolgten Religion eine verfolgende Religion" (60f) wurde. Unstrittig sei es gewesen, dass der Verzicht auf Gewalt ein Wesensmerkmal der Verkündigung Jesu gewesen sei; „der christliche Wahrheitsanspruch verliert an Authentizität, wenn er gewaltsam durchgesetzt wird" (61).

Das bedeutete aber nicht, divergierende Wahrheitsansprüche – sei es im Christentum, sei es ihm gegenüber – zu tolerieren, sich öffentlich darstellen und propagieren zu lassen. Diese Überlegung lasse auch ansichtig werden, warum die Christenheit schon „in der vorkonstantinischen Zeit [...] alles andere als ein Bild reiner Friedfertigkeit" (62) abgegeben hätte. Wie viel Divergenz kann in der Einheit der Wahrheit und als Abweichung von ihr toleriert werden? Schließlich gehe die „Überzeugung von einem Gott und einer Wahrheit für alle Menschen [einher] mit bestimmten Vorstellungen von Einheit und

Universalität. Die Frage nach dem Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt führt demnach auf das Verhältnis von Einheit und Vielfalt." (62)

Diesen Faden nimmt das vierte Kap. auf. Es zeigt, dass in der Alten Kirche eine Art „Konvertitenmentalität" (63) vorherrschte, die an dem Alten, von dem sie sich losgesagt habe, nichts Gutes gelten lasse könne. Augustinus zeige, wie aus der platonischen Überzeugung der vielen Wege zu dem einen Wahren der Glaube geworden sei, dass nur ein einziger Weg, Christus, zur Wahrheit führe. „Es bedarf eines erheblichen theologischen Aufwands, um eine solche Position gegen Intoleranz und Gewalt abzugrenzen. Augustinus, [...] ist dies bekanntlich nicht gelungen." (65)

Ein positives Verhältnis zur religiösen Pluralität zu finden, sei der Alten Kirche auch deshalb so schwer gefallen, weil sie ein gebrochenes Verhältnis zu ihrer eigenen inneren Vielfallt in Liturgie, kirchlichen Strukturen und Theologie gehabt habe. Diese Vielfalt sei als Verrat an der Einheit und als Ausdruck von Irrtum interpretiert worden. Dieses Denken blockierte die „Vorstellungskraft der Kirchenleute und hat so vielleicht dazu beigetragen, für die Anwendung von Gewalt in religiösen Dingen anfällig zu sein". Wenn auch die Aufklärung hier ein Umdenken eingeleitet habe, „ist dieses Problem bis heute nicht [erledigt]" (66).

Ein fünftes Kap. geht dem Spannungsverhältnis von politischer Einheit, Pluralität und Gewalt nach, worum es nicht zuletzt in der Auseinandersetzung von Kelsos und Origenes gegangen sei. Kelsos sei der Idee eines theologischen bzw. philosophischen Monotheismus nicht gänzlich verschlossen gewesen, wohl dem christlichen Anspruch, diesen in einem, den politischen, kulturellen und religiösen Pluralismus negierenden Universalismus abzubilden. Dieses Ziel müsse unweigerlich zu Krieg führen. Dem hält Origenes mit seiner „hohen Sensibilität für die ungleiche Verteilung von Lebenschancen in der Welt" (69), die im Rahmen eines platonischen Weltbildes formulierte, eschatologische Hoffnung auf Gerechtigkeit in der Rückkehr der Welt zu Gott entgegen. Im von Kaiser Augustus errichteten Friedensreich sieht der große Theologe eine anfängliche Vorbereitung der endzeitlichen Einigung der Völker.

Laufe der universale Anspruch des Christentums also letztlich auf Krieg und Unterdrückung hinaus, oder sei Origenes' Hoffnung begründet, „dass jeder Mensch in der Lage sei, seine Freiheit in rechter Weise zu gebrauchen und dies angesichts leidvoller Erfahrungen irgendwann auch konsequent tue"? Auf diese bis heute diskutierte Frage fokussiere sich das Problem der „Friedfertigkeit bzw. Gewaltbereitschaft des Monotheismus" (72). „Das Christentum hat [...] nicht immer dazu beigetragen, die Hoffnung des Origenes dadurch zu bestärken, dass es sie wenigstens partiell in konkrete Taten umsetzte" (72f).

Die beiden abschließenden Kap. wenden sich der Diskussion dieses Problems zu. In der Tiefe der Auseinandersetzung zwischen Origenes und Kelsos gehe es um das Verhältnis zwischen Gott und politischer Macht. Kelsos vertrete „einen kultisch inszenierten und metaphysisch abgesicherten [...] Relativismus" (78), durch den die Machthaber göttliche Legitimation gewinnen würden. Demgegenüber stecke nach Origenes im Monotheismus – biblisch korrekt – eine subversive Kraft gegenüber aller Unterdrückung und Tyrannei. Mit Jürgen Werbick begründet für Fürst gerade das Festhalten an der Wahrheit gegenüber der Beliebigkeit überhaupt erst die Möglichkeit, nach dem für den Menschen Wahren und Guten zu fragen und alle Gegebenheiten hieraufhin zu befragen.

Damit stellt sich aber abschließend das Problem, wie Kirche in Zukunft verhindern könne, dass im Namen des Monotheismus Unfreiheit und Unterdrückung legitimiert werde. Die Lösung sieht Fürst in einer Unterscheidung von Eckhard Nordhofen. Usurpatorischer Monotheismus würde den einen Gott für die Herrschaft der eigenen Partei instrumentalisieren. Privativer Monotheismus würde an der Entzogenheit Gottes festhalten, der jeder konkreten Realisierung von Wahrheit und Gerechtigkeit als unverfügbares Korrektiv gegenübersteht und damit als Referenzpunkt von andauernder Kritik und Befreiung fungiert.

Die Religionswissenschaftlerin Annette Wilke steuert den bei weitem umfangreichsten Beitrag bei, in dem es um die Rolle der Religion in dem Konflikt zwischen den zumeist hinduistischen Tamilen und den buddhistischen Singhalesen auf Sri Lanka geht (Gewaltlosigkeit und Gewaltausübung in Hinduismus und Buddhismus. Tamilische Devotion, Singhalesischer Buddhismus und die Macht der Repräsentation). Wilkes Grundanliegen ist es, das Spannungsfeld von Religion und Gewalt nicht sozusagen apriorisch – diese Terminologie verwendet sie nicht – aus den Lehren einer Religion sowie dem Wesen der Gewalt zumindest im Sinne allgemeiner Prinzipien, Tendenzen oder Haltungen aufzureißen. Sie will vielmehr ganz und gar aposteriorisch am Beispiel eines regional abgegrenzten Konfliktes – dem einer Insel – unter Einbeziehung „möglichst viele[r] Aspekt[e]" (148) und „mittels differenzierten Informationen, historischen Analysen, diskursanalytischen Rekonstruktionen der komplexen, situationsabhängigen Verhältnisse von Religion und Gewalt, der Produktion von Selbst- und Fremdbildern, der mythischen Aufladungen von Konflikten etc." (149) die Konfigurationen aufdecken, die Religion und Gewalt im Laufe dieser Konfliktgeschichte eingegangen seien, und als durch und durch ein höchst relatives Konstrukt darstellen, das in den Wissenschaften eine Art Konstruktion des Konstrukts erfahre. So löst W. die Wirklichkeit in eine Fülle von Elementen auf, die im Prozess des geschichtlichen Wandels in höchst unterschiedlichen Konfigurationen und auf sehr verschiedene Weise interagierten und gelangt zu „Modelle[n], Typologien und allgemeine[n] Strukturmuster[n] [...], die universalisierbar scheinen, was östliche und großteils auch nicht-östliche Religionen betrifft" (143).

Dieses Programm arbeitet Wilke in vier Schritten ab. In einem ersten entfaltet sie ihre Fragestellung. Nach einem kurzen Hinweis auf die gewaltgeladene, besorgniserregende Situation auf Sri Lanka legt W. dar, welchen weit streuenden Dekonstruktionen das Verhältnis von Religion und Gewalt hinsichtlich Hinduismus und Buddhismus sowohl in der Orientalistik als auch in diesen Religionen selbst unterliege. Diesen wolle sie keine weitere, letztlich doch nicht universalierbare Variante hinzufügen. Zu verallgemeinerbaren Analysen des Konfliktes auf Sri Lanka komme man eher „in systematischer [gemeint ist vielleicht systemischer, d. Rez.] Hinsicht. Anhand der Beispiele Tamilnadu und Sri Lanka sollen historische Situationen untersucht werden, in denen Gewalt aufkommt und sich verstärkt, und wie sich dies, etwa im historiographischen Spiegel von Hagiographien, Chroniken oder in nationalen Verfassungen, abbildet." So sollen „mögliche allgemeine Strukturmuster (erarbeitet werden) bezüglich gewaltfördernder Umstände und Bedingungen, Feindbildproduktion, Bedeutungen und Funktionen von religiös legitimierter Gewalt." (94f) Zugleich verfolgt die Autorin das Ziel, die „Thematisierung oder Tabuisierung von Gewalt im wissenschaftlichen Diskurs" kritisch zu überprüfen. Auch für den wissenschaftlichen Diskurs gelte, dass „Gewalt und Gewaltlosigkeit [...] auch eine Frage der Repräsentation" (95) sei.

Insofern geht es in einem zweiten Schritt um Hinduismus-Repräsentationen, die an der Wirklichkeit des tamilischen Devotionalismus gemessen werden. Zunächst zeichnet Wilke das kritische Bild des Hinduismus nach, das der deutsche Indologe Klostermaier entwirft. Hier begegne ein „intolerante[r], fanatische[r] und in sich zerstrittene[r] Hinduismus" (96). Dem stellt Wilke die etwa zeitgleich verfasste Studie des indischen Gelehrten V. Raghavan gegenüber. Hier erscheine eine Religion, die „undogmatische Weite, die Akzeptanz vieler Wege und die Fähigkeit einer fundamentalen Synthese unterschiedlicher Standpunkte" auszeichne. Ihre „Sekten und Heiligen [...] werden [...] zu großen Geistern und Harmoniestiftern, die frühere und zeitgenössische Traditionen integrierten und Toleranz zu einem nationalen Zug machten" (99). Beide Autoren könnten sich auf Quellen und Beispiele berufen. Die Frage sei aber, ob das westliche Schema – tolerant versus intolerant – die Eigenart des Hinduismus überhaupt in den Blick nehme. Im Hinduismus könnte Verschiedenes und Gegensätzliches zugleich wahr sein, da es keine erschöpfende Manifestation des Wahren gäbe. Daher besitze er ungemein integrative Kraft in Blick auf divergierende Gottesbilder, Riten und religiöse Wege.

An der Figur Sambandhars (7. Jh. n.Chr.), auf den sich Raghavan beziehe, zeige sich die Verwobenheit von Religion in Konflikte, die von den ganz anderen Elementen gespeist, aber immer wieder religiös aufgeladen würden. Hierfür sei v. a. die enge Verbindung von Politik und Religion verantwortlich. Genauerhin geht es um die „hinduistische Reconquista" insbesondere in Tamilnadu, die höchst vielschichtig verlaufen sei. „Dies waren langsame, eher unsichtbare und ganz natürliche Prozesse innerhalb der Kontaktzone Indien, und gerade in Tamilnadu liefen sie nicht ohne Konflikte ab, involvierten vielmehr Klassenkämpfe und feudale Machtspiele, in denen Religion als symbolisches Kapital und interreligiöse Differenzen eine bedeutsame Rolle spielten." (103) Letztlich zeige sich wiederum, dass sich der Hinduismus jeder idealtypischen Schematisierung entziehe. Sowohl Friedensliebe als auch Gewaltideologien ließen sich aus ihm herleiten.

In einem dritten, dem umfänglichsten Schritt entfaltet Wilke zuerst die im Blick auf den Buddhismus diversen Außen- und Binnenrepräsentationen von einer weltflüchtigen Religion hin zum modernen Selbstverständnis des sozial und politisch aktiven „‚Engaged Buddhism'" (115). Dabei wäre in der Vergangenheit der europäischen Wahrnehmung der Weltabgewandtheit dieser Religion gänzlich „die oft sehr enge Verquickung von Religion und Politik" (115) entgangen. Was an modernen Selbstrepräsentationen des Buddhismus herausstehe, sei die Tatsache, dass ein internationales Friedensprogramm neben einem „zu rassistischer Selbstbehauptung und Gewalttätigkeit" (117) neigenden Ethnonationalismus stehe.

Hieran schließt eine sehr detailreiche Untersuchung der „symbolischen Ressourcen [...], auf die sich der moderne singhalesisch-buddhistische Ethnonationalismus beruft". Dies wird durch einen Blick auf die Selbstsymbolisierung Sri Lankas als „‚Insel der Sittlichkeit'" (117) in Abgrenzung zur Repräsentation der tamilischen Minderheit als deren Feind erschlossen. Wilke zeigt auf, wie die Vorstellung von der rechten Gemeinschaft, die die ‚Insel der Sittlichkeit' bevölkere, von einer zunächst rein religiösen zu einer ethno-rassistischen mutiert sei.

Komplementär hierzu verfolgt Wilke die Mechanismen der Konstruktion von Feindbildern anhand des Bildes des Tamilenkönigs Elara, der in den ältesten Dokumenten noch als guter Herrscher erscheint, der in einem Krieg um Macht und Herrschaft seinem singhalesischen Rivalen unterlag. Im Laufe der Jahrhunderte habe sich dieses Bild immer mehr zu einem Symbol der Bedrohung alles dessen verdunkelt, wofür der Begriff ‚Insel der Sittlichkeit' stehe.

In einer ersten Zwischenbilanz arbeitet Wilke heraus, wie in der sich wandelnden Deutung des Königs Elara ein ursprünglich um Macht und Herrschaft geführter Konflikt zwischen Tamilen und Singhalesen auf der Seite der letztgenannten zunehmend als Identitätskonflikt repräsentiert worden sei, in dem sich die Mehrheit durch die Minderheit bedroht sehe, während es für die Tamilen „ein rein politischer Konflikt geblieben [ist], sowohl was das Selbstbild als auch das Fremdbild" (136) betreffe. Vor diesem Hintergrund erschließt die Autorin die jüngere Konfliktgeschichte.

Im abschließenden vierten Schritt entwickelt Wilke 15 Thesen zum Verhältnis von Religion und Gewalt. Die ersten acht stellen eine Art Rekapitulation dar, wobei sich fünf Thesen zunächst mehr allgemein mit der Gewalt anheizenden Wirkung von Religion auseinandersetzen. So sei sie „ein besonders machtvolles Mittel der Unterscheidung und Abgrenzung" (145). Zwei weitere

blicken auf die Konfliktgeschichte Sri Lankas. Religion als solche führe nicht zu Kriegen, sondern erst deren Verquickung mit der Politik. Die hieran anschließenden Thesen blicken mehr in die Gegenwart und die Zukunft der Repräsentation von Gewalt und Religion zum einen in den Religionen, zum anderen in den Wissenschaften. So heißt es: „Je individualistischer Religion verstanden und gelebt wird, desto weniger Schaden kann sie anrichten." (147) Schließlich müsse im Blick auf die Wissenschaften gefragt werden, ob nicht die dominante Beschäftigung mit dem Thema Religion und Gewalt – „alle größeren religionswissenschaftlichen Kongresse waren ihm gewidmet" – schon wieder zu einer verzerrten Wahrnehmung führe. „Bereits die Wahl des Themas Religion, Politik und Gewalt schafft eine eigene Wirklichkeit, die andere Aspekte ausblendet" (149).

Der kürzeste Beitrag stammt von dem muslimischen Theologen Muhammad Kalisch (Der Monotheismus des Islam und die Problematik von Toleranz und Gewalt). Die Weichenstellung, an der sich entscheiden werde, ob der Islam zu einem friedlichen Zusammenleben der Völker und Religionen beitragen könne, bestehe darin, ob sich der Islam in der Auslegung seiner normativen Quellen auf wortwörtliches Verständnis fixiere, oder es ihm gelinge, sich auf jene Tradition zu besinnen, die „sich an der ratio legis der einzelnen Regelungen orientiert"(159) und sich für eine dementsprechende inhaltliche Fortschreibung und Revision des Überkommenen im Blick auf eine sich verändernde Wirklichkeit geöffnet habe.

In einer allgemeinen Einstiegsbetrachtung stellt er fest, dass sowohl der Glaube an Gott wie auch dessen Leugnung oder Bekämpfung tief ambivalent seien. Beides habe zum Frieden gewirkt und schrecklichste Gewalt hervorgebracht. Die drei Buchreligionen hätten und könnten in Zukunft der Welt entscheidende Impulse geben, „wenn sie ihre heiligen Schriften als Rechtleitung, die im Lichte der Vernunft und des zunehmenden menschlichen Erkenntnisfortschritts verstanden werden müssen, begreifen" (153).

In einem zweiten Schritt geht es um das Verhältnis von Gewalt und Toleranz im Islam. Kalisch macht deutlich, wie interpretationsoffen die gemeinsame islamische Überzeugung von der Einzigartigkeit Gottes sei. Die einen lösten alle innerweltlichen Kausalursachen und erst recht die Freiheit des Menschen in die Alleinursächlichkeit Gottes auf, während „die Zaiditen und Mutaziliten aus der Einheit Gottes dessen Weisheit und Gerechtigkeit und daraus wiederum die menschliche Willensfreiheit und Handlungsautonomie" (157) folgerten.

Wie die meisten islamischen Rechtsgelehrten heute glaubten, könne „bereits die Vernunft gut und böse unabhängig von der Offenbarung erkennen" (159). Insofern komme es darauf an, „bei allen im qur'ān erwähnten Regelungen nach der *ratio legis* zu forschen" (159). Das Problem der Toleranz, so K., stelle sich für den Islam schärfer im Blick auf innere Abweichungen als auf andere Religionen. Es gebe Schulen, die die Todesstrafe nicht nur für Apostasie, sondern auch für Häresie verlangten. Hier werde aus der „Einheit Gottes" fälschlicherweise „gefolgert, dass die Gläubigen nur eine bestimmte theologische Auffassung haben dürfen" (160). Was die rechtliche Stellung Nichtgläubiger im islamischen Herrschaftsbereich betreffe, seien diese den Muslimen praktisch gleichgestellt. „Insbesondere hinsichtlich ihres Rechtes auf Leben, Freiheit, Eigentum und Religionsfreiheit genießen sie grundsätzlich die gleichen Rechte wie die Muslime." (162) Schließlich wendet sich der Autor dem Verhältnis von Toleranz und Wahrheitsanspruch zu. Es gäbe Positionen, die die Exklusivität eines islamischen Heilsanspruches festhielten, was aber „nicht zwangsläufig mit Intoleranz im Diesseits verbunden sein [muss]. Er ist jedoch, abgesehen davon, dass er theologisch aus meiner Sicht schon aus Vernunftgründen falsch ist […], dem interreligiösen Dialog nicht dienlich, weil die Annahme einer Ausschließlichkeit des Heils durch die eigene Religion zwangsläufig dazu führt, im Gegenüber immer einen Menschen zu sehen, dem ein Mangel anhaftet und der der Bekehrung bedarf". (163)

Abschließend wendet sich Kalisch der Frage nach der Möglichkeit einer friedlichen Koexistenz zwischen Christentum und Islam zu. Die Rechtstradition des Islams – nicht der Koran – gehe davon aus, „dass es eine Pflicht zum Krieg gegen die Nichtmuslime gäbe". Dabei sieht die „Mehrheit der Gelehrten […] den Grund für den Krieg gegen die Nichtmuslime in deren Aggression gegen den Islam" (164). Insofern sich aber in der Ordnung der UN ein allgemeines Gewaltverbot etabliert habe, könne die präventiv-defensive Kriegslegitimation „heute nicht mehr aufrecht erhalten werden" (164).

Im Anhang dokumentiert der Bd eine Klärung, die Kalisch anlässlich der von einer dänischen Zeitung veröffentlichten, bewusst verletzenden und provozierenden Muhammad-Karikaturen und der hieran anschließenden antiwestlichen Gewalteruptionen in der islamischen Welt abgegeben hatte. Es gehe hier um „das Spannungsfeld von Meinungsfreiheit und Ehrenschutz" (169), welches sich rechtlich nicht sauber auflösen lasse. Daher hätten die Muslime um der Meinungsfreiheit willen derartige Verunglimpfungen zu ertragen. Das gelte für alle Religionen. Anders aber sehe es aus, wenn man Muslime unter eine Art kollektiven Gewalttätigkeitsverdacht stelle. Dieser sei mit dem Menschenbild des Grundgesetzes und dessen Verständnis von der individuellen Würde unvereinbar. „Einem konkreten Menschen oder einer Gruppe von Menschen […] ist grundsätzlich gesetzeskonformes Verhalten zu unterstellen, und ein Gesetzesverstoß muss im Rahmen eines rechtsstaatlichen Verfahrens nachgewiesen werden" (175). Kalisch fordert die Muslime auf, sich auf ihre vernunftaffinen Traditionen zu besinnen. So könne die tiefe Krise überwunden werden, in der die islamische Welt stecke. Die USA ruft er auf, diese Krise nicht immer wieder zur Verfolgung ihrer Eigeninteressen – womöglich noch im Namen der Menschenrechte – zu instrumentalisieren. Nur so könne der Kampf der Kulturen vermieden werden.

Der vorliegende Bd versteht sich als ganzer als eine Erwiderung auf den Vorwurf, Religionen und insbesondere die monotheistischen Religionen seien ihrer Natur nach auf Intoleranz, Gewalt und Unterdrückung angelegt. Dem begegnen die einzelnen Beiträge mit unterschiedlichen Strategien. Während Zenger, Fürst und Kalisch letztlich die Teilnehmerperspektiven einnehmen, also nach dem aus der Perspektive ihrer Religion legitimen Umgang mit Pluralität fragen, nimmt Wilke gegenüber Hinduismus und Buddhismus die Beobachterperspektive ein und fragt nach der Bedeutung des Faktors „Religion" in einem geographisch relativ eingegrenzten Konflikt. Durch diese Zusammenstellung entsteht das Bild einer höchst material- und facettenreichen Diskussionslandschaft, in der die Ambivalenz der Religion in unterschiedlicher Perspektive immer wieder deutlich wird.

Eine Grenze des Bdes besteht darin, dass entgegen der Ankündigung das Judentum nicht in den Blick genommen wird. Die Exegese eines christlichen Theologen seines Alten Testamentes kann schwerlich als Darstellung der jüdischen Sicht gelesen werden. Es wäre auch interessant gewesen, wenn Buddhismus und Hinduismus aus der normativen Binnenperspektive zu Wort gekommen wären. Letztlich hätte man sich auch von Kalisch einen gewissen Überblick über die innerislamische Diskussionslandschaft gewünscht, und nicht nur im Wesentlichen seine betont aufklärungsaffine Islaminterpretation. Ferner wäre an den Beitrag von Fürst die Frage zu richten, ob sein Votum für einen privativen Monotheismus nicht letztlich auf die Position hinausläuft, dass die Frage nach dem, was normativ im Umgang mit Gewalt geboten ist, nicht aus dem Gottesbild abgeleitet werden, sondern nur in der eigenständigen Perspektive der Ethik gewonnen werden kann, womit die normative Frage an den Gegenwartsdiskurs weitergereicht ist. Schließlich wäre m. E. auf dieser Linie auch gegenüber Zenger darauf hinzuweisen, dass das für ihn entscheidende Argument für Toleranz, das Zurückbleiben des Menschen hinter der Wahrheit, gerade nicht exegetisch, sondern mit höchst modernen Erwägungen gewonnen ist.

Es stellt sich somit die Frage, ob und in welcher Weise Schrift und Tradition norma normans und norma normata in ethischen Fragen sein können. In welcher Weise müssen diese zunächst in ihrer normativ-argumentativen Eigenbezüglichkeiten erfasst werden, bevor sie zum Gegenwartsdiskurs in Bezug gesetzt werden können? Heute muss sich die Religion gegen den Vorwurf wehren, Gewalt zu generieren. Morgen wird sie sich, wenn nicht alle Signale täuschen, gegen den Vorwurf zur Wehr setzen müssen, die gewaltbewehrte Selbstbehauptung des Westens, der Moderne, der Aufklärung, der Menschenrechte, … zu untergraben. Woher kann sie jene innere Stabilität gewinnen, ihre genuinen Anliegen zur Darstellung zu bringen?

Hamburg Gerhard Beestermöller

Leuze, Reinhard: **Religion und Religionen**. Auf der Suche nach dem Heiligen. – Münster: Lit Verlag 2004. 338 S. (Religionen in der pluralen Welt. Religionswissenschaftliche Studien, 3), geb. € 24,90. ISBN: 3–8258–7503–2

„Religion und Religionen" – der Titel der Arbeit ist ihr Programm: Ein bestimmter Begriff von *Religion* ist sozusagen das Nadelöhr, durch das alle positiven *Religionen* in dieser Arbeit hindurchmüssen. Es wird nämlich in der Studie sukzessive überprüft, inwiefern in den positiven Religionen das Wesen von „Religion" zum Ausdruck kommt, und es wird Kritik geübt, sofern dies in ihnen nicht in zureichendem Maße der Fall ist.

Der dabei zugrunde gelegte Religionsbegriff hat zwei Aspekte: Auf der einen Seite wird Religion bestimmt als die *Erfahrung des ganz Anderen*. Diese dem Anliegen der negativen Theologie verpflichtete These wird im Anschluss an Rudolf Otto gewonnen. Obwohl es nicht selbstevident ist, „dass es in der Religion nicht darum geht, die Wirklichkeit zu erhellen, sondern darum, sie zu transzendieren" (226f), wird die These nur knapp belegt. Deutlich ist ihre anthropologische Verankerung: Weil der Mensch angesichts seiner eigenen Vergänglichkeit, d. h. aufgrund „einer Wirklichkeit, die ohne ihn ausgekommen ist und ohne ihn auskommen wird", genötigt werde, „die Negation seiner selbst zu denken", sei er von vornherein „angelegt auf die Erfahrung des Andersseins" als des Nicht-Seins seiner eigenen Person; in dieser begründe sich die Erfahrung des ganz Anderen (14).

Nach Ansicht des Vf.s muss auf der anderen Seite in Religion eine *Vergegenständlichung* des ganz Anderen geschehen. Denn damit die Einsicht in die Andersartigkeit des ganz Anderen nicht zum Verstummen führt – welches keine religiöse Haltung mehr sein kann, sondern „einmünde[t] […] in ein allgemeines Vergessen" (46; das ganz Andere bliebe dann „die uninteressanteste Sache der Welt" [17]) –, muss der „Weg, der zur Erkenntnis dieser Andersartigkeit führte, […] verlassen" und „mit einem anderen, ihn ergänzenden Weg der

Vergegenständlichung" verbunden werden (46). Dabei ist zu berücksichtigen, dass „die Bewegung des Transzendierens vollzogen werden kann, etsi Deus non daretur, also unabhängig davon, ob das Transzendente existiert oder nicht", es sich „bei der Bewegung der Vergegenständlichung [aber] anders [verhält]. Sie ist im Grunde das menschliche Nachvollziehen einer Bewegung, die vom Göttlichen ausgehen muß, also die Existenz des Göttlichen voraussetzt." (260) Deshalb kann von einer *Selbst*darstellung, -mitteilung und -entäußerung des Göttlichen gesprochen werden.

Beide Aspekte zusammengenommen ergeben die Kriterien, anhand deren die konkreten Religionen daraufhin geprüft werden, ob sie dem Wesen von „Religion" entsprechen. Die positiven Religionen werden dabei als verschiedene denkerische Antworten auf eine identische Erfahrung mit dem ganz Anderen präsentiert. Die Überprüfung selbst geschieht – und das ist der Reiz dieser Arbeit – ohne Scheu und Tabus.

Ziel ist ein bewertender Religionsvergleich: „Wer versucht, über die Wirklichkeit Aussagen zu machen, die allen Religionen zugrundeliegt, wird auf eine Wertung einzelner Religionen nicht generell verzichten können" (43). Ethische Kriterien, wie sie z.B. von Paul F. Knitter angelegt werden, eignen sich nach dem Urteil des Vf.s dafür nicht, weil Religion eine andere „Provinz im Geiste" (Schleiermacher) belegt als die Moral. Vielmehr wird eine Religion „um so höher bewertet werden müssen, als sie die Radikalität des ganz Anderen in seiner Andersheit erfaßt. Erst da, wo der Gegensatz zur Welt, zum gesamten Bereich der beschreibbaren Wirklichkeit kompromißlos zur Darstellung kommt, eröffnet sich die höchste Selbstfindung des religiösen Menschen." (46) Dass der Vf. der Ansicht ist, diese Darstellung müsse in der konkreten Religion so geschehen, dass gleichzeitig ein Prozess der Vergegenständlichung vollzogen wird, wurde bereits notiert.

In den zentralen Kap.n der Arbeit wird ein solch wertender Vergleich der positiven Religionen unternommen. Es werden deutlich die Stärken der östlichen Religionen herausgearbeitet, aber letztlich dafür argumentiert, dass nur monotheistische Konzeptionen dem ganz Anderen gerecht werden: Monotheistische „Religionsformen [...] [ermöglichen] eine radikalere Erfahrung des Göttlichen in seinem Anderssein", weil sie die „Einheit Gottes [...] im Gegensatz zur Vielgestaltigkeit dieser Welt begreifen" (52), so dass sich nach Ansicht des Vf.s „eine Höherstellung der monotheistischen gegenüber den polytheistischen Religionen" (74) ergibt. Insofern sei es „kein blinder Zufall der Geschichte, dass von einem Sieg des Monotheismus über den Polytheismus gesprochen werden" dürfe (52). Der indische Versuch, das ganz Andere im Inneren des Menschen zu verorten, bleibe hinter dem monotheistischen Wagnis zurück, das ganz Andere zu suchen, indem man von sich selbst absieht (95). Der Buddhismus macht diese Verortung im Inneren des Menschen zwar nicht mit, so dass insbesondere in dessen ursprünglicher Form „das ganz Andere in einer Radikalität zur Sprache kommt, wie sie [...] bislang in der Religionsgeschichte nicht zu finden war". Weil aber das Nirvana „für eine Sprachwerdung keinen Raum läßt", „gibt es auch kein Denken, das imstande wäre, die Großartigkeit des ganz Anderen, in der das Nirvana in die Religionsgeschichte eingetreten ist, zu bewahren" (104). Der Vf. kommt deshalb zu dem Schluss: „Die Größe des Buddhismus ist [...] auch die Größe eines Scheiterns: des Scheiterns am ganz Anderen, das sich sprachlich nicht fassen läßt und des Scheiterns an der Welt" (106).

Schwierigkeiten mit dem Reden vom ganz Anderen werden auch beim Islam entdeckt. Zwar vermag dieser noch klarer als Judentum und Christentum der Andersartigkeit Gottes Ausdruck zu verleihen (69), aber auch bei ihm wird die Sprachwerdung Gottes zum kaum lösbaren Problem (144).

Schließlich werden auch zentrale *christliche* Lehrstücke traditionskritisch daraufhin gemustert, inwiefern sie das ganze Andere als ganz Anderes und gleichzeitig vergegenständlichend thematisieren.

Insbesondere die Vorstellungen von der *Menschwerdung Gottes* und vom *Kreuzestod* erweisen sich als dem Wesen von Religion entsprechend. Mehr noch: Das Christentum zeichnet sich gegenüber Judentum und Islam dadurch aus, dass es den Gedanken der Selbstentäußerung des Transzendenten (311ff) und damit der Vergegenständlichung in diesen beiden Motiven besonders radikal denkt. Darin gründet sich nach Überzeugung des Vf.s „die Überlegenheit des christlichen Glaubens über die anderen monotheistischen Religionen" (68). Für den Vf. bedeutet dies nicht, dass das Christentum nicht an vielen Stellen von den anderen Religionen lernen kann; immer wieder wird auf solches konkret hingewiesen. Gleichwohl: Mit der christlichen Vorstellung von der Inkarnation wird auch das bereits angesprochene Problem der Rede von Gott besonders überzeugend gelöst: Der Mensch darf von Gott in der Zuversicht reden, „dass er mit seinen Worten Gott entspricht, weil dieser in seiner Menschwerdung ihm entsprochen hat" (133).

Weil zum ganz Anderen aber auch dies gehöre, die Gegensätze dieser Welt (Sein und Nichtsein, Leben und Tod, Gut und Böse) hinter sich zu lassen, so dass sie auch in unserem Verständnis vom ganz Anderen transzendiert werden müssen, ergibt sich beispielsweise, dass die traditionelle christliche Rede von Gott als dem *Guten* zunächst abgelehnt werden muss (221f.); Gott existiert in einer jenseits moralischer Kategorien liegenden Sphäre. Nur als Ziel göttlicher Selbstkonstitution kann vom „Gutsein" Gottes noch die Rede sein (223); Gott wird gut nur dadurch, dass er sein (moralisch neutrales) Sein – z.B. durch Schöpfung der Welt – anderen mitteilt (225).

Selbst die *Personalität* Gottes muss vom Wesen von Religion her neu gedacht werden: Weil auch sie transzendiert werden müsse, erweise sich das Personsein Gottes „nicht [als] ein Charakteristikum, das Gott an und für sich zukäme, sondern [als] die wohl markanteste Weise, in der er sich zur Erscheinung bringt" (122); Gott *konstituiere sich* in seiner Offenbarung als personal. Nur wenn man deshalb zwischen Gott an sich und Gott in seiner Offenbarung unterscheide, könne das Christentum am Dialog der Religionen teilnehmen (135). Entsprechend seien im Christentum auch die Bestimmungen von Gott als Geist und als Liebe zu transzendieren, „hin auf das Unsagbare und Unnennbare, das der gemeinsame Horizont aller Religionen ist" (138).

Angenehm ist die klare Sprache des Buches. Spannend ist die Schritt für Schritt sich entwickelnde Gedankenführung. Insgesamt zu würdigen ist das Anliegen, in interreligiöser Perspektive nicht von vornherein einer konkreten Religion ein Bessersein zuzusprechen, sondern ein differenziertes Urteil zu erarbeiten. Dass von den gewählten Prämissen her (Religion ist Erfahrung des ganz Anderen, die aber einen Prozess der Vergegenständlichung durchschreiten muss) das Christentum dann als den anderen Religionen überlegene Religion ausgemacht wird, überrascht allerdings nur wenig.

Tübingen Christiane Tietz

Sonnemans, Heino M.: **Dialog der Religionen**. Wege und Ziele – Differenz und Einheit. – Bonn, Alfter: Bornegässer 2005. 273 S. (Begegnung, 14), geb. € 28,00 ISBN: 3–923946–71–6

Der Autor legt insgesamt elf Aufsätze vor, die sich alle mit dem Dialog der Religionen beschäftigen und die Wahrheitsfrage aus christlicher Perspektive streng, aber gesprächsbereit zur Diskussion stellen. Dies verschafft der Aufsatzsammlung eine große Einheit und Transparenz.

Der erste Beitrag (*Was ist Religion?*, 7–29) trägt eine Grundsatzbestimmung von Religion vor, berücksichtigt dabei die Intervention nichttheologischer Disziplinen (Religionsgeschichte, -philosophie, -wissenschaften und -soziologie). Er sieht die „Hinordnung auf Gott" (Thomas v. A.), vorsichtiger gesagt, eine die menschliche Autonomie respektierende (Derrida) „Unterbrechung" (J. B. Metz) weltimmanenter Diskurse als interreligiös gesprächsfähigen bzw. fordernden Ausgangspunkt, um dann gleich zum Selbstverständnis des Christentums als Religion überzugehen. Dieses kreist um die Begriffe der Schöpfung, der Menschwerdung Gottes und der „Bejahtheit des Menschen durch Gottes Liebe" (25), die in voller Klarheit nur im Christentum und deren Glauben an Jesus Christus ausgeformt sind. Dies vorausgesetzt, sieht der Autor wirkliche, wenn auch eingeschränkte Gesprächsfelder mit anderen Religionen zu Fragen ihrer Wirklichkeit, Wirksamkeit und Wahrheit bzw. ihres Wahrheitsanspruchs.

Diese recht abstrakte Eröffnung der Thematik wird im zweiten Beitrag (*Dialog der Religionen. Zwischen Absolutheitsanspruch und Inter-Religiosität*, 30–76) konkretisiert. Angesichts der aktuellen Faszination durch östliche Religionen besteht der Autor auf einem existentiell verbindlichen Ansatz, der sich zur eigenen Religion bekennt. Das bedeutet klare Positionierung (R. Schaeffler: *mit* jemandem *als* jemand *über* eine Sache reden, 33) und meint aus christlicher Perspektive eine Bindung an den *einen* Gott und den *einen* Weg Jesus Christus, die durch die *eine* Kirche vermittelt ist, auch wenn der Autor den Begriff der „Absolutheit des Christentums" als semantischen Missgriff vermeidet. Über einen weiten Bogen über den Polytheismus, der an der Wahrheitsfrage versage, und über eine Mittlerschaft Jesu Christi mit ihrer ärgerlichen, aber unausweichlichen Konkretheit setzt der Autor zu einer nachdrücklichen Widerlegung pluralistischer Religionstheorien, v.a. J. Hicks an. Als Plattform für einen interreligiösen Dialog seien sie untauglich. Was sich da als gesprächsfähiger Pluralismus präsentiert, ende in einem unaufhebbaren Agnostizismus und trotz aller Bezeugung erkenntnistheoretischer Bescheidenheit in einem universalen Wahrheitsanspruch, der sich über alle Religionen zugleich erhebe. So wird keine der Religionen mehr ernstgenommen. Man wolle der Wahrheit der Religionen nahekommen, indem man *über* sie redet, statt sich zur christlichen (oder einer anderen) zu bekennen. Für den Religionsdialog bleibe auf den Ebenen des Lebens, des Handelns, der Theologie und der Erfahrung immer noch genügend Raum. Christlich gesehen werden solche Gespräche in einer „Hermeneutik der Fülle" möglich, die anderen Religionen nie etwas abzusprechen brauche.

Diese Diskussion wird in einem späteren Aufsatz weitergeführt (*Christologie vor dem Anspruch pluralistischer Religionstheologie*, 165–184), in dem sich der Autor insbesondere mit P. Knitters theozentrischer Christologie, dem jüdisch-theozentrischen Christusverständnis von L. Swidler sowie mit dem archetypischen Modell von E. Drewermann auseinandersetzt. Die Darstellungen der Positionen sind aufschlussreich und werden sorgfältig entwickelt. Doch sieht der Autor auch hier keine Möglichkeit, die klassischen Kategorien der Christologie zur Diskussion zu stellen. Dieselbe Thematik kommt in einem kürzeren Beitrag (*Viele Religionen – ein Ziel?* 185–199) erneut zur Sprache. Angesichts der exklusivistischen und inklusivistischen Konzeptionen der pluralistischen Theologien hält der Autor unter Hinweis auf das Kreuz und auf ein kenotisches Gottesverständnis daran fest, dass Jesus Christus der *eine* Weg ist, was das Heil und den Hl. Geist in anderen Religionen nicht ausschließt.

Neben diesen zentralen und entscheidenden Beiträgen des Werkes lesen sich die weiteren Beiträge als Konkretisierungen und Vertiefungen. Informativ und mit seinen Analysen interessant sind die Ausführungen zu den *Friedensgebeten von Assisi* (77–111), die zum Anlass vieler Diskussionen über die Bedingungen gemeinsamen interreligiösen Betens wurden. Der Autor schließt sich J. Ratzinger an, der für eine solche Inszenierung drei Bedingungen einfor-

derte: Einverständnis über (1) einen personalen Gott und über (2) den grundsätzlichen Inhalt des Gebetes sowie (3) die Abwehr synkretistischer Missverständnisse. Die so aufgeworfenen Fragen sind alles andere als beantwortet. Ebenso offen bleiben die Fragen, die sich aus einer allgemeinen Verhältnisbestimmung zu *Christentum und Weltreligionen* (112–125) ergeben. Klar sind nur die Grenzpfähle: Gottes Heil gilt allen Menschen und Jesus Christus ist der einzige Mittler. Die Frage nach der Bedeutung Jesu Christi in der Heilsgeschichte bedürfte also eines genaueren Nachdenkens. Es ist eine Frage, die sich in einem Teilaspekt, nämlich angesichts der Bedeutung der Gestalt Jesu (*Jesus in der Sicht der Weltreligionen*, 126–164) nicht nur in Judentum und Islam (mit größter Nähe und schärfsten Trennlinien), sondern auch in Hinduismus und Buddhismus konkreter beantworten lässt. Nach dem Urteil des Autors haben sich diese Religionen auf Jesus (implizit also auf das Christentum) zubewegt und hat umgekehrt das 2. Vatikanum wenigstens grundsätzlich Türen geöffnet.

Es folgen historisch lehrreiche und anthropologisch eindringliche Beiträge: Die Ausführungen zu *Jerusalem als Ziel von Pilgerschaft* (200–217) informieren über jüdischen, christlichen und muslimischen Pilgerbrauch nach Jerusalem. Die Überlegungen zu einer Theologie des Weges (*Der Mensch als Pilger*, 218–235) erinnert an die theologischen und anthropologischen Implikationen des Gehens zum Ziel und des Gehens als Ziel, in der dreifachen Perspektive von Weg, Weggemeinschaft und Nachfolge. Einem Gedanken K. Rahners zufolge wird der Alltag einfühlsam und mit denkgeschichtlicher Grundierung als Ort der Mystik (*Wege der Mystik – auch im Alltag*, 236–257) vorgestellt, die Mystik ihrerseits als Mystik des Selbst, als kosmische Mystik und als Mystik der Begegnung klassifiziert.

Nicht nur wegen seiner Thematik, sondern auch wegen seiner hochkonzentrierten Gedankenführung nimmt der letzte Beitrag zur Notwendigkeit christlicher Rede zu und von Gott (*Zeit-Zeichen: Gott*, 258–273) eine Sonderstellung ein. Die Gotteskrise unserer Zeit wird scharf in den Blick genommen, auf die Frage nach Gottes Wirklichkeit zugespitzt und als Verlust eines substantiellen Gottesgedankens diagnostiziert. Gemäß den Analysen von Falk Wagner wird „Gott" von einer Anerkennungslogik abgelöst; er meint (nur noch?) das symmetrische Verhältnis egalitär Selbständiger (266). Dies gibt dem Autor die Möglichkeit, im Blick auf die Menschwerdung die Gottesfrage trinitarisch, d. h. spezifisch christlich zu lösen. Er versteht Gott als Ereignis der Liebe, die Andersheit als konstitutiv; Gottes Geheimnis erscheint im Antlitz Jesu auf: Er teilt sich in Jesus Christus mit, deshalb eignet dem Christentum (wie schon gesagt) ein kenotischer Gottesbegriff. Dieser Gott bleibt zugleich Vater aller Menschen.

Das Werk reiht sich ein in eine Vielzahl von Veröffentlichungen, die das interreligiöse Problem in der Nachfolge K. Rahners entschieden aus einer christlichen Perspektive beantworten, dabei (mindestens in ihrer Sprachregelung) strenge Grenzen setzen und an der großen Kontinuität christlicher Theologie keinen Zweifel lassen. Die Beiträge des Autors zeichnen sich dadurch aus, dass sie auch die „Gegner" von Sonnemans Positionen ausführlich zu Wort kommen lassen und sie einer gründlichen Analyse würdigen. Da der Autor sich intensiv auf offizielle Dokumente und offiziöse Ereignisse beruft (lehramtliche Äußerungen und prominente Kirchenführer, die in Rom angesiedelte Internationale Theologenkommission, wichtige Kongresse), lassen sie den Mainstream katholischen Denkens deutlich werden. Zugleich bleibt dieses Denken stark der transzendentalen Theologie K. Rahners (einschließlich seiner Theorien vom „anonymen Christen" sowie von der „Absolutheit des Christentums") verschrieben. Rahners Zögerlichkeit und oft schwer vermittelbare semantische Indirektheit im Umgang mit der interreligiösen Problematik bleibt den Ausführungen des Autors eingeschrieben. Die unüberbietbare und konkret einmalige Selbstmitteilung Gottes in Christus an die Menschheit bleibt eine Kernfigur dieses Denkens. Trotz aller Beziehungsrhetorik werden die großen und symbolisch hochvalenten, deshalb auch höchst flexiblen Begriffe wie Inkarnation, Menschwerdung Gottes und Trinität nach wie vor als ontologische Kategorien eingesetzt. Zwar wird das Bekenntnis vor seiner Relativierung durch überschreitende Reflexionen geschützt, doch zieht der Autor aus diesem Hinweis keine epistemologischen Konsequenzen. Wie mir scheint, erwies sich dieser Denkansatz für eine Übergangszeit bis in die siebziger Jahre hinein als sehr fruchtbar. Unbeschadet der vorliegenden Aufsätze wäre es inzwischen höchste Zeit, in den Raum der quasioffiziellen Theologie die vielfältigen anderen Ansätze zuzulassen, die schon seit Jahrzehnten entwickelt werden und die man immer noch als unzureichend oder selbstwidersprüchlich ins Abseits manövriert. Katholische Religionstheologie muss darauf achten, dass sie nicht von (christlichen und nicht-christlichen) Konzepten anderer Provenienz abgehängt wird. So werden die Leser je nach eigenem religiösem, theologischem oder erkenntnistheoretischem Standpunkt den sich durchhaltenden *cantus firmus* des Werkes als Stärke oder als Grenze auffassen. Dass diese Entscheidung aber ansteht, dies zu zeigen ist ein Verdienst der vom Autor vorgelegten Konzeption.

Tübingen Hermann Häring

Varner, William: **Ancient Jewish-christian Dialogues**: Athanasius and Zacchaeus, Simon and Theophilus. Timothy and Aquila. Introductions, Texts and Translations. – New York: Edwin Mellen Press Lewiston 2005. 320 S. (Studies in the Bible and Early Christianity, 58), geb. $ 119.95 ISBN: 0–7734–6188–8

Die innerkirchliche Beschäftigung aus der Irritation darüber, dass diejenigen, denen nach christlicher Auffassung Jesus von Nazareth der zugesagte und erhoffte Messias war, an ihn nicht glauben wollten, hat eine immense Literatur hervorgebracht. Die Adversus-Iudaeos Texte, d. h. Schriften, die sich explizit der Auseinandersetzung widmen – als Subtext ist das Thema fast omnipräsent –, können in drei Gattungen unterteilt werden: Traktate, Testimoniensammlungen und Dialoge. Mit einer Untersuchung zu einem dieser Dialoge, Adolf v. Harnacks *Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani*, beginnt 1883 die eigentliche wissenschaftliche Erforschung dieser speziellen meist polemischen Arbeiten, denen eine lange, viel zu lange Rezeptionsgeschichte beschieden war. Seit Harnack sind die Probleme benannt und weiterhin strittig; näherhin geht es um die Fragen, ob es sich um fiktionale oder reale Dialoge handelt, ob diese Texte auf ein binnenkirchliches oder außenkirchliches Publikum zielen und ob „der Jude" der Texte überhaupt in irgendeiner Form einen Zugang zum realen Judentum bietet. Als überwunden kann die Position gelten, dass aus der Fiktionalität der Dialoge auf ein Desinteresse am Judentum zu schließen ist. Vielmehr ist ihr idealtypischer Verlauf, der mit der Überwindung der jüdischen Position endet, als ein Verweis auf die reale oder angenommene Anziehungskraft des Judentums für Christen zu lesen. Diese wollte man mit diesen Texten überzeugen und präparieren. Ob man freilich irgendeine Jüdin oder einen Juden mit diesen Argumenten hätte überzeugen können, bleibt fraglich. Allerdings gibt es eine Tendenz in der neueren Forschung, die davon ausgeht, dass in diesen Dialogen doch mehr Spuren jüdischer Wahrnehmung des Christlichen zu finden sind, als man früher meinte. Kritik an der Theisierung Christi, der Trinität und an der Nichteinhaltung der Tora wird dabei besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Die Dialoge sind in gewisser Hinsicht eine Verbindung aller drei Gattungen: Es finden sich (fast immer die gleichen) Schriftzitate zur Begründung christologischer Positionen und lange Reden des christlichen Parts; an Polemik und Invektiven wird nicht gespart. Unschwer kann man bei der Lektüre feststellen, dass sie bis zum Überdruss immerfort ähnliches Material aufbereiten, ohne dass eine literarische Abhängigkeit stets nachgewiesen werden kann.

Dennoch gewähren diese Dialoge tiefe Einblicke nicht nur in den Prozess der Literarisierung und Typisierung des Judentums, sondern auch in die jeweiligen theologischen Standpunkte der Verfasser.

William Varner hat mit seiner Textedition und den Übersetzungen der drei Dialoge die Möglichkeit, diese Texte zu studieren, auch denen, die des Griechischen und des Lateinischen nicht perfekt mächtig sind, eröffnet. Angesichts der Vielzahl anderer Dialoge aus Antike und Mittelalter, die teilweise nur in Handschriften oder veralteten Editionen vorliegen, ist die Auswahl zunächst erstaunlich. Sie erklärt sich aber wohl dadurch, dass zu diesen drei Ausgewählten bereits eine breitere Sekundärliteratur besteht. Es sei hier nur an die Arbeiten von Jacqueline Z. Pastis, Lawrence Lahey und die von Robert A. Kraft angeregten Untersuchungen erinnert. In diese Literatur und den jeweiligen Stand der Forschung führt Varner ein; zugleich stellt er den Dialogen einführende Bemerkungen voran.

Gewiss ist die Mühe, der sich V. unterzog, um der breiteren wissenschaftlichen Diskussion zuzuarbeiten, überaus lobenswert, aber dennoch stellt sich die Frage, ob es nicht theologisch, judaistisch, historisch und sozialgeschichtlich wichtigere Werke gibt, die einer Übersetzung harren.

Berlin Rainer Kampling

Kurzrezensionen

Freiheit des Herzens. Mystik bei Gertrud von Helfta, hg. v. Michael Bangert. – Münster: LIT 2004. 152 S. (Mystik und Mediävistik, 2), br. € 14,90 ISBN 3–8258–7397–8

Insgesamt sieben Artikel hat der Hg. Michael Bangert (zwei Artikel steuert der Hg. selbst bei) zum Stichwort Freiheit des Herzens und Freiheit des Geistes bei Gertrud von Helfta zusammengetragen und hebt im Vorwort die konfessionsverbindende Perspektive der Forschungen zu Gertrud von Helfta hervor, bleibt jedoch eine genauere Beschreibung der Herkunft der Artikel („Sitz im Leben") schuldig. Aus unterschiedlichen Perspektiven wenden sich die Autorinnen

und Autoren dem Werk Gertruds von Helfta zu. Auch wenn sich bei manchen Beiträgen ein wenig der Eindruck aufdrängt, dass Gertrud gegenwärtigen Fragestellungen angepasst wird, anstatt dass sie Fragestellungen in gegenwärtige Diskussionen einbringt, so handelt es sich durchweg um sehr lesenswerte Artikel, die einen guten Einblick in Leben und Werk der Mystikerin geben. Sie beschäftigen sich mit Einzelfragen, ohne sich im Detail zu verlieren. So entstand ein sehr informatives und aufschlussreiches Sammelwerk, das mit weiterführender Literatur schließt. M. P.

Haas, Aloys: **Mystik im Kontext.** – München: Wilhelm Fink 2004. 571 S., geb. € 68,00 ISBN: 3–7705–3693–2

Neben der durchaus spannend zu lesenden Einleitung enthält der von Aloys Haas vorgelegte Sammelband verschiedenster Artikel insgesamt sechs neue Arbeiten von 23.

Diese Beiträge z. B. Wozu Mystik erforschen? Und Mystik und Literatur zeichnen sich wie alle Beiträge von Aloys Haas durch hohes wissenschaftliches Niveau und exzellentes Hintergrundwissen aus.

Wie H. in seiner Einleitung deutlich macht, versteht er seine Artikel als Beitrag zu einer kontextuellen Mystikforschung, die auch die Erfahrung – als eine Erfahrung von etwas und in etwas – als extra textuellen Kontext einbindet. Insgesamt also ein sehr empfehlenswerter Sammelband, der das wissenschaftliche Engagement und Wirken des Autors eindrucksvoll präsentiert und dokumentiert. M. P.

Ant-Wort. Jörg Splett zum 70. Geburtstag, hg. v. Institut zur Förderung der Glaubenslehre. – München: Books on Demand 2006. 206 S., kt € 13,90 ISBN–13: 978–3–936909–06–7

Die Festschrift zum 70. Geburtstag des Frankfurter Religionsphilosophen Jörg Splett enthält eine Reihe von Aufsätzen, die ihre Nähe zum Denken des Jubilars durch die mit dem Titel angesprochene philosophische Option Spletts für die Kategorie des Dialogs zum Ausdruck bringen. Die Aufsätze behandeln Fragen zu Themen der Ontologie, Erkenntnistheorie, Anthropologie, Ästhetik, Ethik und Christologie. Sie reichen von argumentativ wenig überzeugenden Ausführungen zur Frage von Geschlechterdifferenz und Weihe zu lesenswerten Beiträgen über die metaphysischen Grundlagen der Dichtung von Konrad Weiß oder dem Versuch, Spletts philosophische Anthropologie über dessen Bildbegriff auf die Christologie anzuwenden. Eine Bibliographie von Spletts Werken, die diejenige der 2001 erschienenen Festschrift zum 65. Geburtstag bis in das Jahr 2006 weiterführt, schließt den Bd ab. J. D.

Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert, hg. v. Christian Möller / Christoph Schwöbel / Christoph Markschies. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 379 S. (19 Abbildungen), brosch. € 29,90 ISBN 978–3–525–55450–0

Der vorliegende Bd stellt in 18 Portraits Leben und Wirken von 19 bedeutenden Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung dar (Dietrich Bonhoeffer und George Bell werden gemeinsam behandelt). Zu Beginn eines jeden Artikels finden sich neben einem Foto die biographischen Angaben in Kurzfassung; die einzelnen Beiträge setzen dann bei der Behandlung des Lebenswerks und des kirchlichen oder wissenschaftlichen Schaffens den Akzent auf den Beitrag der Person für die Ökumene. Von Nathan Söderblom über Johannes XXIII., Patriarch Athenagoras (als einziger Orthodoxer) und Willem Visser't Hooft bis zu Philip Potter schlagen die kenntnisreich und profund geschriebenen Beiträge einen Bogen über die Ökumenegeschichte des vergangenen Jh.s. Ein solcher Bd muss immer eine Auswahl darstellen, so dass wohl jeder Leser Namen vermissen wird, doch ist den Hg. ein schöner und informativer Sammelband gelungen. Th. B.

Kosmologie. Fragen nach Evolution und Eschatologie der Welt, hg. v. Helmut A. Müller. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 208 S., 26 Abb. (Religion, Theologie und Naturwissenschaften / Religion, Theology, and Natural Science, 2), geb. € 34,90 ISBN: 3–525–56973–4

Vorliegender Bd versammelt 11 Beiträge aus Physik, Philosophie und Theologie, die sich mit Entstehung und Deutung des Kosmos beschäftigen. Einig sind sich die einzelnen Positionen darin, „dass Gott nicht in den Lücken zu suchen und zu finden ist, die die naturwissenschaftlichen Welterklärungsmodelle offen lassen", wie M. im Vorwort (2) betont.

Aus naturwissenschaftlicher Sicht ist der Aufsatz von Susanne Hüttemeister hervorzuheben, in dem sie, u. a. anhand neuester Fotografien entfernter Sternsysteme, den in der Astronomie allgemein anerkannten Stand der Erkenntnis vorstellt. Das hier skizzierte kosmologische Standardmodell wird dann in den weiteren naturwissenschaftlichen Beiträgen z. B. in der Frage nach Selbstorganisation der Evolution (Klaus Mainzer) oder nach dem Beginn der Zeit (Hubert Goenner) aufgefächert. Hans Jörg Fahr präsentiert dann eine als Alternative zur Urknalltheorie formulierte Vorstellung der Welt als kosmischer Attraktor. Die theologischen Aufsätze (Ulrich Lüke, Wolfhart Pannenberg) thematisieren in je eigener Akzentuierung die Frage, wie die Rede vom Schöpfer-Gott mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über den Kosmos in ein Gespräch gebracht werden kann.

Obwohl sich die Lektüre – gerade der naturwissenschaftlichen Beiträge – recht mühsam gestaltet, bieten eben diese ihrem Leser spannende Einblicke in den aktuellen Stand der physikalischen Welterklärung und werfen insofern Fragen auf, denen sich die Theologie immer wieder zu stellen hat. T. A.

Schütte, Heinz: **Was ist evangelisch?** Fragen zur Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft. – Paderborn: MuNe 2006. 64 S., kt € 4,80 ISBN: 978–3–933425–41–6

Der 2007 verstorbene Autor legt mit diesem kleinen Bd eine Art kurzes Vermächtnis seines theologisch-ökumenischen Ringens um die sichtbare Einheit der Kirche vor. Er behandelt insbesondere die für den katholisch / lutherischen Dialog, aber auch für innerlutherisches Selbstverständnis relevanten wie brisanten Themen: Welcher Luther hat angesichts der grundlegenden Bedeutung der Bekenntnisschriften hermeneutische und kriteriologische Relevanz für das Luthertum? Welche Einheitsvorstellung ist für den Protestantismus bedeutsam? Welches Verständnis von Amt und Ordination herrscht in den evangelischen Kirchen vor? Welches Bibelverständnis ist maßgeblich? Schütte plädiert für einen Protestantismus, der sich seiner konfessorischen Wurzeln wieder bewusst wird und gerade in der Amts- und Ordinationsfrage das Zeugnis der ganzen Hl. Schrift zum Maßstab erhebt. Ansonsten droht dem Protestantismus laut Autor die Gefahr seiner (Selbst-)Auflösung. P. L.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Bittner, Wolfgang J.: Heilung. Zeichen der Herrschaft Gottes.– Schwarzenfeld: Neufeld 2007. S. 253, (Paráklesis 18), kt € 14,90 ISBN 978–3–937896–50–2.

Dotolo, Carmelo: Un Cristianesimo Possible. Tra postmodernità e ricerca religiosa. – Brescia: Queriniana 2007. 414 S. (Giornale di teologia, 324), kt € 24,50 ISBN 978–88–399–0824–7.

Giussani, Luigi: Kann man so leben? Christsein als Lebensform. – Augsburg: Sankt Ulrich 2007. 351 S., geb. € 18,90 ISBN 978–3–86744–022–6.

Kleine Schwester Annie de Jésus: Charles de Foucauld. Auf den Spuren Jesu von Nazaret. – München: Verlag Neue Stadt 2004. 140 S., geb. € 14,90 ISBN 3–87996–610–9.

Maier, Hans: Politische Religionen. Mit einem Nachwort von Michal Burleigh. Hans Maier Gesammelte Schriften Bd II – München : Beck 2007. 331 S. geb. € 39,90 ISBN 978–3–406–56216–7.

Theologie der Gegenwart 50, 4/2007, hg. v. der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2007. € 30,00 pro Jahr. ISSN 0342–1457: 242–251: Kühn, R.: Die Offenbarungsmächtigkeit des Leibes in der Lebensphänomenologie; 252–262: Runggaldier, E.: Unsterblichkeit der Seele; 263–272: Sonnemans, H.: Der Leib und die Auferstehung der Toten; 273–275: Kranemann, B.: Mehr Engagement für die erneuerte Liturgie. Anmerkungen zum Motu Propio „Summorum Pontificium"; 276–290: Illhardt, F. J.: Das „poröse Ich" – Sinnlichkeit und Gemeinschaft. Die Philosophie Ludwig Feuerbachs und die Herausforderung der Demenz; 291–300: Grümme, B.: Mystagogische Performanz. Der Religionsunterricht als Raum religiöser Praxis; 301–307: Schmied, A.: Zum 50. Jahrgang der „Theologie der Gegenwart". Ein Blick auf die Anfänge.

Zeitschrift für Katholische Theologie 129, 3–4/2007, hg. v. den Professoren SJ der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Innsbruck. – Würzburg: Echter Verlag 2007. € 75,00 pro Jahr. ISSN: 0044–2895: 285–296: Leitner SJ, S.: 150 Jahre Theologische Fakultät Innsbruck – Einige Überlegungen; 297–312: Niewiadomski, J.: Facultas semper reformanda! Die Innsbrucker Kath.-Theol. Fakultät in Jahren großer Strukturreformen; 313–344: Neufeld SJ, K. H.: Die

Theologische Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck. Diskussionen und Initiativen um ihre Wiedererrichtung 1857; 345–366: Niederbacher SJ, B.: Hundert und fünfzig Jahre Philosophie an der Theol. Fakultät Innsbruck; 367–396: Rees, W.: Das Fach Kirchenrecht und rechtliche Fragen an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck. Ein Rückblick, 397–422: Batlogg SJ, A. R.: Karl Rahner in Innsbruck. Aus der Wissenschaftsbiographie eines Jesuitengelehrten – zugleich ein Stück Fachgeschichte; 423–436: Lies SJ, L.: Die sakramentale Struktur der Offenbarung in ökumenischer Auslegung; 437–458: Sandler, W.: Hat Gott dem Menschen eine Falle gestellt? Theologie des Sündenfalls und Sündenfall der Theologie; 459–479: Fischer SJ, G. / Markl SJ, D.: Armut als globale Herausforderung. Impulse aus der Sicht des Alten Testamentes; 480–493: Premstaller SJ, V.: „Nimm dich des Bedürftigen an!" (Sir 29,9). Weisheitliche Lehren zur Armut.

Vollmer, Antje: Gott im Kommen? Gegen die Unruhestifter im Namen Gottes. – München: Kösel 2007. 187 S., geb. € 16,95 ISBN 978-3-466-36776-4.

Altes Testament

Bar-Efrat, Shimon: Das Erste Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 379 S. (Beiträge zu Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Neunte Folge, 176), kt € 48 ISBN 978-3-17-019965-1.

Köckert, Matthias: Die Zehn Gebote. – München: C. H. Beck 2007. 127 S. (Beck'sche Reihe, 2430), kt € 7,90 ISBN 978-3-406-53630-4.

Riska, Magnus: The House of the Lord. A Study of the Temple Scroll Columns 29:3b-47:18. – Helsinki / Göttingen : Finnish Exegetical Society / Vandenhoek & Ruprecht 2007. (II) 197 S., kt € 32,90 ISBN 978-3-525-53989-7.

Utzschneider, Helmut: Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 368 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Neunte Folge 15, Der ganzen Sammlung, 175), kt € 49,80 ISBN 978-3-17-019949-1.

Neues Testament

Apokalyptik und Qumran, hg. v. Jörg Frey / Michael Becker. – Paderborn: Bonifatius 2007. 304 S. (Einblicke, 10), kt € 23,90 ISBN 978-3-89710-368-9: 11–62: Frey, J.: Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis der Apokalyptik im Frühjudentum und im Urchristentum ; 63–83: Fabry, H.-J.: Die frühjüdische Apokalyptik: Herkunft-Eigenart-Absicht ; 85–101: Albani, M.: „Zadokite Judaism", „Enochic Judaism" und Qumran. Zur aktuellen Diskussion um G. Boccaccinis „Beyond the Essene Hypothesis"; 105–121: Ego, B.: Henochs Reise vor den Thron Gottes (1Hen 14,8–16,4). Zur Funktion des Motivs der Himmelreise im „Wächterbuch" (1 Hen 1–36); 123–167: Koch, K.: Gegenwart und Zukunft des reiches Gottes im Alten Testament sowie in hebräischen und aramäischen Texten um die Zeitenwende; 169–189: Dahmen, U.: Davidisierung und Messianismus. Messianismus in den Psalmenüberlieferung von Qumran; 191–200: Steudel, A.: Der Teufel in den Texten von Qumran; 203–235: Leonhardt-Balzer, J.: Gestalten des Bösen im frühen Christentum; 237–303: Becker, M.: Die „messianische Apokalypse" 4Q521 und der Interpretationsrahmen der Taten Jesu;

Dschulnigg, Peter: Das Markusevangelium. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 429 S. (Theol. Kommentar zum Neuen Testament, 2), kt € 35,00 ISBN 978-3-17-019770-1.

Dunderberg, Ismo: The beloved Disciple in Conflict. Revisiting the gospels of John and Thomas. – Oxford : Oxford University Press 2006. 249 S., geb. £ 45.00 ISBN 0-19-928496-2.

Fitzmyer, Joseph A. S.J.: The One who is to come. – Michigan: Eerdmans 2007. (XVI) 205 S., kt £ 9.99 ISBN 978-0-8028-4013-4.

France, R. T.: The Gospel of Matthew. – Michigan / USA: Eerdmans Publishing Company 2007. (IXIV) 1169 S., geb. $ 60,00 ISBN 978-0-8028-2501-8.

Gathercole, Simon: The Gospel of Judas. Rewriting Early Christianity. – Oxford / New York: Oxford University Press 2007. 199 S., geb. £ 16,99 ISBN 978-0-19-922584-2.

Watson, Francis: Paul, Judaism, and the Gentiles. Beyond the New Perspective. – Michigan / Cambridge: Eerdmans Publishing Company 2007. (XVI) 400 S., kt $ 32.00 / £ 17.99 ISBN 978-0-8028-4020-2.

Wasserman, Tommy: The Epistle of Jude: Its Text and Transmission. – Stockholm: Almquist & Wiksell 2006. (XV + XVI (Abb. Anhang)) 386 S. (Coniectanea Biblica, New Testament Series, 43), kt SEK 398,00 ISBN 978-91-22-02159-9.

Dogmatik

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

„... in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes". Der Dienst des Bischofs im Wandel, hg.v. Thomas Herkert / Karsten Kreutzer / Tobias Licht – Freiburg i. Br.: Katholische Akademie 2007. S. 136 (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), kt Euro 12,50 ISBN 978-3-928698-32-0 23–40: Walter, P.: Bischöfliche Leitungsvollmacht – Ohnmacht des Gottesvolkes? Zum „sensus fidelium" als verdrängtem locus theologicus; 41–62: Wohlmuth, J.: Das Verhältnis von Amt und Theologie – eine (un)produktive Spannung; 63–80: Dieter, Th.: Das Bischofsamt. Gesichtspunkte eines evangelischen Theologen in ökumenischer Absicht; 81–90: Teufel, E.: Der Bischof in der Sicht von Gesellschaft und Politik. Wahrnehnungen und Wünsche; 91–112: Tebartz.van Elst, F.-P.: Der Bischof in der Ortskirche – zwischen Fordern und Fördern; 113–124: Baumgartner, K.: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst ..." Der Bischof als Seelsorger; 125–129: Wehrle, P.: Zum Dank

Kim, Kyong-Kon: Der Mensch und seine Erlösung nach Son-Buddhismus und Christentum. Bojo Chinul und Karl Rahner im Vergleich. – Bonn: Borengässer 2007. 283 S. (Begegnung, 15), geb. € 38,00 ISBN 978-3-923946-74-1.

Kirchengeschichte

Knoll, Alfons: „Derselbe Geist". Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuitien. – Paderborn: Bonifatius 2007. 842 S. (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, LXXIV), geb. € 66,00 ISBN 978-3-89710-208-8.

Praktsiche Theologie

Anker, Elisabeth: Was Menschen in der Kirche hält. Motive von Kirchenzugehörigkeit. Eine qualitativ-emprische Studie zu Bleibemotivation und Kirchenbindung. – Innsbruck-Wien: Tyrolia 2007. 240 S. (Salzburger theologische Studien, 31), kt € 24,00 ISBN 978-3-7022-2827-9.

Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags. hg. v. Rainer Bucher / Rainer Krockauer – Wien / Münster: LIT 2006. 357 S. (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse, 7), br € 29,90 ISBN 3-8258-9309-X: IX: Bechmann, U. / Bucher, R. / Krockauer, R.: Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse – Vorwort zur Reihe; 1–2: Bucher, R. / Krockauer, R.: Pastoral und Politik. Einleitung; 5–21: Kügler, J.: Das Reich Gottes auf den Dörfern. Ein bibeltheologischer Essay über die Politik der Pastoral Jesu; 22–38: Schüssler, M.: „Updates" für die Politische Theologie? Fundamentalpastorale Dekonstruktionen einer diskursiven Ruine; 39–64: Bauer, Chr.: Martyrium im Volk Gottes? Politische Theologie nach dem 11. September 2001; 65–81: Ochs, R.: Rechtfertigung – Ermöglichung einer Praxis unbedingter Anerkennung. Dogma – Pastoral – Politik; 82–96: Först, J.: Ohne Zukunft keine Gerechtigkeit. Die politische Bedeutung der Eschatologie für die Zukunft in Gerechtigkeit; 99–114: Ott, M.: „And, by God, I'm gonna do it." Gott, Politik und Freiheit in Zeiten der Unmittelbarkeit; 115–129: Weiss-Flache, M.: Empowerment in der Wohnungslosenhilfe. Sozialarbeit als sozialpastorale Praxis der Befreiung; 130–152: Schneider-Stengel, D.: Reflexionen und Thesen zu einem bekömmlichen christlich-islamischen Dialog. Die Stadt Gelsenkirchen als Beispiel; 153–162: Strube, S. A.: Hannah Arendts Begriff des Gemeinsinns und die politische Dimension persönlichkeitsorientierter Erwachsenenbildung; 165–181: Nauer, D.: Politisch-befreiende Seelsorge. Zur gesellschaftspolitischen Dimension christlicher Seelsorge. 182–197: Aigner, M.E.: „Gently gender ..." Welche Frauenpolitik braucht die gegenwärtige Pastoral? 198–212: Pock, J.: „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben!" (Apg 4,20). Über die Notwendigkeit politischer Predigten; 213–229: Steiof, D.: Die Herrlichkeit Gottes, Politik und der Atheismus. Missionarische Pastoral am Beispiel von Madeleine Delbrêl (1904–1964); 233–252: Weber, F.: Fromm und / oder politisch? Das Ringen um eine gesellschaftsorientierte Diakonie in lateinamerikanischen Basisgemeinden; 253–269: Hoyer, B.: Pastoral-Theologie im Zwischen-Stadt-Land. Ein Anstoß zur Überwindung dichotomer Hierarchien; 270–289: Krockauer, R.: Caritas: *Task Force* der Kirche in der Zivilgesellschaft; 290–297: Böhm, M.: Betriebsseelsorge als compassionale Pastoral in Zeiten neoliberaler Zumutungen; 298–307: Maier, A.: N. F. S. Grundtvigs Ruf nach Menschwerdung als Impuls für die kirchliche Erwachsenenbildung; 311–321: Rüdesheim, Chr.: Der (praktisch-)theologische Diskurs und sein Praktischwerden. Anmerkungen zur politischen Relevanz des Theologietreibens aus der Perspektive der Fortbildung; 322–332: Bucher, R.: Kirchenpolitik und Pastoraltheologischer Diskurs. Beiläufige Beobachtungen über ihren Zusammenhang am Beispiel einer Kontroverse zwischen M. N. Ebertz und J. Werbick zur Gemeindeproblematik; 335–353: Fuchs, O.: Wider das Totschweigen des politischen Kampfes!

Klappenecker, Gabriele: Offenheit für die Fülle der Erscheinungen. Das Werk Otto Friedrich Bollnows und seine Bedeutung für eine phänomenologisch orientierte Religionspädagogik. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 352 S., kt € 29,80 ISBN 978-3-17-019701-5.

Kluitmann, Katharina: „Die Letzte macht das Licht an?" Eine psychologische Untersuchung zur Situation junger Frauen in apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften in Deutschland. – Münster: Dialogverlag 2007. 390 S., geb. € 14,80 ISBN 978-3-937961-58-3.

Reckinger, François: Sakramentenpastoral geht auch anders. Erfahrungen – Ergebnise –Theologische Reflexion. – Heimbach / Eifel: Bernadusverlag 2007. 355 S., kt € 17,00 ISBN 978-3810-79261-7.

Schwule Theologie. Identität – Spiritualität – Kontexte, hg. v. Wolfgang Schürger / Christian J. Herz / Michael Brinkschröder. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 196 S. (Forum Systematik, 23), kt € 20,00 ISBN 978-3-17-018885-3: 15–27: Mackowiak, M.: Subjektivität – Kollektivität – Normalität. Zur „schwulen Identität" in zehn Jahren Werkstatt Schwule Theologie; 31–67: Brinkschröder, M.: Jenseits von Klerikalismus und Neo-

liberalismus. Schwule Befreiungstheologie auf dialogisch-materialistischer Grundlage; 69–83: Schürger, W.: Schwule Theologie als kontextuelle Theologie; 85–101: Porsch, H.: Queer-Theologie. Geschichte – Themen – Chancen; 103–118: Hüttinger, M.: Der homoerotische Untergrund der Tradition. Hybrid-orthodoxe Theologien; 121–135: Wilm, S.: Der andre Blick. Versuch über die Rezeption christlicher Kunst aus schwuler Perspektive; 137–153: Wagner, Th.: Eine Ethik außerhalb der Ethik? 155–177: Schorberger, G.: Die Liebe Gottes erwidern. Lesbischwule Gottesdienstgemeinschaften (LSGG); 195–193: Abbé, B.: Der Geist ist willig, doch das Fleisch ... Schwulsein im Spannungsfeld von zölibatärem Leben und Hedonismusverdacht.

Philosophie

Brito, Emilio: La théologie de Fichte. – Paris: Edition Cerf 2007. 196 S. (Philosophie & Theologie), kt € 25,00 ISBN 978–2–204–08463–5.

Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie des Idealismus, hg. v. Christian Danz und Robert Marszałek. – Wien / Berlin: Lit Verlag 2007. (VII) 181 S. (Lehr- und Studienbücher zur Theologie, 2), kt € 14,90 ISBN 978–3–8258–0034–2: 1–7 : Danz, C.: Einleitung. Gott und das Absolute – philosophische Theologie im Deutschen Idealismus; 9–70: Langthaler, R. : Das Vernunft-Gefüge der Ideen des « Übersinnlichen in uns, über uns und nach uns » als Fundament der Kantischen Religionsphilosophie ; 71–104 : Düsing, E. : Das Verhältnis von Ich und Absolutem bei Fichte und Kierkegaard ; 105–119 : Kloc-Konkolowicz, J. : Der Begriff der Positivität in den theologischen Jugendschriften Hegels und seine Relevanz für die spätere Entwicklung der Hegelschen Philosophie ; 121–144 : Appel, K. : Offenbare Religion und absolutes Wissen bei G. W. F. Hegel ; 145–161 : Danz, C. : Der « umgekehrte Gott ». Zur Rezeption Luthers in Schellings Freiheitsschrift ; 163–181 : Marszałek, R. : Das Erbe Schellings im theologischen Denken Adornos ;

Kolakowski, Leszek: Gott schuldet uns nichts. Eine Anmerkung zur Religion Pascals und zum Geist des Jansenismus. – Heimbach / Eifel: Bernadus Verlag 2007. 413 S., kt € 18,00 ISBN 978–3–8107–9264–8.

Möhle, Hannes: Formalitas und modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis. – Münster: Aschendorff 2007. (VIII) 380 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 70), kt € 49,80 ISBN 978–3–402–10280–0.

Schärtl, Thomas: Glaubensüberzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens. – Münster: Aschendorff 2007. (VIII) 409 S., kt € 26,80 ISBN 978-3-402–00431–9.

Liturgiewissenschaft

Brown, David: God & Grace of Body. Sacrament in Ordinary. – Oxford: Oxford University Press 2007. (XXI) 446 S., geb. £ 30,00 ISBN 978–0–19–923182–9.

Knechten, Heinrich Michael.: Starzen in Optina. Studien zur russischen Spiritualität IV. – Waltrop: Hartmut Spenner 2007. 254 S., € 20,00 ISBN 978–3–89991–069–8.

Krause, Cyprian: Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader. – Münster: Aschendorff 2007. (XXX) 617 S. (Veröffentlichungen des Abt-Herwegen-Instituts der Abtei Maria Laach, 96), kt € 74,00 ISBN 978–3–402–11260–1.

Lumma, Liborius Olaf: Fürbitten. Das Allgemeine Gebet in der Eucharistiefeier und anderen Gottesdiensten für alle Zeiten des Kirchenjahres und für besondere Anlässe. – Innsbruck-Wien: Tyrolia 2007. 176 S., geb. € 19,90 ISBN 978–3–7022–2864–4.

Christliche Sozialethik

Beteiligung – Inklusion – Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft. Forum Sozialethik 5 hg. v. Christiane Eckstein, Alexander Filipovic, Klaus Oostenryck – Münster: Aschendorff 2007. 228 S., kt € 34,00 ISBN 978–3–402–10630–3: 13–28: Sautermeister, J.: Exklusion und soziale Identität; 29–40: Filipovic, A.: Beteiligungsgerechtigkeit als (christlich-) sozialethische Antwort auf Probleme moderner Gesellschaften; 41–52: Bohmeyer, A.: Gesellschaftliche Integration im Modus sozialer Anerkennung; 53–68: Winkler, K.: Befähigung und Beteiligung – Befähigung durch Beteiligung. Beteiligungsgerechtigkeit nach Martha Nussbaum; 69–82: Breitsameter, Ch.: Inklusion als Problem; 83–98: Schneider, A.: Beteiligung von Arbeitnehmern an Entscheidungen. Neue Erfordernisse in einer globalisierten Marktwirtschaft; 99–112: Koller, E.: Der Stellenwert von Integration und Inklusion für das wirtschaftsethische Denken; 113–126: Wienhardt, Th.: Beteiligung: Impuls zu einer sozialethischen Begriffserweiterung durch das Konzept „Soziales Kapital"; 127–140: Moser, M. K.: Inklusion und Integration durch Grundeinkommen?; 141–156: Mandry, Ch.: Recht auf Bildung und soziale Beteiligung. Korrespondiert dem Recht auf Bildung eine Pflicht zur Bildung?; 157–170: Kunze, A. B.: Beteiligung bedarf der Befähigung. Zur Frage nach einer Pflicht zur Bildung; 171–188: Schäper, S.: Von der ‚Integration' zur ‚Inklusion'? Diskursive Strategien um den gesellschaftlichen Ort der Anderen im ‚Grenzfall' schwerer Behinderung; 189–202: Fisch, A.: Inklusion von Menschen ohne Aufenthaltsstatus. Lässt sich ein Recht auf Legalisierung für bestimmte ‚Statuslose' begründen?; 203–220: Baumgartner, Ch.: Inklusion und Meinungsfreiheit. Sozialethische Probleme indirekter religionsbezogener Kränkungen und Beleidigungen.

Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. Solidariatät hg. v. Karl Gabriel. – Münster: Aschendorff 2007. 376 S. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 48), geb. € 36,00 ISBN 978–3–402–10980–9: 13–38: Grosse Kracht, H-J.: Jenseits von Mitleid und Barmherzigkeit. Zur Karriere solidarischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert; 39–60: Wildt, A.: Solidarität als Strukturbegriff politisch-sozialer Gerechtigkeit; 61–80: Fiegle, T.: Ist Solidarität eine soziale Schuld? Zur Kritik des französischen Solidarismus aus kantianischer Sicht; 81–104: Jähnichen, T.: Solidarität als Begriff der evangelischen Theologie und Sozialethik; 105–120: Frühbauer, J. J.: Solidarität im Islam, Buddhismus und Konfizianismus. Bausteine für eine interreligiöse Sozialethik; 121–142: Hübenthal, C.: Taugt Solidarität als ein universales ethisches Konzept?; 143–180: Liebsch, B.: Originäre Solidarisierung versus Pseudo-Solidarität. Kritische Anmerkungen zur aktuellen Theorie-Diskussion um Solidarität; 181–204: Bobbert, M.: Pflicht zur Solidarität? Zur Legitimität sozialer Sicherungssysteme; 205–224: Nass, E.: Humangerechte Solidarität. Ein Thesenanschlag zur Reformation sozialer Sicherung; 225–248: Dölken, C.: Solidarität als Positivisummenspiel. Sozialstaatsbegründung in der Perspektive der neuen Institutionenökonomik; 249–270: Mandry, C.: Zwischen Zugehörigkeitsbewusstein und Bürgerrechten. Solidarität als normatives Orientierungsprinzip der europäischen Union; 271–296: Wiemeyer, J.: Solidarität in der EU-Politik: Anwendungsfelder und Implementationsprobleme; 297–336: Mack, E.: Globale Solidarität mit den Armen; 337–358: Gabriel, K. / Schönhofer, P.: Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie: Forschungsbericht; 359–361: Eckstein, C. / Filipoviæ: „Mittendrin und nicht dabei?" Beteiligung, Inklusion und Integration in Deutschland. Bericht zum 16. Forum Sozialethik (11. bis 30.09.2006 in der Kommende, Dortmund).

Religionswissenschaft

Dan, Joseph: Die Kabbala. Eine Einführung. – Stuttgart: Reclam 2007. 156 S., kt € 5,60 ISBN 978–3–15–018451–6.

Troll, Christian W.: Unterscheiden um zu klären. Orientierung im christlich-islamischen Dialog. – Freiburg im Breisgau: Herder 2008. 304 S., geb. € 22,00 ISBN 978–3–451–29671–0.

Kirchenrecht

Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. hg. v. Sabine Demel / Ludger Müller. – Trier: 2007. 303 S., kt € 19,90 ISBN 978–3–7902–1319–5: 17–38: Demel, S.: Zwischen Rechtspositivismus und Kirchenspiritismus. Eine theologische Grundlegung und Theologie des Kirchenrechts; 39–55: Gerosa, L.: Vollmacht und Gemeinschaft in der Kirche; 56–73: Weber, J.: Religionsfreiheit und Unwiderruflichkeit der Kirchenmitgliedschaft. Zur Problematik des Kirchenaustritts im Horizont des II. Vaticanums; 74–103: Stubenrauch, Th.: Der Papst als primus inter pares und höchste Autorität in der katholischen Kirche. Zur Rezeption eines zentralen Themas des II. Vatikanischen Konzils in den beiden kirchlichen Gesetzbüchern; 104–126: Ries, B.: Petrusdienst – Dienst an der Einheit. Katholische und ökumenische Perspektiven; 127–146: Kafuti, J. F.: Die Bischofssynode. Ein möglicher Ersatz für das Ökumenische Konzil?; 147–176: Huber, C.: Das Amt des Diozösan- bzw. Eparchialbischof zwischen Autonomie und Bindung; 177–189: Eke, M.: Das Presbyterium – Mitarbeiter des Bischofs; 190–216: Marx, P: Räte und Konvente in ihrem Dienst an der Teilkirche; 217–236: Schmitz-Stuhlträger, K.: Die Pfarrei als „Gemeinschaft von Gläubigen". Zur Rezeption der Konzilslehre in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1983 und 1990; 237–251: Ahlers, R.: Das Amt des Pfarrers in der Spannung von Eigenberechtigung und Stellvertretung des Bischofs; 252–264: Grünenthal, H.: Der Pfarrgemeinderat in Deutschland – eine gelungene Verbindung von Pastoral- und Apostolatsrat? Rechtliche Überlegungen zum Miteinander und Füreinander im Pfarrgemeinderat; 265–293: Müller, L.: Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre: zwei Quellen des kirchlichen Verfassungsrechts?

Moraltheologie

Laux, Bernhard: Exzentrische Sozialethik Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft. – Berlin: Lit Verlag 2007. 264 S. (Forum Religion & Sozialkultur, 13), kt € 19,90 ISBN 978–3–8258–9257–9.

Römelt, Josef: Christliche Ethik im pluralistischen Kontext. Eine Diskussion der Methode ehtischer Reflexion in der Theologie. – Berlin: LIT 2007[2]. 119 S. (Studien der Moraltheologie, Abt. Beihefte, 4), br. € 15,90 ISBN 3–8258–4707–4.9955–4.

Schallenberg, Peter: Jenseits des Paradieses. Ethische Anstöße für den Alltag. – Münster: Aschendorff Verlag 2007. 144 S., kt € 9,80 ISBN 978–3–402–11786–6.

Schlögl-Flierl, Kerstin: Das Glück – Literarische Sensorien und theologisch-ethische Reaktionen. Eine historisch-systematische Annäherung an das Thema des Glücks. – Münster: LIT 2007. 362 S. (Studien der Moraltheologie, 36), br. € 29,90 ISBN 978–3–8258

Weigl, Adrienne: Der preisgegebene Mensch Überlegungen zum biotechnischen Umgang mit menschlichen Embryonen. – Gräfelfing: Resch-Verlag 2007. 315 S., kt € 24,90 ISBN 978–3–935197–53–3.

Fundamentaltheolgie

Cochrane, John: Memoria et Promissio. Über die anamnetische Verfasstheit des christlichen Glaubens nach J. B. Metz und die kulturelle Amnesie in Samuel Becketts „Warten auf Godot" und „Endspiel". – Berlin: LIT 2007. (iv) 271 S. (Religion-Geschichte-Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 42), € 34,90 ISBN 978–3–8258–0335–3.

Willensfreiheit und Abhängigkeit. Im Verständnis von Lebensprozess und personaler Entscheidung. hg. v. Hermes A. Kick / Jochen Taupitz – Berlin 2007. 134 S. (Affekt – Emotion – Ethik, 5), br. € 24,90 ISBN 978–3–8258–0699–6: 9–16: 9–16: Kick, H. A.: Einleitung: Willensfreiheit und Abhängigkeit im Verständnis von Lebensprozess und personaler Entscheidung; 17–32: Fischer, E. P.: Die Freiheit der Wissenschaft und die Verantwortung für das Wissen; 33–44: Thiele, U.: Willensfreiheit und Zeit. Eine Kantianische Kritik des neurophilosophischen Determinismus; 45–64: Burkhardt, B.: Die Abhängigkeit der Willensfreiheit vom Freiheitserleben; 65–78: Winterhager, E.: Evolution des Bewusstseins und das Problem des freien Willens; 79–94: Kress, H.: Selbstbestimmung des Patienten im Spannungsfeld von Abhängigkeit und Eigenverantwortung; 95–106: Kick, H. A.: Die Erfassung des natürlichen und mutmaßlichen Patientenwillens im Rahmen der therapeutischen Situation; 107–124: Hinrichs, W.: Gibt es eine Erziehung zum Gebrauch der Willensfreiheit?; 125- 134: Harress, B.: Willensfreiheit und Verantwortung in Dostojewskijs Roman „Schuld und Sühne".

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Ulrich Berges, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Dominik Burkard, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Christoph Buysch, Alsenstr. 7, D-52068 Aachen;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Domplatz 2, D-36041 Fulda;
Dr. Claudia Gärtner, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Krzysztof Gasecki, Bült 10, D-48143 Münster;
Dr. Christoph Goldt, Bahnhofstr. 45C, D-86438 Kissing;
PD Dr. Hans-Peter Großhans, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Hermann Häring, Wächterstr. 61, D-72074 Tübingen;
Christian Hengstermann, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Mathias Henkel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Peter Hofmann, Universitätsstrasse 1, D-56070 Koblenz;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Ulrich H. J. Körtner, Schenkenstr. 8–1, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
PD Dr. Peter Lüning, Zur Eichenallee 13, D-33106 Paderborn;
Prof. Dr. Jürgen Manemann, Domstraße 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller, Gibraltarstrasse 3 / Postfach 7763, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gerard Rouwhorst, Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Peter Schallenberg, Eduard-Schick-Platz, D-36037 Fulda;
Dr. Frank Sobiech, Rotheweg 99, D-33102 Paderborn;
PD Dr. Christiane Tietz, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Christian Uhrig, Südstr. 27, D-48153 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Stephan Wahle, Platz der Universität 3, D-79098 Freiburg i. Br;
Prof. Dr. Peter Walter, Platz der Universität 3, D-79098 Freiburg i. Br;
Prof. Dr. Dr. Paul Zulehner, Dr. Karl-Luegerring 1, A-1010 Wien;

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

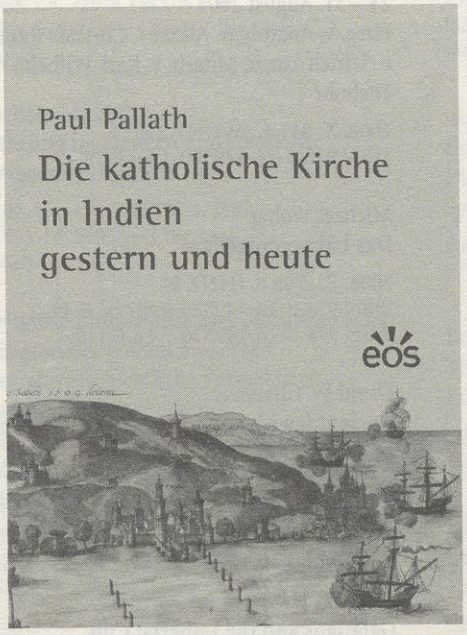
Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter 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 2008
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

© 2008 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

Klosterverlag St. Ottilien

www.eos-verlag.de | mail@eos-verlag.de
Tel. 08193 71701 | Fax 08193 71709



Paul Pallath

Die katholische Kirche in Indien gestern und heute

Die indische Kirche führt ihren Ursprung in die früheste Zeit des Christentums zurück, auf den Apostel Thomas. Als religiöse Minderheit in einer hinduistisch geprägten Gesellschaft hat sie manche Sonderentwicklungen durchlebt. Die Gemeinschaft der lateinischen, syro-malabarischen und syro-malankarischen Kirche ist für Außenstehende oft schwer durchschaubar. Der vorliegende quellenorientierte Überblick möchte in gut verständlicher Weise in Geschichte und Gegenwart der katholischen Kirche Indiens einführen.

Zum Autor: Monsignor DDr. Paul Pallath ist Mitarbeiter der römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Glaubensordnung und Verfasser zahlreicher Veröffentlichungen zur indischen Kirchengeschichte.

296 Seiten, broschiert, Euro 38,00, erschienen 2008
ISBN 978-3-8306-7317-0

Michaela C. Hastetter, Christoph Ohly, Georgios Vlachonis (Hg.)

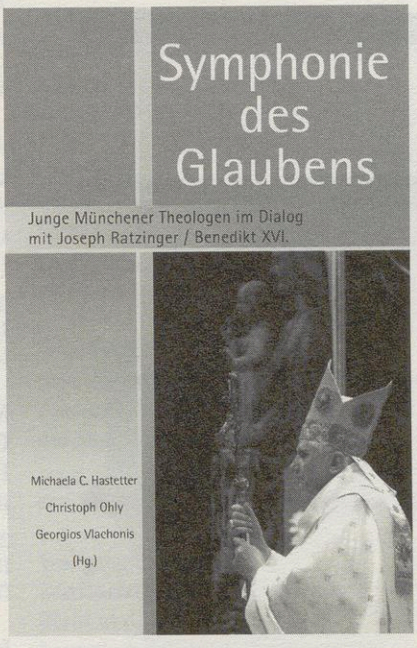
Symphonie des Glaubens

Junge Münchener Theologen im Dialog mit Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.

Aus unterschiedlichen theologischen Fachdisziplinen haben sich katholische und orthodoxe Assistenten der Ludwig-Maximilians-Universität dem theologischen Werk Joseph Ratzingers angenähert. Entstanden ist ein buntes Spektrum an Beiträgen, das von der Ökumene bis zum Islam reicht.

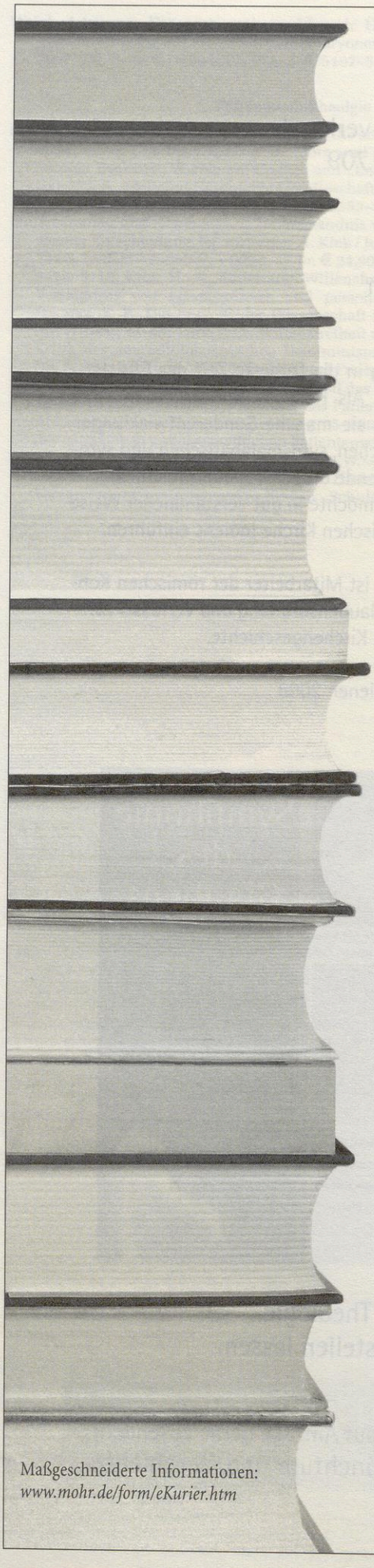
Mitarbeiter: Michaela C. Hastetter (Pastoraltheologie), Franz Xaver Heibl (Dogmatik), Jeanette Angela Kanberg (Fundamentaltheologie), Ioan Moga (Geschichtliche Theologie und Ökumenik), Christoph Ohly (Kirchenrecht), Martin Rehak (Kirchenrecht), Georgios Vlachonis (Orthodoxe Theologie).

248 Seiten, gebunden, Euro 28,00, erschienen 2007
ISBN 978-3-8306-7293-7



Wir drucken Dissertationen in Philosophie und Theologie.
Sie können sich gerne beraten und ein Angebot erstellen lassen.

Weitere Neuerscheinungen in unseren Katalogen, die wir auf Anfrage gerne zusenden!
www.eos-verlag.de Fachverlag für Theologie, Mönchtum und Geschichte



Neu bei Mohr Siebeck

Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht
Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema
Hrsg. v. Reinhard Kratz u. Hermann Spieckermann

2008. VIII, 298 S. ISBN 978-3-16-149463-5 fBr € 29,–

Paul Gerhardt – Leben, Dichtung, Musik
Bilanz nach 400 Jahren
Hrsg. v. Dorothea Wendebourg

2008. Ca. 400 S. ISBN 978-3-16-149589-2 Ln ca. € 90,– (Mai)

Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre
Theologische Studien
Hrsg. v. Eilert Herms u. Lubomir Zak

2008. Ca. 630 S. ISBN 978-3-16-149603-5 Br € 49,–; ISBN 978-3-16-149592-2 Ln ca. € 89,– (April)

Heinz-Dieter Neef
Arbeitsbuch Hebräisch
Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Hebräisch

3., durchges. u. erw. A. 2008. Ca. 400 S. (UTB M 2429). ISBN 978-3-8252-2429-5 Br ca. € 25,– (April)

Andrzej S. Turkanik
Of Kings and Reigns
A Study of Translation Technique in the Gamma/Gamma Section of 3 Reigns (1 Kings)

2008. Ca. 280 S. (FAT II). ISBN 978-3-16-149541-0 fBr ca. € 55,– (Mai)

Mark S. Smith
God in Translation
Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World

2008. Ca. 400 S. (FAT). ISBN 978-3-16-149543-4 Ln ca. € 100,– (März)

James D.G. Dunn
The New Perspective on Paul
Collected Essays

Unrev. Paperback Edition 2007. XII, 539 S. (WUNT 185). ISBN 978-3-16-149518-2 fBr € 79,–

Einheit der Kirche im Neuen Testament
Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg, 24.–31. August 2005
Hrsg. v. Anatoly A. Alexeev, Christos Karakolis u. Ulrich Luz u. Mitarb. v. Karl-Wilhelm Niebuhr

2008. X, 311 S. (WUNT 218). ISBN 978-3-16-149560-1 Ln € 79,–

Michael Wolter
Das Lukasevangelium

2008. XI, 798 S. (HNT 5). ISBN 978-3-16-149525-0 fBr ca. € 49,–; ISBN 978-3-16-149526-7 Ln € 119,–

David W. Chapman
Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion

2008. Ca. 300 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149579-3 fBr ca. € 55,– (April)

Justin K. Hardin
Galatians and the Imperial Cult
A Critical Analysis of the First-Century Social Context of Paul's Letter

2008. XIV, 190 S. (WUNT II/237). ISBN 978-3-16-149563-2 fBr € 44,–

David Balch
Roman Domestic Art and Early House Churches

2008. Ca. 280 S. + 1 CD-ROM (WUNT). ISBN 978-3-16-149383-6 Ln ca. € 85,– (April)

David M. Allen
Deuteronomy and Exhortation in Hebrews
A Study in Narrative Re-presentation

2008. Ca. 280 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149566-3 fBr ca. € 50,– (April)

David J. Southall
Rediscovering Righteousness in Romans
Personified dikaiosynē within Metaphoric and Narratorial Settings

2008. Ca. 360 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149536-6 fBr ca. € 60,– (April)

The Resurrection of Jesus in the Gospel of John
Ed. by Craig R. Koester and Reimund Bieringer

2008. Ca. 320 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149588-5 Ln ca. € 80,– (Mai)

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de/form/eKurier.htm

Preston Sprinkle
Law and Life
The Interpretation of Leviticus 18:5 in Early Judaism and in Paul

2008. Ca. 220 S. (WUNT II).
ISBN 978-3-16-149531-1 fBr ca. € 45,–
(April)

Barbara Müller
Führung im Denken und Handeln Gregors des Großen

2008. Ca. 450 S. (STAC). ISBN
978-3-16-149534-2 fBr ca. € 75,–
(Mai)

Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit
Literaturgeschichtliche Perspektiven.
Ratio Religionis Studien I
Hrsg. v. Rainer Hirsch-Luipold, Herwig Görgemanns, Michael von Albrecht u. Mitarb. v. Tobias Thum

2008. Ca. 420 S. (STAC).
ISBN 978-3-16-149593-9 fBr ca. € 75,–
(Mai)

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts
Neunzehnter Band
Rheinland-Pfalz II
Teilband 1: Die Reichsstädte Landau, Speyer, Worms; die Grafschaften Leiningen, Sayn, Simmern, Wied
Teilband 2: Die Wild- und Rheingrafschaft; Nachträge zu Pfalz-Veldenz und zur Kurpfalz
Bearb. v. Thomas Bergholz

2008. Ca. 1030 S. ISBN 978-3-16-149586-1
Ln ca. € 320,– (April)

Christoph Strohm
Calvinismus und Recht
Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit

2008. Ca. 600 S. (SMHR).
ISBN 978-3-16-149581-6 Ln ca. € 95,–
(April)

Jürgen Miethke
Politiktheorie im Mittelalter
Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham

2008. Ca. 360 S. (UTB M 3059).
ISBN 978-3-8252-3059-3 Br ca. € 25,–
(April)

Alf Christophersen
Kairos
Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik

2008. Ca. 350 S. (BHTh).
ISBN 978-3-16-149567-0 Ln ca. € 90,–
(Mai)

Malte Dominik Krüger
Göttliche Freiheit
Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie

2008. Ca. 350 S. (RPT 30). ISBN
978-3-16-149533-5 fBr ca. € 70,– (März)

Bonhoeffer's Intellectual Formation
Theology and Philosophy in His Thought
Ed. by Peter Frick

2008. XIII, 342 S. (RPT 29).
ISBN 978-3-16-149535-9 fBr € 59,–

Claudia Welz
Love's Transcendence and the Problem of Theodicy

2008. Ca. 480 S. (RPT). ISBN
978-3-16-149561-8 fBr ca. € 70,– (März)

Young Bin Moon
Rethinking Theology in an Age of Information
A Constructive Appropriation of Niklas Luhmann's Systems Theory

2008. Ca. 350 S. (RPT).
ISBN 978-3-16-149540-3 fBr ca. € 70,–
(März)

Andreas Hunziker
Das Wagnis des Gewöhnlichen
Ein Versuch über den Glauben im Gespräch mit Ludwig Wittgenstein und Stanley Cavell

2008. Ca. 350 S. (RPT).
ISBN 978-3-16-149591-5 fBr ca. € 60,–
(Mai)

Henrik Simojoki
Evangelische Erziehungsverantwortung
Eine religionspädagogische Untersuchung zum Werk Friedrich Delekats (1892–1970)

2008. Ca. 440 S. (PThGG 3).
ISBN 978-3-16-149568-7 fBr ca. € 60,–
(Juni)

Yaron Ben-Naeh
Jews in the Realm of the Sultans
Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century

2008. Ca. 490 S. (TSMJ).
ISBN 978-3-16-149523-6 Ln ca. € 95,– (Mai)

Oliver Gußmann
Das Priesterverständnis des Flavius Josephus

2008. Ca. 460 S. (TSAJ). ISBN
978-3-16-149562-5 Ln ca. € 120,– (April)

Emanuel Tov
Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran
Collected Essays

2008. Ca. 500 S. (TSAJ 121). ISBN
978-3-16-149546-5 Ln ca. € 120,– (März)

A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction and Studies
Ed. by Tal Ilan, Tamara Or, Dorothea M. Salzer, Christiane Steuer and Irina Wandrey

2007. X, 324 S. ISBN 978-3-16-149522-9
Ln € 79,–

Tal Ilan
Masekhet Ta'anit

2008. X, 324 S. (FCBT II/9).
ISBN 978-3-16-149524-3 Ln € 79,–

Lore Hühn
Kierkegaard und der Deutsche Idealismus
Konstellationen des Übergangs

2008. Ca. 290 S. (PhU). ISBN
978-3-16-149582-3 Ln ca. € 90,– (April)

Peter Landau
Grundlagen und Geschichte des evangelischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts

2008. Ca. 460 S. (JusEccl). ISBN
978-3-16-149455-0 Ln ca. € 70,– (April)

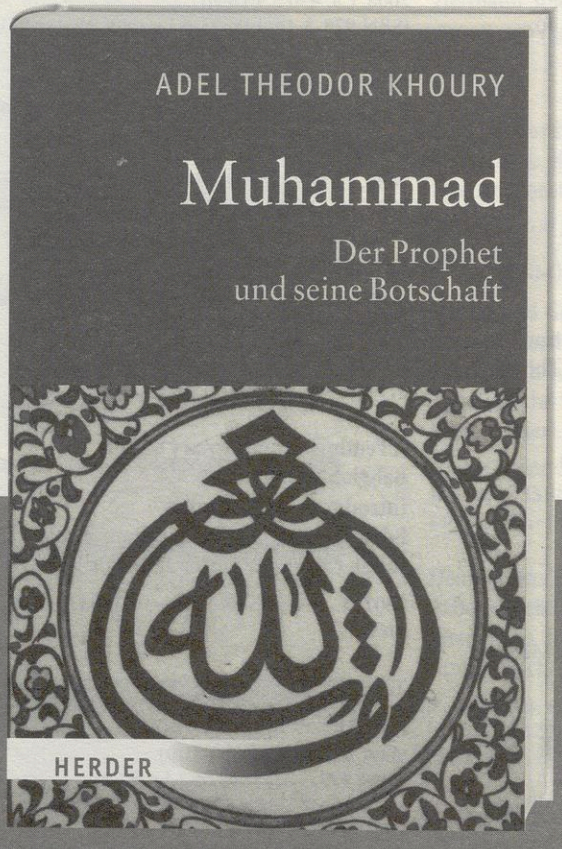
Wolfgang Friedrich
Territorialfürst und Reichsjustiz
Recht und Politik im Kontext der hessischen Reformationsprozesse am Reichskammergericht

2008. Ca. 420 S. (JusEccl). ISBN
978-3-16-149205-1 Ln ca. € 70,– (Mai)



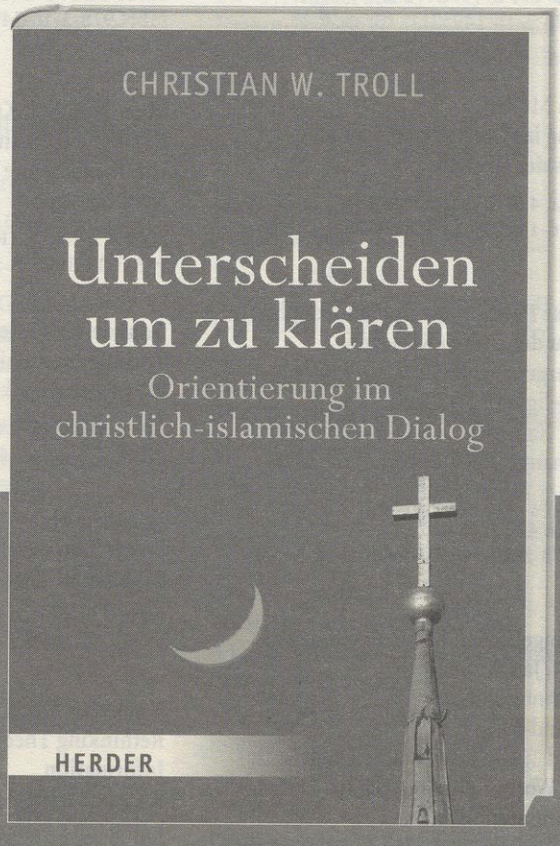
Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Christentum und Islam



Adel Theodor Khoury | Muhammad
Der Prophet und seine Botschaft
Aktualisierte Neuausgabe
160 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 17,95 /SFr 32.90 /€[A] 18,50
ISBN 978-3-451-29825-7

Der Islamkenner und Koranübersetzer Khoury interessiert sich für Muhammad, wie er von den Muslimen selbst interpretiert wird. Er macht hinter der Botschaft die Persönlichkeit des Propheten und die Auseinandersetzung mit seiner Umwelt sichtbar. Augenmerk legt der Autor auch auf die aktuellen Fragen, die heute von höchstem Interesse sind: Was sagt Muhammad zu Themen wie Toleranz und Gewaltanwendung?



Christian W. Troll | Unterscheiden um zu klären
Orientierung im christlich-islamischen Dialog
304 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 22,– /SFr 39.90 /€[A] 22,70
ISBN 978-3-451-29671-0

Christian W. Troll geht es um die Darstellung der verschiedenen Dimensionen des christlich-muslimischen Dialogs. Wichtig ist Troll die Klärung und Unterscheidung durch die vergleichende Analyse zentraler Figuren und Lehren der jeweiligen Glaubensgemeinschaft. Notwendig für den Dialog zwischen Christen und Muslimen ist nach ihm auch die Einschätzung wesentlicher Aspekte des islamischen Glaubens nach den Kriterien der christlichen Theologie, in der er beheimatet ist.

HERDER

Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

theol
UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 — 2008 — 104. Jahrgang

Herrenmahl und Amt. Evangelische Perspektiven (Gunther Wenz) . . . . . Sp. 91

Sammelrezensionen zu Charles de Foucauld (Josef Freitag) . . . . . Sp. 101

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 107

Lück, Wolfgang: Die Zukunft der Kirche. Evangelische Gemeinden im 21. Jahrhundert (Richard Hartmann)

Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Rotraud Wielandt / Reinhard Zintl (Konrad Hilpert)

Handbuch der Bildtheologie. Bd. 1: Bild-Konflikte. Handbuch der Bildtheologie in vier Bänden, hg. v. Reinhard Hoeps (Bernhard Lang)

The Oxford Handbook of English Literature and Theology, hg. v. Andrew Hass / David Jasper / Elisabeth Jay (Georg Langenhorst)

Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt? Hg. v. Jürgen Werbick / Ferdinand Schumacher (Josef Freitag)

Biblische Theologie . . . . . Sp. 117

Dietrich, Walter: David. Der Herrscher mit der Harfe (Georg Hentschel)

Greenberg, Moshe: Ezechiel 1–20, hg. u. übers v. Michael Konkel (Frank-Lothar Hossfeld)

Dogmatik . . . . . Sp. 119

Kehl, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung (Jürgen Bründl)

Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ, hg. v. Roman Siebenrock / Willibald Sandler (Ralf Miggelbrink)

Tillich, Paul: Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925–1927). Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände, Band 14, hg. v. Schüssler, Werner / Sturm, Erdmann (Gunther Wenz)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 125

Ehrenschwendtner, Marie-Luise: Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jh. (Rainald Becker)

Klöster und Ordensgemeinschaften. Hg. v. Erwin Gatz (Pius Engelbert)

S. Hieronymi presbyteri Opera. Pars I Opera exegetica 8: Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem, cura et studio Federica Bucchi, hg. v. CENTRE ‚TRADITIO LITTERARUM OCCIDENTALIUM'; Beiheft: S. Hieronymus presbyter, Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem, curante CTLO (CENTRE ‚TRADITIO LITTERARUM OCCIDENTALIUM'); S. Hieronymi presbyteri Opera. Pars I Opera exegetica 6: Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas, cura et studio Giacomo Raspanti (Alfons Fürst)

Pamphilus von Caesarea: Apologia pro Origene. Apologie für Origenes, hg. v. Georg Röwekamp (Alfons Fürst)

Schmitt, Jean-Claude: Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion (Nicole Priesching)

Preuß, Elisabeth: Die Kanzel in der DDR. Die ungewöhnliche Geschichte des St. Benno-Verlages (Klemens Richter)

Ökumenische Kirchengeschichte. Erster Band: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, hg. v. Bernd Moeller (Hubertus Lutterbach)

Smolinsky, Heribert: Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit, hg. von Karl-Heinz Braun / Barbara Henze / Bernhard Schneider (Klaus Unterburger)

Brandmüller, Walter: Briefe um das I. Vaticanum. Aus der Korrespondenz des Konzilssekretärs Bischof Feßler von St. Pölten 1869–1872 (= Konziliengeschichte B) (Klaus Unterburger)

Klueting, Edeltraud: Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter (Klaus Unterburger)

Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche – Theologie – Kultur – Staat, hg. v. Rolf Decot (Manfred Weitlauff)

Philosophie . . . . . Sp. 142

Perler, Dominik: Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter (William J. Hoye)

Bederna, Katrin: Ich bin du, wenn ich ich bin. Subjektphilosophie im Gespräch mit Angela da Foligno und Caterina Fieschi da Genova (Karsten Kreutzer)

Ricœur, Paul: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), hg. v. Peter Welsen (Wolfgang W. Müller)

Käfer, Anne: „Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös". Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels (Gunther Wenz)

Hengstermann, Christian: Der Mensch: Endzweck von Geschichte und Kosmos: Immanuel Kants Begründung der Würde des Menschen als Anspruch an Ethik, Politik und Theologie (Aloysius Winter)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 153

Lätzel, Martin: Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten (Stefan Böntert)

De Roten, Philippe: Baptême et mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome (Harald Buchinger)

Rheindorf, Thomas: Liturgie und Kirchenpolitik. Die Liturgische Arbeitsgemeinschaft von 1941 bis 1944 (Klemens Richter)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 157

Trennung überwinden. Ökumene als Aufgabe der Theologie, hg. v. Michael Kappes, Christhard Lück, Dorothea Sattler, Werner Simon, Wolfgang Tönissen (Wolfgang Beinert)

Keene, Michael: Was Weltreligionen zu ethischen Grundfragen sagen. Antworten von Christen, Juden und Muslimen (Björn Igelbrink)

Niehl, Franz W.: Bibel verstehen. Zugänge und Auslegungswege. Impulse für die Praxis der Bibelarbeit (Björn Igelbrink)

Schneider-Harpprecht, Christoph F. W.: Interkulturelle Seelsorge (Tobias Kläden)

Sozialethik . . . . . Sp. 161

Kramer, Rolf: Die postmoderne Gesellschaft und der religiöse Pluralismus. Eine sozialethische Analyse und Beurteilung (Wilfried Engemann)

Ruster, Thomas: Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie (Birgitta Kleinschwärzer-Meister)

Hermanns, Manfred: Sozialethik im Wandel der Zeit. Persönlichkeiten – Forschungen – Wirkungen des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster 1893–1997 (Christian Spieß)

Dungs, Susanne: Anerkennen des Anderen im Zeitalter der Mediatisierung. Sozialphilosophische und sozialarbeitswissenschaftliche Studien im Ausgang von Hegel, Lévinas, Butler, Zizek (Christian Spieß)

Ziemann, Benjamin: Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975 (Christian Spieß)

Heinrichs, Jan-Hendrik: Grundbefähigungen. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie (Christian Spieß)

Theologie und Naturwissenschaften . . . Sp. 169

Ewald, Günter: Gehirn, Seele und Computer. Der Mensch im Quantenzeitalter (Ulrich Lüke)

Zufall Mensch? – Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung, hg. v. Lars Klinnert (Ulrich Lüke)

Schöpfung, Theologie und Wissenschaft, hg. v. Hans J. Münk / Michael Durst (Matthias Remenyi)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 175

LS: theol A 010

TÜBINGEN

6d 128.4°

ZID

Herrenmahl und Amt. Evangelische Perspektiven

von Gunther Wenz

Dieser Artikel wurde als Vortrag in der vorliegenden Form am 16. 1. 2002 an der Universität Innsbruck und in leicht veränderter Form unter dem Titel „Ökumenische Implikationen der Abendmahlsthematik" am 23. 2. 2008 an der Westfälischen Wilhelms-Universität gehalten. Bereits die Fassung von Anfang 2002 zeigt, wie weit die Konvergenz von Katholiken und Lutheraner in den Fragen von Eucharistie und Amt inzwischen gediegen ist.

Rituelle Zeremonien, welche seit Anbeginn der Menschheitsgeschichte den Ablauf des äußeren Lebens begleiten, bilden nicht lediglich eine gegebene Wirklichkeit ab, sondern gestalten sie nach Maßgabe einer liturgisch vollzogenen Sinnordnung. Religiöser Natur ist diese Sinnordnung dann, wenn in ihr zusammen mit dem Fundament und Orientierungsziel individuellen und sozialen Zusammenlebens der jenseitige Grund von Selbst und Welt vorstellig wird, auf welchen alles hingeordnet ist, um beständig sinnvoll zu sein und als dauerhaft sinnvoll erfahren zu werden.

Unter den liturgischen Zeichenvollzügen der christlichen Kirchen nehmen die Sakramente eine hervorragende Stellung ein. Terminologisch leitet sich das deutsche Lehnwort Sakrament vom lateinischen *sacramentum* her, welches nach antikem Sprachgebrauch Formen der Zuweisung von Personen und Sachen zum göttlichen Rechtsbereich bezeichnet. Seine christliche Bedeutungsfülle erhielt das lateinische *sacramentum* im Wesentlichen als Äquivalent des biblischen Mysterionbegriffs. Dieser benennt vor allem das in Jesus Christus durch den Heiligen Geist offenbare Heilsgeheimnis des Reiches Gottes, ohne ursprünglich einen direkten Bezug zu den Zeichenhandlungen aufzuweisen, welche die spätere Theologie dem Sakramentsbegriff subsumierte. Dieser Befund legt es nahe, den Sakramentsbegriff als solchen sowie das Problem der Zahl der Sakramente dogmatisch nicht überzugewichten. Tatsächlich kennt das erste christliche Jahrtausend weder einen definitiv umschriebenen Sakramentsbegriff noch eine fixe Zählung einzelner Sakramente.

Die Sakramentalität von Taufe und Abendmahl wird von fast allen christlichen Kirchen anerkannt. Auch wo der Sakramentsbegriff nicht, wie in den Reformationskirchen üblich geworden, auf sie beschränkt, sondern auf Firmung, Buße, Krankensalbung, Ordination und Ehe ausgeweitet ist, kommt ihnen der Status von *sacramenta maiora*, von Hauptsakramenten zu. In der Form ins Wort gefasster wirksamer Zeichen gestalten sie das innerste Zentrum kirchlichen Lebens in der Gleichursprünglichkeit gottbegründeter Individualität und Sozialität. Durch die Taufe wird der einzelne Mensch in ein für allemal gültiger und daher unwiederholbarer Weise dem im auferstandenen Gekreuzigten offenbaren ewigen Leben des dreieinigen Gottes verbunden, damit er sein irdisches Leben als Gotteskind und Glied am Leibe Christi führe, welcher zu sein die Kirche bestimmt ist. Im Abendmahl hinwiederum wird auf wiederholte Weise die in Jesus Christus in der Kraft des Hl. Geistes für Mensch und Welt erschlossene Gottesgemeinschaft gefeiert, welche die konstitutive Grundlage aller sinnhaften Beziehungen des Christenmenschen zu sich selbst und seinem Nächsten darstellt.

In meinem Beitrag soll besonders auf die liturgische Rolle geachtet werden, welche den Trägern des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche im rituellen Vollzug der sakramentalen Abendmahlsfeier zukommt. Dazu ist zunächst in gebotener Kürze der stiftungsgemäße Sinn dieser Zeremonie (1.) und ihr Sitz im Leben der Kirche zu skizzieren (2.). Sodann ist zu erörtern (3.), wie in der gottesdienstlichen Abendmahlsfeier der Ortsgemeinde Ordinierte(r) und Nichtordinierte zusammenwirken und wie die spezifische Differenz zu bestimmen ist, welche das Amt des Ordinierten von demjenigen unterscheidet, an welchem alle Glaubenden kraft ihrer Taufe teilhaben. Auch wenn gemäß evangelischer Ekklesiologie jede örtliche Gottesdienstgemeinde als Kirche im vollen Sinne des Begriffs und der pastor loci mithin als Prototyp des rite vocatus (vgl. CA XIV) zu gelten hat, so ist doch jede Ortsgemeinde als mit einem universalkirchlichen Bezug elementar versehen zu denken: das nötigt (4.), nach den Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes und nach der Bedeutung zu fragen, welche dem Unterschied von Presbyterat und Episkopat einschließlich eines eventuellen Dienstamtes universalkirchlicher Einheit für die Thematik von „Amt und Herrenmahl" zukommt.

1. Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi: Der stiftungsgemäße Sinn des Altarsakraments unter exegetischen und bekenntnistheologischen Gesichtspunkten

Die Praxis der Mahlfeier wurde in den urchristlichen Gemeinden von Anfang an geübt. Während das Abendmahl zunächst eingebettet war in eine gemeinsame Sättigungsmahlzeit, bahnt sich bereits bei Paulus (vgl. 1. Kor 11) die Trennung beider Handlungen an, wobei das vom Abendmahl losgelöste Sättigungsmahl als Agapemahl weiterlebt. Grundgelegt ist die urchristliche Abendmahlspraxis nach dem Zeugnis des Neuen Testaments im letzten Mahl Jesu am Abend vor seinem Tode; vorbereitet fand man sie in den Mahlgemeinschaften des irdischen Jesu, bekräftigt schließlich durch die österlichen Erscheinungen des auferstandenen Christus im Zusammenhang mit Mählern seiner Jünger. Die neutestamentlichen Texte vom letzten Abendmahl (vgl. Mk 14,22–25 par Mt 26,26–29; Lk 22,15–20 sowie 1. Kor 11,23–26; vgl. auch Joh 6), das Jesus „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde" (1. Kor 11,23) mit seinen Jüngern hielt, weichen im Wortlaut voneinander ab, zeigen bereits Spuren späterer liturgischer und theologischer Bearbeitung und stellen daher vor schwierige historische Fragen. Immerhin lassen sich die Grundbestände der Mahlhandlung relativ zuverlässig rekonstruieren: Jesus nimmt das Brot, spricht das Dankgebet darüber, bricht es und gibt es seinen Jüngern verbunden mit einem Spendewort zu essen (Mt; Mk; Lk); direkt danach (Mt; Mk) oder nach Abschluss der eigentlichen Mahlzeit (Lk; 1. Kor) nimmt er den Kelch, spricht ein Dankgebet darüber (Mt; Mk), gibt ihn seinen Jüngern zum Trinken, abermals verbunden mit einer Spendeformel. Schließlich ist das eschatologische Logion (Mk 14,25; Lk 22,16.18), der Ausblick auf das endgültige Kommen des Reiches Gottes, mit hoher Wahrscheinlichkeit von Jesus im Rahmen seines letzten Mahls mit den Jüngern gesprochen worden.

Im Übrigen sind der historische Ursprungssinn und der besondere theologische Charakter jenes Mahls in der letzten Nacht Jesu umstritten und werden verschieden gedeutet, je nachdem, ob man den traditionellen Bezugsrahmen im normalen jüdischen Festmahl, im Passahmahl oder in kultischen Gemeinschaftsmahlzeiten jüdischer Sondergruppen gegeben findet. Die uneinheitlichen Befunde erklären sich u. a. daraus, dass in den einschlägigen neutestamentlichen Texten sowohl der Ablauf des letzten Mahls als auch die Spendeworte unterschiedlich überliefert werden. Sind bei Lukas und Paulus Brot- und Kelchwort jüdischem Brauch entsprechend durch die Mahlzeit voneinander getrennt, folgen sie bei Markus und Matthäus während der Mahlzeit unmittelbar aufeinander. Unterschiede zeigen sich auch in der Überlieferung der Spendeworte: Die größte Überlieferungsdichte ist beim Brotwort gegeben, dessen Grundbestand („das ist mein Leib") von allen Zeugen übereinstimmend tradiert wird, wobei es Paulus durch das ergänzende „für euch", Lukas durch den Zusatz „der für euch hingegeben wird" soteriologisch interpretiert. Wesentlich schwieriger ist die Quellenlage beim Kelchwort: Paulus und Lukas identifizieren den Kelch mit dem Neuen Bund („dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut" [1. Kor 11,25]), wobei Lukas hinzufügt: „das für euch vergossen wird" (Lk 22,20). Bei Markus und Matthäus heißt es mit Bezug auf den Kelch: „Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird" (Mk 14,24; Mt 26,28), wobei Matthäus ergänzt: „zur Vergebung der Sünden". Welches die älteste Abendmahlsüberlieferung ist, konnte bislang nicht definitiv geklärt werden. Kontrovers beantwortet wird schließlich auch die Frage, ob der Wiederholungsbefehl, den nur Paulus (1. Kor 11,24ff.) und Lukas (Lk 22,19) bezeugen, auf den irdischen Jesus selbst zurückgeht. Unumstrittene Tatsache hingegen ist, dass die urchristliche Gemeinde das Mahl des Herrn „zu seinem Gedächtnis" regelmäßig feierte. Sie wusste sich in dieser Übung durch Mahlerscheinungen des auferstandenen Gekreuzigten, von denen die Begegnung des österlichen Christus mit den beiden Emmausjüngern ein besonders eindrucksvolles Beispiel gibt (vgl. Lk 24,13–35; ferner 36–43 sowie Joh 21,1–14), bestätigt und konnte sich zur Begründung ihrer Praxis neben dem letzten Mahl Jesu auch auf die häufigen Mahlfeiern berufen, die der Irdische sowohl mit seinen Jüngern als auch mit „Zöllnern und Sündern" hielt.

Bleibt im exegetischen Detail auch manches im Dunkeln, so lassen sich doch Grundstrukturen urchristlichen Herrenmahlsverständnisses unzweifelhaft erheben und zwar insbesondere dann, wenn

man den weiteren Kontext der neutestamentlichen Abendmahlsthematik nicht unberücksichtigt lässt, wie er durch Texte wie etwa 1. Kor 10,16f. exemplarisch bestimmt ist. Der Apostel greift dort eine wahrscheinlich zu katechetischen Zwecken geprägte, parallel aufgebaute Formulierung auf, in der das eucharistische Brot zur Gemeinschaft des Leibes Christi, der gesegnete Kelch zur Gemeinschaft des Blutes Christi erklärt wird; für das deutsche Wort „Gemeinschaft" (oder Teilhabe) steht im griechischen Urtext jedes Mal der Koinonia-Begriff. Paulus kehrt die Reihenfolge der beiden katechetischen Formeln um und verwandelt sie durch einen rhetorischen Kunstgriff in Fragen, um von dem am Kreuz dargebrachten Leib Christi direkt auf die Kirche von Korinth als Leib Christi überzuleiten, deren Einheit er zu fördern und gegen Gefährdungen abzugrenzen sucht: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? *Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot." (1. Kor 10,16f.) Dieser, die ersten Koinonia-Belege in christlichen Zeugnisse integrierende Text ist kennzeichnend für das paulinische Verständnis von Koinonia, wie es im eucharistischen Zusammenhang paradigmatisch zum Ausdruck kommt: Indem wir im Mahl des Herrn Anteil gewinnen an seinem Leib und Blut, will heißen: an der in Gott verewigten Person des auferstandenen Gekreuzigten, werden wir untereinander zu einer personalen Gemeinschaft wechselseitiger Teilhabe und Teilgabe, zum Leib Christi zusammengeschlossen, der zu sein die Kirche in allen ihren Erscheinungsgestalten bestimmt ist.

Letzterer Satz kann nach meinem Urteil als bündige Zusammenfassung evangeliumsgemäßen und daher evangelischen Abendmahlsverständnisses gelten. Martin Luther hat im Kleinen Katechismus das Gleiche aus seine Weise so gesagt: „Was ist das Sakrament des Altars? Antwort. Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbs eingesetzt." (BSLK 519, 39ff.) In dem im differenzierten Zusammenhang seines irdischen Lebens, seines Sterbens und seines Auferstehens auf das eschatologische Kommen des Reiches Gottes hin gestifteten Mahl vergegenwärtigt sich auf sakramentale Weise der Herr selbst in der Kraft des Heiligen Geistes. Die sakramentale Gegenwart ist erstens Gegenwart Jesu Christi in seinem Leib und seinem Blut, womit insbesondere auf die wirkliche Präsenz des wahrhaft Menschgewordenen und darauf hingewiesen ist, dass sich die Sendung des Inkarnierten im Opfer der Versöhnung am Kreuz vollendete. Ist sonach die Gegenwart Christi in seinem Mahl Gegenwart des um uns und unseres Heils willen Gekreuzigten, so ist sie als solche doch stets „praesentia vivi Christi" (BSLK 248,44), also Präsenz des auferstandenen Gekreuzigten, dessen österliche Herrlichkeit einen Vorgeschmack gibt auf das nahende Gottesreich. Damit ist zugleich gesagt, dass der Sinn der Wendung „Leib und Blut Christi" durch Kontrastierung von Substantialismus und Personalismus, res-Präsenz und Personalpräsenz nicht zu fassen ist. Die sakramentale Gegenwart Christi ist Gegenwart des Herrn in Leib und Blut, also reale Personpräsenz dessen, der einmal und ein für allemal für uns lebte, starb und auferstand, damit wir in der Kraft des Geistes teilhaben an seinem Sohnesverhältnis zum göttlichen Vater.

Die heilsame Gegenwart von Leib und Blut Christi, mittels derer wir durch gläubigen Empfang im Geiste Anteil gewinnen am Verhältnis des Sohnes zum Vater, ist zweitens sakramentale Präsenz unter der Gestalt von Brot und Wein, deren differenzierter, aber unauflöslicher Zusammenhang den Mahlcharakter der eucharistischen Feier, wie er stiftungsgemäß geboten ist, elementar bestimmt. Dabei ist der Modus der Verbindung des Leibes und des Blutes Christi mit Brot und Wein stets so zu denken, dass das ebenso sakramentale wie reale Gegebensein der in Jesus Christus für uns gegebenen Gabe gewiss werden kann. Die Wittenberger Reformation hat in diesem Sinne mit Vorliebe von einer Gegenwart Jesu Christi in, mit und unter Brot und Wein gesprochen, aber dabei sorgsam darauf geachtet, dass das Insein Jesu Christi in Brot und Wein nicht als localis inclusio missverstanden wurde, was ja auch die Transsubstantiationslehre ausschließt.

Weil die elementare Gegenwart Jesu Christi im Altarsakrament Gegenwart für uns ist, muss schließlich drittens die stiftungsgemäße Hinordnung von Brot und Wein auf Essen und Trinken und damit der konkrete Mahlcharakter der eucharistischen Feier hervorgehoben werden. Darauf zielt nach Maßgabe der Konkordienformel die „nützliche Regel und Richtschnur aus den Worten der Einsetzung genommen: Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum [...]" (BSLK 1001, 5ff.). Zwar wird der „usus" nicht auf die „mündliche Nießung" beschränkt, sondern bezeichnet „die ganze äußerliche, sichtbare, von Christo geordente Handlung des Abendmahls, die Consecration oder Wort der Einsetzung, die Austeilung und Empfahung oder mündliche Nießung des gesegneten Brots und Weins, Leibs und Bluts Christi". Außer diesem Gebrauch indes, wenn das Brot „nicht ausgeteilet, sondern aufgeopfert oder eingeschlossen, umbgetragen und anzubeten fürgestellet, ist es für kein Sakrament zu halten" (BSLK 1001,18ff). Damit ist deutlich gemacht: Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl ist als vorgegebene schlechthin und vorbehaltlos für uns gegeben. Das An-sich der Realpräsenz lässt sich von ihrem Für-uns nicht trennen. Der Für-Bezug ist ihr in keiner Weise äußerlich, vielmehr ist sie an sich selbst durch den Für-Bezug bestimmt.

Ist Jesus Christus unter der Gestalt von Brot und Wein da, um von uns in der Weise des Essens und Trinkens empfangen zu werden, so erhellt, dass die manducatio spiritualis von der manducatio corporalis nicht prinzipiell getrennt werden kann, ohne dass deshalb letztere als eine manducatio carnalis missverstanden werden dürfte. Wie die Präsenz Christi in, mit und unter Brot und Wein, so ist auch das Essen und Trinken der eucharistischen Gabe sakramentaler Art. Bleibt hinzuzufügen, was alles andere als marginal ist, sondern wesensmäßig zum Herrenmahl gehörig: Indem wir durch die sakramentale Speise, welche wir empfangen, in umfassender Weise mit Christus vereinigt, ihm einverleibt werden, werden wir durch die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi auch untereinander vereint und zu Gliedern eines Leibes zusammengeschlossen. Das Abendmahl ist demgemäß „stetes Band und Vereinigung der Christen mit ihrem Häupt Christo und unter sich selbst" (BSLK 986,7ff) und das „Mittel, dardurch wir mit Christo geistlich vereiniget und dem Leib Christi, welcher ist die Kirch, einverleibt werden" (BSLK 991,19ff.).

2. Congregatio sanctorum: Kirche als Eucharistiegemeinschaft

Der Kirchenbegriff ist semantisch mehrdeutig. Umgangssprachlich bezeichnet er sowohl den christlichen Gottesdienst und das seiner Durchführung gewidmete Gebäude als auch die verfasste Sozialgestalt christlichen Glaubens im Sinne einer Institution und ihrer repräsentativen Organe. Neuzeitspezifisch ist die Tendenz, den Begriff der Kirche außenperspektivisch demjenigen der Religionsgemeinschaft zu subsumieren. Dies ist im Wesentlichen ein Reflex der Pluralisierung des Kirchenbegriffs im Zuge der Reformationsgeschichte. Binnenperspektivisch ist dieser Reflex in dem Bewusstsein präsent zu halten, dass es eine konfessionsneutrale Ekklesiologie nicht gibt. Die Konfessionsbestimmtheit der Ekklesiologie kann indes nicht gleichgesetzt werden mit denominationeller Fixierung, sondern enthält die Aufforderung in sich, die denominationelle Erscheinungsgestalt des jeweiligen Kirchentums in ein geklärtes Verhältnis zu setzen zum dogmatischen Wesen der Kirche, wie es namentlich durch die Attribute der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität in gemeinchristlicher Weise umschrieben ist.

Das Wesen der una, sancta, catholica et apostolica ecclesia als einer allezeit und allerorten beständigen Größe wird im VII. Artikel der Confessio Augustana folgender Bestimmung zugeführt: „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta." (CA VII,1) Die Kirche ist „die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden" (BSLK 61,4–7). Verbindet man diese ekklesiologischen Bestimmungen mit den pneumatologischen Aussagen von CA V, so lässt sich folgendes konstatieren: Das theologische Wesen der Kirche ist geistvermitteltes Sein in Christus. Mittels Wort und Sakrament als seinen Wirkmedien gewährt der Hl. Geist den Gläubigen durch ihren Glauben Anteil an der Beziehung des menschgewordenen Gottessohnes zum Vater, womit ihr Verhältnis zu Gott, Selbst und Menschenwelt von Grund auf zurechtgebracht wird. Als gerechtfertigte Sünder mit Gott selbst versöhnt und verbunden sind die Gläubigen zugleich untereinander zusammengeschlossen, wobei Individualität und Sozialität in gleichursprünglicher Weise in Geltung stehen. Der originäre Verwirklichungszusammenhang dieses Geschehens ist die konkrete Gottesdienstgemeinschaft, durch welche Kirche konstituiert und erhalten wird. Darauf deutet die pointierte Wendung *„congregatio sanctorum"* hin, welche die konkrete, um Wort und Sakrament versammelte Gottesdienstgemeinde der Gläubigen als prototypische Realisierungsgestalt von Kirche bezeichnet. In ihr subsistiert die Kirche Jesu Christi nicht nur, sie ist (*est*) Kirche im eigentlichen und vollen Sinne des Begriffs, wie er durch die Etymologie des deutschen Lehnworts Kirche (*kyriake*) nahegelegt ist. Doch ist jede Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach universalkirchlich ausgerichtet. Die Kir-

che ist als congregatio sanctorum zugleich Gemeinschaft „aller Glaubigen" (BSLK 61,4f). Dabei enthält der universalkirchliche Bezug, der jeder Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach eigen ist, sowohl einen räumlichen als auch einen zeitlichen Aspekt. Beide Aspekte bedürfen der Berücksichtigung, um zu einem ekklesiologisch angemessenen Verständnis von Kirchengemeinschaft als communio ecclesiarum zu gelangen; und in beiderlei Hinsicht kommt dem Amt eine besondere Bedeutung zu, die nicht zuletzt in der Abendmahlsfeier ihren Niederschlag findet.

Die Funktion des Trägers des ordinationsgebundenen Amtes in der sakramentalen Herrenmahlsfeier hat zum einen einen Bezug zu dem raumtranszendierenden Charakter, der Kirche und Herrenmahl gemein ist. In bestimmter Weise symbolisiert der Ordinierte, wenn man so will, nicht nur die Einheit der Gemeinde vor Gott, sondern auch die Einigkeit der Gemeinde in sich und mit andern Gemeinden. Die spezifische Gemeinschaft der Ordinierten untereinander und in Verein mit Trägern übergemeindlicher Leitungsämter gehört in diesen Zusammenhang. Zu erwähnen ist aber auch das Recht und die Pflicht der Ordinierten, eine Exkommunikation für den Fall auszusprechen, dass dem kommunialen Wesen des Altarsakraments in Theorie und Praxis bewusst und hartnäckig entgegengewirkt wird. Ein solcher Fall wäre etwa dort gegeben, wo ethnische Merkmale zur Voraussetzung der Abendmahlsgemeinschaft erklärt würden. Entsprechendes gilt, wo trennende Grenzen des Geschlechts, des sozialen Standes oder der Bildung zwischen Christen aufgerichtet werden. Weitere Beispiele ließen sich unschwer hinzufügen. Doch soll dies hier nicht geschehen. Zu erwähnen ist lediglich noch der Gesichtspunkt, der in Anbetracht einer katholischen Eucharistiefeier durch die stets erfolgende Kommemoration des Papstes und der Bischöfe gegeben ist. Soweit eine solche Kommemoration ein Zeichen des raumumgreifenden Wesens der Kirche ist, wie es in der Abendmahlsfeier auf wirksame Weise bezeichnet ist, kann und sollte dieser Aspekt auch von evangelischer Seite gewürdigt werden. Katholischerseits hinwiederum müsste gefragt werden, ob die Kirche wirklich grundsätzlich und wesensnotwendig als Träger der episkopalen und papalen Vollmachten nur einzelne bestellen kann oder unter Umständen nicht auch eine synodale Gruppierung etwa. Ich jedenfalls sehe, um mit Karl Rahner zu reden, „nicht ein, daß die Lehre der Kirche (z. B. im II. Vatikanum) über das Wesen des Bischofsamtes schon geleugnet sei, wenn man annähme, diese bischöfliche Vollmacht sei von einem kleinen Kollektiv getragen" (K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg / Basel / Wien 1974, 30).

Wie in räumlicher so ist auch in zeitlicher Hinsicht mit einer spezifischen Funktion des kirchlichen Dienstamtes zu rechnen, welche sich in der Feier des Herrenmahls liturgisch reflektiert. Ausdrücklich lehrt der siebten Artikel der Confessio Augustana, „daß alle Zeit musse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben" (BSLK 61, 2–4; CA VII,1: „quod una sancta ecclesia perpetua mansura sit"). Dieser zeitübergreifende, die mit dem Tod gesetzte Grenze zwar nicht leugnende, aber doch zugleich über sie hinausweisende Aspekt ist mit der Feier des Abendmahls untrennbar verbunden. Die eucharistische communio transzendiert die Schranken des Todes, ohne die Todesgrenze deshalb in Abrede zu stellen. In der Gemeinschaft mit Christus darf sich der Christ auch denen verbunden wissen, die im Glauben ihm zuvor das Zeitliche gesegnet haben. Kirche als eucharistische Gemeinschaft ist keine bloß heutige Gestalt. Die gegenwärtige kirchliche Gemeinschaft weiß sich vielmehr in zwar kritischer, immer aber solidarischer Gemeinschaft mit den Vätern und Müttern des Glaubens, so wie sie andererseits niemals der Devise folgen wird: nach mir die Sintflut. Auch in dieser Hinsicht kommen, ohne dass dies im Einzelnen ausgeführt werden müsste, den Ordinierten besondere Rechte und Pflichte zu, deren Wahrnehmung ohne theologische Kompetenz nicht möglich ist. Wo nämlich, um ein Beispiel zu geben, die nötigen exegetischen oder kirchen- und dogmengeschichtlichen Kenntnisse fehlen, da kann der Ordinierte die ihm aufgetragene spezifische Sorge um Kontinuität und Identität christlichen Glaubens durch die Zeiten nicht angemessen bewerkstelligen.

3. Die Einheit der Vielen: Priestertum aller und ordinationsgebundenes Amt im eucharistischen Vollzug

Durch zwei Grenzmarkierungen ist der Rahmen einer evangelischen Lehre vom ordinationsgebundenen Amt im Sinne der Wittenberger Reformation abgesteckt. Das besondere Amt der Kirche, wie es durch Ordination vermittelt wird, verdankt sich erstens nicht lediglich einer Delegation durch die einzelnen Gemeinden, es hat vielmehr als von Gott gestiftet und also als iure divino gesetzt zu gelten. Das ordinationsgebundene Amt begründet zweitens ebenso wenig einen gesteigerten Heilsstatus, welcher die Gnadenstandsparität aller glaubenden Getauften beeinträchtigen und Exklusivkompetenzen im Sinne etwa einer Garantievollmacht für Identität und Kontinuität christlichen Glaubens durch die Zeiten legitimieren würde. Zwar sind die Ordinierten kraft ihres Amtes dazu bestimmt, Christus zu repräsentieren; doch gilt das in bestimmter Weise für alle, die glauben und getauft sind. Ein Monopol auf Christusrepräsentanz sieht evangelische Amtslehre nicht nur nicht vor; ein solcher Monopolanspruch ist vielmehr prinzipiell ausgeschlossen. Für sich genommen ist der Gedanke der Christusrepräsentanz daher nicht in der Lage, die spezifische Differenz zwischen ordinationsgebundenem Amt und jenem Amt zu begründen, an welchem alle glaubenden Getauften kraft allgemeinen Priestertums teilhaben.

Angemessen begründen lässt sich der Unterschied zwischen Ordinierten und Nichtordinierten nach meinem Urteil nur dann, wenn das Verhältnis zwischen der Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche und der Allgemeinheit des Priestertums aller als wechselseitiger Begründungszusammenhang begriffen wird. Dabei ist davon auszugehen, dass das allgemeine Priestertum realiter in je besonderer Weise, also in eigentümlichen individuellen und sozialen Zusammenhängen wahrgenommen wird. Damit – so die entscheidende These – über der je besonderen Wahrnehmung des Priestertums aller nicht dessen Allgemeinheit und damit die Katholizität und Einheit der Kirche verloren gehe, hat Gott das besondere Amt der Kirche eingesetzt, dessen spezifische Aufgabe darin besteht, Separationen innerhalb der Gemeinde und in ihren Beziehungen zueinander zu vermeiden und damit der die Schranken des Raumes und der Zeit transzendierenden unitas et universalitas ecclesiae zu dienen. Was dies für die liturgische Stellung des ordinierten Amtsträgers in der Feier des Herrenmahls bedeutet, soll im Folgenden genauer erfragt werden.

Schon das „Herrenmahldokument" hatte die gemeinsame Überzeugung katholischer und lutherischer Christen bekundet, „daß zur Eucharistie die Leitung des kirchlicherseits dazu bestellten Dieners gehört" (H 65). „Zwar wird bei der Lehre vom Abendmahl", so konstatiert die lutherische Seite im 30. Artikel, „für die Gültigkeit und als Voraussetzung der realen Gegenwart Christi nur der Vollzug der Handlung im Sinne der Einsetzung durch den Herrn genannt. Das Amt wird hierbei nicht erwähnt. Nach ‚Confessio Augustana V' wird jedoch für die Verwaltung der Sakramente das Amt vorausgesetzt. Nach ‚Confessio Augustana XIV' wird dieses Amt der öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung nur durch ordentlich dazu Berufene ausgeübt, das heißt nach heutigem Verständnis durch ordinierte Amtsträger: ‚Überall, wo das Amt der Kirche ausgeübt werden soll, ist Ordination erforderlich'. In dieser Feststellung liegt nicht lediglich eine disziplinäre Überlegung, sie hat vielmehr [...] wesentliche Bedeutung für die öffentlich sich darstellende Einheit der Kirche." (A 30) Im Dienst der Einheit der Kirche liegt sonach die Bedeutung des Amtes für die Feier des Abendmahls begründet, und um dieses Einheitsdienstes willen, zu dem es bestimmt ist, gehört das Amt der öffentlichen Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament zu den „grundlegenden Kennzeichen" (A 29) der Kirche selbst.

Diese Feststellungen entsprechen präzise Luthers Sicht der Dinge. Auszugehen ist von der Beobachtung, dass es Luther stets abgelehnt hat, einem Nichtordinierten die Leitung der Abendmahlsfeier zuzuerkennen; die Administration des Altarsakraments bleibt selbst für sog. Notfälle dem ordinationsgebundenen Amt vorbehalten. Zwar ist die Textbasis für diesen Befund vergleichsweise schmal; aber die gegebenen Fälle bestätigen das Gesagte eindeutig. So hat sich Luther etwa stets der an ihn herangetragenen Bitte verweigert, angesichts der desolaten kirchlichen Situation seiner Zeit evangelisch Gesinnten die Erlaubnis zu einer von einem Laien administrierten sog. Hauskommunion zu erteilen: „Bei Leib laßt Euch nicht bereden, daß ein iglicher Hauswirt müge das Sacrament in seinem Hause geben! Denn lehren mag ich daheimen, aber öffentlicher Prediger bin ich damit nicht, ich wäre denn öffentlich berufen. So spricht auch St. Paulus vom Sacrament 1. Kor 11: wir sollen zusammenkommen, und nicht ein iglicher ein eigen Abendmahl machen. Darumb ist's nichts geredt: Das Sacrament wird durchs Wort gemacht, darumb mag ich's im Hause machen. Denn es ist Gottes Ordnung und Befehl nicht; sondern er will, daß das Sacrament durch öffentlich Ampt gereicht werde." (WA Br 7,366,36–45)

Um aus dieser Stellungnahme und ähnlich lautenden keine voreiligen dogmatischen Schlüsse zu ziehen, wird man die Zielrichtung

der Argumentation genau beachten müssen. Festzuhalten ist zunächst, dass Luther nicht von einer ausschließlich dem Ordinierten vorbehaltenen potestas consecrandi oder gar einer priesterlichen potestas offerendi her argumentiert. Zwar weiß auch er von einer Konsekrationsvollmacht des Ordinierten zu sprechen; aber es zeigt sich, dass bei ihm die Frage, wer konsekrieren kann und darf, im Rahmen und aus dem Zusammenhang der Öffentlichkeitsbestimmung des ordinationsgebundenen Amtes entwickelt wird. Dagegen hat Luther eine unmittelbare, nicht durch den Öffentlichkeitsgedanken (resp. durch den unauflösbaren Zusammenhang von Amt und Gemeinde, wie er im Geiste Jesu Christi begründet ist) vermittelte Verknüpfung von Amt und potestas consecrandi stets bekämpft. Der Winkelpriester, der nur sich selbst ministriert, hat, trotz aller möglichen Weihen, gerade keine Konsekrationsvollmacht, weil er kein öffentliches Dienstamt versieht. Um es pointiert zu formulieren: Zwar kann vermöge des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen grundsätzlich jeder Christ konsekrieren, es soll und darf dies aber nicht jeder. Beides, das allgemeine Können und das auf eine besondere Amtsperson eingeschränkte Dürfen, sind gleichermaßen im sakramentalen Zeichen begründet. Denn was aller Bestimmung ist, nämlich Heil verkündende und gestaltende „Sprachrohre" Christi zu sein, bedarf unter den Bedingungen personeller und gemeindlicher Vielfalt, gerade um der Universalität dieser Bestimmung willen, notwendig der Wahrnehmung durch ein besonderes Amt, das freilich seine einheitsstiftende Aufgabe nur dann angemessen erfüllt, wenn es hingeordnet ist auf konkrete Pluriformität.

Um seines Öffentlichkeitscharakters willen, so die Argumentation Luthers, bedarf der Sakramentsgottesdienst der Leitung durch den ordinierten Amtsträger, dessen Besonderheit gegenüber dem allgemeinen Priestertum aller gerade darin besteht, ordentlich dazu bestellt zu sein, den in der Sendung Jesu Christi begründeten Öffentlichkeitsauftrag der Kirche wahrzunehmen und damit ihrer universalen Einheit zu dienen. Dass dieser Auftrag, sosehr er für alle Heilsmittel in Geltung steht, durch die Stiftung des Altarsakraments eine eigentümliche Konzentration erfährt, insofern im Abendmahl die Öffentlichkeitsbestimmung der Kirche gewissermaßen an sich selbst dargestellt und zeichenhaft-wirksam vollzogen wird, hat Luther nicht bestritten. Vielmehr dürfte es in dem spezifischen Öffentlichkeitscharakter der Kommunion begründet sein, dass er in der Frage eines Notrechts hinsichtlich der Abendmahlsspendung durch Nichtordinierte offenbar zu keinem Zugeständnis bereit war, wohingegen er das Recht, nicht nur im privaten Kreis – das versteht sich von selbst –, sondern öffentlich zu predigen, zu taufen und die Absolution zu erteilen, gegebenenfalls jedem Christen zuerkennen konnte. Daraus die Annahme einer gesteigerten Heiligkeit des Altarsakraments den anderen „sancta" gegenüber zu folgern, wäre gewiss ebenso verfehlt, wie es umgekehrt falsch wäre, aus Luthers These, eine Spendung des Abendmahls sei nicht heilsnotwendig, weil die Heilsgabe Gottes auch durch Predigt und sonstigen Zuspruch empfangen werden könne (mit welcher These er seinen Aufruf zum Verzicht auf Abendmahlsfeiern ohne ordentlich berufene Amtsträger wiederholt begründet hat), eine Geringschätzung des Altarsakraments herauszulesen. Richtig dürfte vielmehr sein, dass die Rücksicht auf die jeweils eigentümliche Gestalt der einzelnen Heilsmittel, die unbeschadet ihrer – im einen Stifter selbst begründeten – Gemeinsamkeit gegeben ist, Luther bewogen hat, eine differenzierte Praxis zu empfehlen und im Falle des Abendmahls um seines spezifischen Öffentlichkeitscharakters willen die Leitung der Feier den zur Wahrnehmung des öffentlichen Auftrages der Kirche geordneten und bestellten Dienern vorzubehalten.

Dass Luther eine Ausnahme von dieser Regelung in Betracht gezogen hätte, ist nicht bekannt. Tatsache hingegen ist, dass er die Gemeinden für die Zeit, in der sie eines ordentlich berufenen Amtsträgers entbehrten, zum Verzicht auf das Abendmahl aufgerufen hat. Nun mag man diesen Sachverhalt so interpretieren, dass man sagt, das ordinationsgebundene Amt gehöre zur Integrität des sakramentalen Zeichens dergestalt hinzu, dass der Zeichencharakter des Altarsakraments selbst tangiert wäre, wenn die Herrenmahlsfeier „amtlicher" Leitung ermangeln würde. Dieser Satz ist nicht falsch und braucht von evangelischer Theologie keineswegs abgewiesen zu werden. Um aber über seine Richtigkeit angemessen befinden zu können, muss man genau wissen, in welcher Weise das ordinationsgebundene Amt zum sakramentalen Zeichen hinzugehören soll.

Zunächst ist zu sagen, dass das Amt zum Sakrament des Herrenmahls nicht mehr und nicht weniger hinzugehört als etwa die kommunizierende Gemeinde. Es ist also sogleich der Gesamtzusammenhang der Feier in all seinen Momenten ins Auge zu fassen und der Blick nicht zu verengen auf ein isoliertes Geschehen an den Elementen, von dem her dann die Notwendigkeit des Amtes für den sakramentalen Vollzug im Sinne einer einseitig herausgestellten potestas consecrandi zu begründen wäre. Innerhalb des sakramentalen Vollzugs aber steht das ordinationsgebundene Amt zeichenhaft für die Öffentlichkeit dieses Vollzugs, mithin für seinen gesamtkirchlichen Bezug. In diesem Sinne kommt dem Amtsträger die Funktion einer zeichenhaften Repräsentation der Einheit der Kirche zu; sofern aber die Einheit der Kirche in der Einheit des Herrn gründet, kann auf vermittelte Weise auch von einer sakramental-zeichenhaften Repräsentation Christi durch den ordinierten Amtsträger in der Abendmahlsfeier gesprochen werden. Aber diese repräsentative Funktion ist gewiss anderer Art als die mit Brot und Wein gegebene Präsenz Christi. Denn diese Präsenz ist der Repräsentationsaufgabe des Amtes prinzipiell vorgeordnet. In Bezug auf die sakramentale Anwesenheit Christi im Herrenmahl stehen Amt und Gemeinde grundsätzlich auf gleicher Ebene, wie denn auch beide auf den Genus der gesegneten Speise gleichermaßen angewiesen sind. Diese gemeinsame Angewiesenheit auf die sakramentale Gabe spiegelt sich in dem Verhältnis wechselseitiger Angewiesenheit wider, in dem Amt und Gemeinde zueinander stehen; wie die Gemeinde des Dienstes der Einheit bedarf, so bedarf das Amt der Einheit jener Vielheit, wie sie in der Gemeinde manifest ist, um nicht seinerseits dem Geist der Beschränktheit zu verfallen. So gehört denn auch die konkrete Gemeinde in gleich ursprünglicher und gleich wesentlicher Weise wie das Amt zum Zeichenschatz des Altarsakraments, indem sie in ihrer Konkretheit die Aufgeschlossenheit des Geistes Christi für die Besonderheit jedes leibhaften Menschen und seiner Welt repräsentiert, welche Aufgeschlossenheit zum Wesen des Herrn nicht weniger hinzugehört als sein Wille, dass die Vielen in ihm eins sein sollen.

4. Presbyterat und Episkopat: Die Relevanz der Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes für die Herrenmahlsfeier

Unbeschadet der Tatsache, dass Ekklesiologie und Amtslehre der Wittenberger Reformation von der konkreten „congregatio sanctorum", wie CA VII sie beschreibt, ihren Ausgang nehmen und in genuiner Weise auf die örtliche Gottesdienstgemeinde als Originalgestalt und Prototyp von Kirche bezogen sind, gehört nach Maßgabe evangelisch-lutherischer Bekenntnistradition die Wahrnehmung translokal-übergemeindlicher Verantwortung zu den wesentlichen Aufgaben der Kirche: ist doch jede Ortsgemeinde, so wahr sie nicht nur teilweise Kirche, sondern Kirche im vollen Sinne des Begriffs ist, unveräußerlich auf einen ihre lokalen und temporalen Schranken transzendierenden Zusammenhang bezogen und ohne diesen Bezug in ihrem eigenen Wesen ekklesiologisch nicht recht zu begreifen.

Aus diesem Grund hat sich die Reformation der geschichtlichen Notwendigkeit institutionell-amtlicher Wahrnehmungsgestalten übergemeindlicher Episkope keineswegs verschlossen. CA XXVIII anerkennt nicht nur prinzipiell das traditionelle Bischofsamt, sondern erklärt es fernerhin für wünschenswert, die episkopale Ordination unter Wahrung gemeindlicher Mitwirkungsrecht im Regelfall beizubehalten, auch wenn die Möglichkeit presbyteraler Ordinationen notfalls für nicht nur legitim, sondern für geboten erachtet wurde. Hinzuzufügen ist, dass in den Reformationskirchen das Bischofsamt von Anfang an nicht die einzige Wahrnehmungsgestalt übergemeindlicher episkopé darstellte. Während sich in den Kirchen der Wittenberger Reformation synodale Formen der episkopé erst verhältnismäßig spät etablierten, war dies in der reformierten Tradition schon frühzeitig der Fall, so differenziert sich die Gestaltung der Kirchenverfassung in den Denominationen im Einzelnen entwickelte. Für die aktuelle Kirchenverfassungstheorie und -praxis ist die Aufgabe gestellt, die personalen, kollegialen und synodalen Wahrnehmungsformen übergemeindlicher episkopé einer präzisen Verhältnisbestimmung zuzuführen.

Was das genaue Verhältnis von Presbyteramt und Bischofsamt betrifft, so gilt nach CA XXVIII die Maxime, dass deren Unterschied die Einheit des ordinationsgebundenen Amtes nicht auflösen darf. Alle Aufgaben kirchlichen Amtes, welche in der Vollmacht zu öffentlicher Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament enthalten bzw. mitgesetzt sind, sind daher in der differenzierten Einheit von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* Pfarrern und Bischöfen gemein. Die spezifische Differenz beider bestimmt sich ausschließlich vom geringeren oder größeren Umfang geistlicher Aufsicht und nicht von spirituellen Gradunterschieden hierarchischer Weihestufungen her. Zwar schließt dieser Vorbehalt nicht aus, die Ausbildung übergemeindlicher Leitungsämter für ekklesiologisch erforderlich zu erach-

ten; indes wäre es unreformatorisch, das Pfarramt lediglich als Epiphänomen des Bischofsamtes und den Pfarrer als bloßen Bevollmächtigten des Bischofs zu betrachten.

Zum Thema der apostolischen Sukzession ist fernerhin zu bemerken, dass sich reformatorische Ekklesiologie neben der Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche selbstverständlich auch zu deren Apostolizität bekennt. Als Kriterium kirchlicher Apostolizität fungiert dabei die Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre, welche in der Hl. Schrift beurkundet und vom Bekenntnis des Glaubens, wie es in den altkirchlichen Symbolen exemplarischen Ausdruck gefunden hat, bezeugt wird. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, dass von Zeugnis ohne Zeugen aktuell nicht die Rede sein kann. Als apostolisch kann die Zeugenschaft der Zeugen indes nur dann gelten, wenn sie sich im Kontext des kanonisch vorgeschriebenen und im Namen Jesu konzentrierten *verbum externum* bewegt und von der Gewissheit getragen ist, dass sich in, mit und unter dem äußeren Buchstaben des Wortes der Schrift, welche situationsgerecht auszulegen kirchlicher Zeugenschaft aufgetragen ist, der Geist des auferstandenen und zur Rechten Gottes erhobenen Gekreuzigten selbst lebendig zu bezeugen vermag. Neben Mandatstreue ist sonach die Verheißungsgewissheit gegebener Selbstbezeugungsfähigkeit des Bezeugten kennzeichnend für die Apostolizität kirchlicher Zeugenschaft. Das gilt auch und gerade unter amtstheologischen Gesichtspunkten. Daher kann das recht verstanden hilfreiche und schätzenswerte Zeichen der apostolischen Amtssukzession, wie es u. a. in der praktizierten Vorstellung einer ununterbrochenen Kette von Handauflegungen im Zusammenhang von episkopalen bzw. presbyteralen Ordinationsvollzügen zum Ausdruck kommt, unter evangelischen Bedingungen nicht als eine Garantie für die Identität und Kontinuität apostolischer Wahrheit durch die Zeiten hindurch gewertet werden. Eine solche Wertung kommt nicht nur deshalb nicht in Frage, weil die Annahme einer bis zu den apostolischen Ursprüngen zurückreichenden ununterbrochenen Kette bischöflicher Handauflegungen eine historische Fiktion darstellt. Sie ist auch und vor allem deshalb ausgeschlossen, weil prinzipielle theologische Gründe dagegen sprechen, mit einer Amtsperson oder einer Gruppe von Amtspersonen den förmlich autorisierten Anspruch infallibler Wahrheitsgewährleistungskompetenz zu verbinden. Trifft dies zu, dann darf die sog. historische Amtssukzession einschließlich der *successio sedis* weder zu einem Konstituens des Kircheseins der Kirche noch zur Bedingung der Möglichkeit von Kirchengemeinschaft erklärt werden, auch wenn sie zum *bene esse* der Kirche zu rechnen ist.

Hat die Ausdifferenzierung des ordinationsgebundenen Amtes in das des Pfarrers und das des Bischofs nach reformatorischem Urteil als rechtmäßig zu gelten, so kann der Möglichkeit nach auch mit weiteren Gliederungsformen des besonderen Amtes der Kirche gerechnet werden. Das gilt zum einen für das Diakonenamt, selbst wenn der traditionellen Dreigliederung des Amtes der Status einer theologischen Notwendigkeit nicht zuerkannt werden kann und das Diakonat in reformatorischer Tradition häufig nicht im Kontext der Theologie des ordinationsgebundenen Amtes zu stehen kommt. Neben weiteren Möglichkeiten differenzierter Ausgestaltung des kirchlichen Amtes, wie sie in einer kaum zu beschreibenden Komplexität tatsächlich statthat, ohne im Einzelnen in den theologisch-ekklesiologischen Begriff eingeholt worden zu sein, hält sich die reformatorische Tradition zum anderen auch hinsichtlich institutioneller Wahrnehmungsformen universalkirchlichen Einheitsdienstes grundsätzlich offen. Eine andere Frage ist es, ob bzw. inwiefern dieser Dienst unter Bezug auf die in der biblischen Geschichte hervorgehobenen Rolle des Kephas als Petrusdienst zu bestimmen ist, eine wieder andere, ob bzw. inwiefern besagter Petrusdienst mit der Stellung des Bischofs von Rom in Verbindung und mit päpstlichen Vollmachtsansprüchen zum Ausgleich gebracht werden kann. Letzterer Aspekt betrifft vor allem die Lehre vom universalen Jurisdiktionsprimat des Papstes sowie das päpstliche Infallibilitätsdogma des I. Vatikanischen Konzils.

Sind im Zusammenhang der Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes die aus der Perspektive Wittenberger Reformation nötigen Grundsatzerklärungen soweit erfolgt, so kann nun abschließend die Relevanz dieser Thematik für die Herrenmahlsfeier zumindest in Ansätzen erörtert werden. Das geschieht im Folgenden in der Absicht, möglichst genau zu markieren, in welchen Punkten mit Konsens oder doch Konvergenz zu rechnen ist und wo demgegenüber weiterer Bedarf kritischer Diskussion besteht. Um beim gegebenen Einverständnis zu beginnen, so wird sowohl von evangelischer als auch von katholischer Seite ausdrücklich gelehrt, dass die eucharistische Gemeinschaft der Kirche nicht durch die räumlichen und zeitlichen Grenzen einer Gottesdienstgemeinde beschränkt ist, sondern diese in ökumenischer, auf den ganzen Weltkreis hingeordneter Weise transzendiert. Zwar ist die am Tisch des Herrn versammelte Gemeinde Kirche im eigentlichen Sinne des Begriffs, doch ist sie ihrem Wesen nach mit einem universalkirchlichen Bezug unveräußerlich verbunden. Dieses universalkirchlichen Bezugs in seinen räumlichen und zeitlichen Aspekten innerhalb der Abendmahlsfeier zu gedenken, ist nicht nur möglich, sondern durch den einsetzungsgemäßen Sinn des Herrenmahls verbindlich geboten, welches auch in evangelischer Perspektive als sacramentum unitatis zu bezeichnen ist. Dass für die Repräsentanz der im Altarsakrament in zeichenhaft wirksamer Weise vorstelligen Einheit der Kirche dem ordinationsgebundenen Amt eine besondere Bedeutung zukommt, muss dabei unter evangelischen Bedingungen ebenso wenig geleugnet werden wie die dogmatische Möglichkeit und historische Notwendigkeit, die repräsentative Einheitsfunktion des Amtes übergemeindlich und gegebenenfalls universalkirchlich zu institutionalisieren. Dabei ist allerdings eine Reihe von Klärungen erforderlich, die katholischerseits nach meinem Urteil bis heute nicht hinreichend erbracht wurden, was umso erstaunlicher ist, als die entsprechenden Sachbereiche als Basis weitreichender kontroverstheologischer Schlüsse fungieren bis hin zum defectus ordinis und dem korrespondierenden eucharistischen Mangel, der den Reformationskirchen wegen fehlender episkopaler Amtssukzession attestiert wird.

Erheblicher Klärungsbedarf ist erstens in Bezug auf das Verhältnis von Presbyterat und Episkopat gegeben und zwar gerade im Kontext einer sog. eucharistischen Ekklesiologie. Warum, mit Verlaub, soll eigentlich die auf den Bischof konzentrierte Diözese die prototypische Gestalt eucharistischer communio sein? Sind die Diözesen in ihren ja höchst unterschiedlichen räumlichen und sonstigen Formationen tatsächlich ekklesiologische Einheiten erster Ordnung? Liegt es nicht viel näher, die konkret versammelte Eucharistiegemeinde vor Ort als primäre Ordnungseinheit der Ekklesiologie in Betracht zu ziehen? Die Verhältnisbestimmung von Presbyterat und Episkopat gehört in diesen Zusammenhang. Sie stellt eine bis heute nicht abschließend geklärte Materie römisch-katholischer Ekklesiologie dar. Zwar behauptete bereits das Tridentinum unzweifelhaft einen Unterschied zwischen Priester und Bischof in der hierarchischen Ordnung, wobei die episkopale Superiorität namentlich mit der Vollmacht zu firmen und zu weihen in Verbindung gebracht wurde. Doch verzichtete das Konzil bemerkenswerterweise darauf, die Frage nach der Sakramentalität des Episkopats zu entscheiden und den göttlichen Ursprung des bischöflichen Vorrangs zu deklarieren; gesagt wird lediglich, dass die Rangstufung von Priester und Bischof „divina ordinatione" (DH 1776) erfolgt sei. Im II. Vatikanischen Konzil konnte es dann allerdings eine Weile so scheinen, als sei das Presbyterat lediglich ein abgeleiteter und beschränkter Modus des Episkopats. Dass dem nicht so ist, wurde aber bald mit bemerkenswerter Gedankenanstrengung zu zeigen versucht; ich erwähne hier ausdrücklich die 1971 in Wien erschienene, außerordentlich lesenswerte rechtstheologische Untersuchung zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil des früh verstorbenen H. Müller. Man wird also auch unter römisch-kath. Voraussetzungen sagen dürfen und, wie ich meine, sagen müssen: sowenig der ordinierte pastor loci bloßer Repräsentant seines Bischofs ist, sowenig hört die zur eucharistischen Gottesdienstgemeinschaft konkret versammelte Gemeinde dadurch, dass sie unveräußerlich auf eine überörtliche und transregionale Kircheneinheit bezogen und hingeordnet ist, auf, Kirche im ekklesiologischen Vollsinn des Begriffs zu sein.

Ein zweiter Themenbereich eucharistischer Ekklesiologie, in Bezug auf den nachgerade im Binnenbereich römisch-katholischer Theologie erheblicher Klärungsbedarf besteht, betrifft das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, wobei, wie gesagt, vorweg zu bedenken ist, was man unter Ortskirche bzw. unter vergleichbaren Bezeichnungen genau zu verstehen gewillt ist. In einer Auseinandersetzung mit der Kritik, die Josef Kardinal Ratzinger an seiner Bestimmung des Verhältnisses von Universal- und Ortskirche geübt hat, unterstrich unlängst Walter Kardinal Kasper seine Auffassung, dass eine Ortskirche nicht lediglich eine Provinz oder ein Department der Weltkirche sei. Während für Ratzinger die Universalkirche eine den einzelnen Orts- bzw. Teilkirchen ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit darstellt, macht Kasper unter Berufung auf LG 26 geltend, dass die eine Kirche Jesu Christi in und aus Ortskirchen bestehe. Universalkirche und Ortskirche stehen also nicht in einem Verhältnis der Subsumtion von letzterer unter erstere, sondern in einem Verhältnis der Reziprozität und wechselseitigen Selbstexplikation.

Wie die Ortskirche ohne universalkirchlichen Bezug nicht zu denken ist, so ist die Universalkirche im Eigentlichen ihres Geheimnisses in den Ortskirchen, nämlich im eucharistischen Gottesdienst der Gemeinde manifest, ohne deshalb einfachhin Summe oder Produkt von Gemeindezusammenschlüssen zu sein. Kasper spricht von einem perichoretischen Verhältnis wechselseitiger Durchdringung bzw. reziproken Inneseins von Orts- und Universalkirche. Bei aller Klärungsbedürftigkeit im Detail wird evangelische Ekklesiologie dieser Sicht der Dinge, wie ich denke, im Grundsatz zustimmen können. Dabei verdient die innerkatholische Auseinandersetzung evangelischerseits umso mehr Beachtung, als sie mit dem Problem des rechten Zueinanders von Episkopat und päpstlichem Primat aufs Engste verbunden ist. Doch ist dies ein Kapitel für sich, das zwar im Rahmen einer eucharistischen Ekklesiologie nicht unbedacht, im gegebenen Zusammenhang aber deshalb unerörtert bleiben darf, weil ich mich zu diesem Thema bei meinem letzten Besuch in Innsbruck schon ausführlich äußern durfte (vgl. G. Wenz, Das Petrusamt aus lutherischer Sicht, in: S. Hell / L. Lies [Hg.], Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt, Innsbruck / Wien 2000, 67–95.).

Vor 150 Jahren, am 15. September 1858, wurde der Franzose Charles de Foucauld in Straßburg geboren. Zwar kam er aus gläubigem Elternhaus und christlicher Erziehung, verlor aber als Heranwachsender seinen Glauben völlig. Seine aus Neugier und Ehrgeiz unternommene Erkundungsreise in das verbotene Marokko führte in der Begegnung mit dem Glauben seiner Cousine und seiner Tante zu einer tiefgreifenden Wende in seinem Leben, die ihn erst Trappist, dann Priester werden ließ. Er wollte immer Gefährten, entwarf mehrere Regeln für Gemeinschaften, gründete schließlich eine „confrérie", deren Statuten aber in Überarbeitung blieben. Später entstanden durch Dritte Gemeinschaften „Kleiner Brüder" und „Kleiner Schwestern". Am 13. November 2005 wurde Foucauld in Rom seliggesprochen. Zu diesem Anlass erschienen verschiedene Bücher über ihn.

Im folgenden präsentieren wir einige Buchbesprechungen, die vom Foucauld-Kenner Josef Freitag geschrieben wurden. Aus ihnen kann ein umfassenderes, vielstimmiges Bild dieser für das heutige Christentum wichtigen Gestalt und seiner Impulse herausgelesen werden.

Sammelrezension zu Charles de Foucauld

von Josef Freitag

Die neueste deutschsprachige Biographie Charles de Foucaulds mit dem Titel „**Der das Leben suchte**" aus der Feder des langjährigen veranwortlichen Redakteurs der Hefte zum Geistlichen Leben „Mitten in der Welt" in der Spiritualtität Charles de Foucaulds, Jürgen Rintelen, hat ihre Stärke im hohen Informationswert, ihrer dichten Darstellung und ihrer konsequent durchgehaltenen chronologischen Vorgehensweise. Sie ist auf neuestem Stand, hat die Ergebnisse Antoine Chatelards (s. u.) und anderer Autoren verarbeitet, die im Literaturverzeichnis genannt sind. Sie möchte Charles de Foucauld und seine Spiritualität dem interessierten Leser nahe bringen. Sie stellt keine wissenschaftlichen Ansprüche und eignet sich vorzüglich als Einstieg. Sehr leserfreundlich sind die vielen Zwischenüberschriften im Text, die sich auch im Inhaltsverzeichnis in Kleindruck finden und dem Kundigen einen schnellen Überblick ermöglichen. Doch vermögen sie das leider fehlende Namens- und Ortsregister nicht zu ersetzen. Die Orientierung des Lesers für die vielen Wege und zahlreichen Lebensorte Foucaulds erleichtert im Anhang eine Karte von Marokko und Algerien. Das Buch bietet Fakten und Zeugnisse; der Vf. enthält sich spürbar persönlicher Deutung, auch wenn diese nicht immer vermeidbar ist, und stellt die Wertung bzw. Reaktion dem Leser anheim. Der Text weist keinerlei Längen auf, ist manchmal fast lakonisch. Das gilt für den Schlussteil noch stärker als für den Anfang. Die eigene Deutung findet sich im Rückblick (217f) und im Titel: Der das Leben suchte. Typische Beispiele für den Umgang des Vf. mit Sichtweisen anderer finden sich S. 109 und S. 171 (Foucaulds Sicht der Bekehrung der Muslime).

Die Darstellung gliedert sich in drei Teile: Ein belasteter Anfang (13–52; bis zur Bekehrung), Leben neu entdeckt (54–96; Trappist und Nazareth), Leben will sich weiterschenken (99–212; zu den Verlassensten: von der Priesterweihe bis zum Sterben in Tamanrasset), gerahmt von Einführung und Nachgedanken. Die Fülle der Informationen ist nachzulesen, nicht zu referieren. Roter Faden bleibt das tatsächliche Leben Foucaulds.

Leider weist der Text nicht aus, aus welchem Werk einzelne Aussagen übernommen oder woher sie angeregt sind. Auch die Zitate werden nur allgemein (Name, Briefdatum, ...), nicht exakt ausgewiesen. Die Ausnahme, die diese Regel bestätigt, findet sich S. 83. Die seltenen Fußnoten (15 auf 218 S.) dienen knappen Erläuterungen.

Ich weiß zur Zeit kein deutsches Buch, das umfassender, solider und besser über Charles de Foucauld unterrichtet. Es gibt viele Bücher, die bestimmte Aspekte oder Grundzüge vertiefen oder herausstellen. Sie haben ihr spezifisches Recht (vgl. 220f: wichtigste benutzte Literatur). Aber zur Grundinformation wüsste ich nichts Besseres zu empfehlen. Mit diesem Buch kann und sollte man anfangen. Dann kann man kompetent entscheiden, was man vertiefen will.

Wer die gesammelten Studien „**Charles de Foucauld. Der Weg nach Tamanrasset**" über wichtige Etappen und Entwicklungen des Lebens Charles de Foucaulds gelesen hat, liest jede bisherige oder künftige Biographie Foucaulds mit veränderten Augen („Es war aber doch notwendig, den Kitsch einer gewissen Heiligenverehrung wegzuräumen, den Gips abzukratzen, der das Original verbarg, wenn es auch zunächst so aussah, als werde das Kunstwerk beschädigt." [6]). Antoine Chatelard arbeitet anhand der Tatsachen, die er z. T. selbst neu oder erstmals eruiert hat, und vor allem anhand der Briefe Foucaulds, also seines eigenen Zeugnisses. Er unterscheidet dabei sorgfältig die beschriebene Situation von der Einschätzung, die Foucauld von ihr im späteren Rückblick gibt. Dadurch wird Foucaulds Leben sehr plastisch, im Relief seiner Entwicklung wahrnehmbar, zugleich zeigt es sich sehr nüchtern und alltagsnah, sehr konkret.

Chatelards Darstellungen sind frei von einem bestimmten geistig-geistlichen Hintergrund oder Interesse, es schimmern keine vorgegebenen Einstellungen, Maßstäbe oder Ziele durch. In manchen Bemerkungen leuchtet die Alltags- und Lebenserfahrung eines 70jährigen Kleinen Bruders auf.

Im Gegensatz zu Rintelen will Chatelard keine durchgehende, schon gar keine vollständige Biographie vorlegen, studiert vielmehr Wende- und Schlüsselpunkte des Lebens Foucaulds. Daher sollte man das Werk nicht als Erstinformation lesen. Doch nach einer Grundinformation darf man diese Studien auf keinen Fall verpassen. Sie wirken so ernüchternd wie erhellend. Spätere Biographien haben ihre Ergebnisse übernommen. Daher kann man den Gemeinschaften Charles de Foucauld nicht dankbar genug sein, dass sie auf eigene Kosten dieses Werk den deutschsprachigen Lesern in einer vorzüglichen Übersetzung zugänglich gemacht haben.[1]

Behandelt werden I. Der Beginn, II. In Nazaret, III. Neue Sendung, IV. In der Sahara, V. Zum Hoggar, in das Land der Tuareg; der Anhang enthält Foucaulds Brief als Mönch vom 21.2.1892 an seinen agnostischen Forscher-Freund Duveyrier, dem er seine Berufung erklärt.

Ausdrücklich hinweisen möchte ich auf die Darstellung dessen, was „Nazareth" für Foucauld bedeutet, weil hier der Kernpunkt seiner Berufung, von dem er nie abgewichen ist, behandelt und von tatsächlichen und möglichen Missverständnissen gereinigt wird (139f. 169f. 181–183; dazu 25–27); S. 89–97 erläutern das bekannte Schlagwort „frère universelle", Bruder aller werden; wie er sich als Mönch und Missionar, besser: missionarisch, verstanden hat vgl. S. 161–173; 89–97: verborgen, abgeschieden und zugänglich, Kontakt suchend zugleich. Eine seiner typischen Spannungen wegen seiner Nachfolge Jesu.

Leider haben sich im Manuskript viele Fehler erhalten, genannt seien nur einige: S. 20 heißt der Ort **O**uargla nicht Quargla; S. 27 Kartäuser (ohne h); S. 29: 1890 statt 1980; S. 55: Haken statt Hacken, so

[1] Original: Chatelard, Antoine: Charles de Foucauld. Le Chemin vers Tamanrasset. Paris : Karthala 2002. [2]2004. Auch: Ders: La Mort de Charles de Foucauld. Paris : Karthala 2000.

auch später; S.78 heißt der Bischof Livinhac (ohne g). S. 87 bemerkt (statt w); S. 99: 1892; französische Namen werden ohne Akzente wiedergegeben.

Die wörtlichen Zitate aus Briefen und Werken sind kenntlich, aber nur manchmal genau angegeben. Meist begnügt sich der Verfasser mit Namens- und Datumsangabe der Korrespondenz.

Die Landkarte von Algerien ist auf S. 98 gut versteckt. – Leider fehlt ein Namens- und Ortsregister. Das würde die Suche und mögliche Vergleiche (im Bd und mit anderen Darstellungen) außerordentlich erleichtern.

Die relativ kurze und sehr gut zu lesende, informative Biographie „**Charles de Foucauld**" von Jean-François Six unterscheidet sich von anderen und besticht vor allem durch ihre Bilder, die der Darstellung konkrete, historische Anschauung verleihen und auch Originalskizzen wie Briefe und Spracharbeiten Foucaulds wiedergeben. Als Erst- und Grundinformation auf neuestem Stand vorzüglich geeignet. Es handelt sich dabei um eine von J. Rintelen überarbeitete und auf den gegenwärigen Stand gebrachte Fassung des schon 1981 bei Herder erschienen Buches „Charles de Foucauld".

Hilfreich ist vor allem der Anhang mit der doppelseitige Landkarte, die eine Übersicht über die wichtigen Orte in Frankreich, Marokko, Algerien und dem Hl. Land und ihre Lage zueinander und die vielen Reisen Foucaulds ermöglicht; die Übersichtstafel zum Lebensweg Foucaulds mit der Auflistung der deutsch- und französischsprachigen Primär- und (wichtigen) Sekundärliteratur. So bildet der Band eine solide Grundlage für weitere, vertiefte Studien, den man nicht nur lesen, sondern „haben" sollte. Für Unterricht und Vorträge bietet er vorzügliches, direkt verwendbares Material. Leider sind die Zitate aus Briefen und Schriften nicht konkret ausgewiesen, wohl aber kenntlich gemacht.

Die Darstellung folgt chronologisch dem Lebensweg in folgenden Schritten: Verlust (von Eltern und Heimat) – Bruch (mit Glauben, Familie, Militär; Rolle der Erforschung Marokkos) – Finden (der Familie, des Glaubens, des eigenen Weges) – Nazaret (ursprüngliche Entdeckung und buchstäbliches Ankommen) – Bruder (Priesterwerden und Beni Abbès) – Weiter (Tamanrasset) – Leben (innere Grundlinien).

Die Überarbeitung durch Jürgen Rintelen hat dem Text von Jean François Six, dem ausgewiesenen Foucauld-Kenner – deutlich sichtbar im Verhältnis zu seinen vorangegangenen ausführlicheren Werken – sehr gut getan. Nach dem Buch von Chatelard fallen manche Deutungen auf, die keineswegs falsch sein müssen, sogar sehr einleuchten, aber sich bei Foucauld selbst nicht belegt finden (vgl. S. 12 zur Rolle der Emigration; S. 20 Stolz als Grund? Spielen Revanchismus und Nietzsche für die Erkundung Marokkos eine Rolle? S. 26: *Will* er sich einfügen durch Heirat? S. 34: Ging es Foucauld nach seiner Bekehrung noch um Bezwingung? Sehr informativ ist die Darstellung von Foucaulds Verhältnis und Verhalten zur Frage der Sklaverei (62–65), die anderswo häufig verkürzt und daher – je nach Interesse in verschiedener Hinsicht – einseitig erscheint.

Insgesamt: Ein Buch, das man „haben" sollte, wenn man an Foucauld interessiert ist oder andere für ihn interessieren möchte.

Die ebenfalls kurze, sehr flüssige und eindrucksstarke Biographie **Charles de Foucauld. Auf den Spuren Jesu von Nazaret** aus der Feder der Kl. Schwester Annie von Jesus, die sich im Generalat der Kl. Schwestern jahrelang mit Foucauld befasst hat und von der Erfahrung der Kl. Schwestern mit Foucauld profitiert, hat m. E. ihre wesentliche Stärke darin, dass sein ganzes Leben mit seinen eigenen Worten, Eindrücken und Einschätzungen wiedergegeben wird. Charles de Foucauld kommt selbst zu Wort (je in Kursivdruck), als beschriebe er sein Leben. Die Biographin tritt nicht nur gegenüber ihrem „Helden" zurück; er wird auch nicht als „Held" dargestellt, „erzählt" auch nicht einfach sein Leben, sondern kommt in seiner Selbsteinschätzung, mit seinen Stärken und Schwächen, seiner inneren Zielstrebigkeit in allen Wendungen seines Lebens zum Vorschein. Das Buch führt den Leser zu einer wirklichen Begegnung mit Charles de Foucauld mit seinen Erfahrungen, mit seiner Person, die den Leser selbst unwillkürlich einbezieht. Er wird weniger informiert, belehrt, mitgenommen oder „abgeholt" als hineingenommen in diesen Menschen, sein Leben und Streben, Glauben und Lieben, in seine Begegnung mit und Antwort auf Jesus von Nazaret. Da kann man – und braucht man – nichts nachzumachen (obwohl bzw. weil Liebe zum Gleichwerden drängt, wie Foucauld betont), vielmehr lehren Foucaulds Leben, seine eigenen Erfahrungen und Versuche, selber zu fragen, zu suchen, zu antworten – im Endeffekt nicht nur mit Worten, sondern mit dem eigenen Leben.

Es ist weder ein objektives noch ein subjektives Buch, wohl aber eines, das die Wirklichkeit und Wirksamkeit Foucaulds aufschließt und deswegen den Leser Wirklichkeit neu entdecken und neue Wirklichkeit, auch eigene Wirklichkeit, entdecken lässt.

Kl. Sr. Annie gliedert die Lebensweg Foucaulds in:
Jahre der Glaubensferne und Rückkehr zum Glauben (17–39) – Fasziniert von Jesus von Nazaret (41–55) – Von Nazaret nach Beni Abbès (57–83) – Bruder der Menschen in der Wüste (85–109) – Jesus gleichgestaltet bis in den Tod (111–130).

Darin kommen geistliche Grundwirklichkeiten und Grundhaltungen zur Sprache (z. B. Geheimnis der Menschwerdung, Apostolat der Freundschaft, Lebenshingabe aus Liebe).

Beigegeben sind zwei Landkarten (14 u. 83) Lebensdaten 15

Das Buch **Le testament de Charles de Foucauld**[2] ist keine Biographie Charles de Foucaulds, setzt eine solche vielmehr voraus. Hier wird um die Interpretation (der Botschaft) Foucaulds, vor allem um sein „Testament", nämlich seine missionarische Dynamik, sein missionarisches Wollen und seine Verständnis von Mission, um das, was er am Ende seiner Entwicklung gewollt hat, gerungen – und eine entschiedene These vertreten. Für die Realisierung des Foucauldschen „Testamentes" geht es um die Rolle und Stellung der Union bzw. Sodalité (der einzigen von Foucauld gegründeten Gemeinschaft) einerseits und der (später von anderen gegründeten) Kleinen Brüder und Schwestern Jesu (sowie weiterer Gründungen in Foucaulds Spuren) zu Foucaulds Endabsicht andererseits. Wer realisiert das geistliche „Testament" Foucaulds authentisch? Nur Six und die Union – oder auch andere? Der Ton des Buches neigt zum *nur*, ein „Schlusssatz" S. 287 zum *auch*.

Wer sich für Charles de Foucauld interessiert, sollte das Buch nicht verpassen. Es wird ihn so oder so in eine neue Begegnung und Auseinandersetzung mit dem vielstimmigen und zugleich entschiedenen Ruf führen, den Charles de Foucaulds Leben ausstrahlt und den er in seiner Person darstellt. Dieses Buch öffnet den Blick auf Foucauld neu und wesentlich. Sein Kern und seine Stoßrichtung sind zweifellos stimmig. Es geht künftig nicht mehr ohne diese Sicht. Aber man muss Six nicht in allen Deutungen folgen. Denn sie ergeben sich nicht strikt aus den Texten, sondern enthalten auch immer Six selbst (73 spricht Six von einem Handeln als non-agir; das dann folgende Zitat spricht ausdrücklich von „action ... d'autant plus forte" und hebt nicht auf Respekt oder Nichthandeln, sondern auf Vermeiden von Täuschen und Verführen ab; spätere Stellen heben das Aktivsein in eben dem Punkt hervor, der hier als Nichthandeln charakterisiert war. Solche Spannungen ermöglichen dem Leser ein eigenes Sehen und Urteilen. Oder S. 119: Die Spannung humain – religieux steht nicht im Text von Foucauld. S. 240: Kann Foucauld so auf Detailregelungen versessen sein, wenn er selbst das Reglement des Kasernenlebens floh – erst in der Ausbildung häufig, dann angesichts des drohenden Kasernenalltags mit dem Abschied endgültig? Oder hat er bei den Trappisten sich von den Stärken von Reglementierungen überzeugen lassen? S. 241: Kriterium ist nicht der Ort, sondern was er für seine Berufung hält). Manchmal stehen Six' Deutungen auch in Spannung zueinander. Sie sind häufiger Kritik an der Deutung anderer (oder in Absetzung von ihnen formuliert) und profitieren zugleich von ihnen. Er spricht durchgehend von *dem* Testament, das er herausarbeitet, und doch gibt Six zu: „Foucaulds ‚Testament' ist seit seinem Tod und seit fast einem Jahrhundert sehr verschieden aufgenommen worden; jede dieser Aufnahmen ist so originell wie erstaunlich einheitlich. Dieses ‚Testament' gehört allen und jedem persönlich." (287)

Engagiert kann sich Six, der zugleich Verantwortlicher der Union ist, ganz auf seine Sache und Anliegen, das „Testament" Foucaulds, konzentrieren. Denn Maurice Serpette, der Verfasser des Buches *Charles de Foucauld au désert* (Desclée de Brouwer 1997) hat das 2. Kap. beigesteuert: *Charles de Foucauld au Sahara sous contrôle francais*; Pierre Sourisseau, der Archivar für die Unterlagen (des Postulators) des Seligsprechungsprozesses das 5. Kap.: *Charles de Foucauld devant le tourment de la guerre*. Die Schichten (und [z. T. doppelten] Informationen; auch der Einsatz von Fußnoten) der drei sind untereinander nicht abgeglichen, vgl. z. B. die unterschiedliche Einschätzung der Bedeutung des Weltkrieges [Grande Guerre] für Foucauld. Beide Kap. sind wichtig für die Debatte um Foucaulds Haltung und Rolle als französischer Patriot

[2] Eine deutsche Übersetzung soll 2008 im Don Bosco Verlag erscheinen. Sie lag zur Besprechung nicht vor, Übersetzungen einzelner Ausdrücke und Stellen stammen also vom Rezensenten.

bzw. Nationalist und seine Stellung zur Frage des Kolonialismus! Sie schildern Foucauld in den äußeren Vorgegebenheiten seiner Welt, Six das, was Foucauld darin als seine Aufgabe entdeckt und tut, was so sein Testament wird. Dazu schaut Six (und beschränkt sich) auf die letzten 5 Jahre, 1911–1916 in den Kap.n: 1. Charles de Foucauld à Tamanrasset, son Nazareth (1912) (7–28). 3. La Genèse du Testament (53–77). 4. La mise en oeuvre du Testament (1913–1914) (79–120). 6. Une simple confèrie (1915) (143–177). 7. Des Défricheurs (1916, nicht 1926) (179–219). Conclusion: Le Testament (221–292).

Das Buch ist stringent auf seinen Schluss hin geschrieben. Six fasst selbst seine These wie sein Ergebnis auf den letzen 5 Seiten unter der Überschrift *Le coeur du Testament* zusammen, nachdem er als *Conclusion* seine Sicht als Resüme vorgestellt hat (vgl. auch 200f; 73–76). Das eigentliche Testament, der Nachlass, die Botschaft, das reife und endgültige Wollen Foucaulds liegt nach Six in der confrérie, der Bruderschaft von „défricheurs", d.h. einzeln lebenden Erschließern oder Urbarmachern von bisher für Jesus und sein Evangelium nicht zugänglichen Gruppen, Milieus, Orten. Diese confrérie oder union ist die heutige „Sodalität Charles de Foucauld"[3]. Sie lebt das Testament Foucaulds, die missionarische Dynamik vereinzelter Missionare, verbunden untereinander. Zu verstehen gegeben wird, dass die verschiedenen Gemeinschaften der Kleinen Brüder und Schwestern, die sich auf Foucauld berufen, aber erst viel später und nicht von ihm selbst gegründet sind, nicht gemäß seinem letzten Wollen, sondern von vorherigen Entwicklungsstadien Foucaulds inspiriert sind, auch und gerade wenn sie dann nach ihrer Gründung eine ähnliche Entwicklung genommen haben wie Foucauld selbst.[4]

Der confrérie oder union hat Foucauld selbst keine endgültige Gestalt geben können. Die von seinem Bischof anerkannte Gestalt hat Foucauld radikal vereinfacht und darin markant verändert und ein neues Missionsverständnis, eine neue Art von Missionaren, Priestern wie Laien, Männern wie Frauen, beschrieben wie „geschaffen" in der Gestalt, die er selbst vorgelebt hat. Deshalb kommt es nicht nur auf das Ergebnis, sondern den Weg, die Dynamik dahin an. Daher die Kap. 3 (Genese), 4 (Ins Werk Setzen) und 5 (einfache Bruderschaft), schließlich 7 (Erschließer), die die Etappen, d.h. die Umbrüche und Aufbrüche Foucaulds, seine neuen Einsichten und Konsequenzen, schließlich das Leitmotiv, wie Six es sieht, beschreiben. Das Ergebnis ist wirklich nur aus einem Werdegang zu verstehen, nicht in sich – wie fast alles bei Foucauld – und nimmt in diese Dynamik hinein.

Die Etappen sind nicht darzustellen, sondern im Nachlesen nachzuvollziehen. Dabei liefert Six viele wertvolle Informationen, vor allem aus Foucaulds Briefen besonders nach 1908, die (im Deutschen, weil nicht übersetzt) nicht allgemein geläufig sind. Dazu gehören Foucaulds (1911) geschriebenes Testament (222–225) und der überarbeitete der Entwurf der Statuten, den er am 11. Juni 1916 an seinen Bischof und seinen geistlichen Begleiter schickte (206–211).

Informationen zu einzelnen Person werden häufiger erst bei späterer Erwähnung nachgeholt, so dass der unkundige Leser zunächst Einordnungsprobleme hat. Leider fehlt ein Namens- und Sachregister, das hier wesentlich zur Orientierung helfen könnte. Die Darstellung ist nicht strikt chronologisch. Sie springt in den einzelnen Sachpunkten zeitlich vorwärts wie rückwärts, was das Verfolgen der realen Entwicklung manchmal erschwert. Die Zitation der Briefe wünscht man sich wesentlich genauer, nicht nur mit Namen und Datum, sondern mit Veröffentlichungsort. Häufiger muss man erschließen, welcher Brief gemeint ist. Auseinandersetzungen mit anderen Autoren werden nicht immer deutlich angesprochen, manchmal in Fußnoten erwähnt (195–198; deutlich: 276–282!). Warum erfolgt S. 240, bei der Darstellung der prägenden Entscheidung, in den Hoggar aufzubrechen, kein einziger Hinweis auf Chatelards Studie dazu (in dessen Buch: Der Weg nach Tamanrasset)? Warum erfolgt S. 245 nicht nur die Beschreibung, sondern die moderne Verteidigung der Mission der Güte durch Einfügung von Überlegungen von Levinas?

Wichtiger als manche Einzelheiten scheinen mir folgende Fragen:

1. Wollte Foucauld ausdrücklich Einzelmissionare (missionnaires isolés)? Oder war das seine faktische Situation? Und die Einzelexistenz die faktische Situation vieler Mitglieder der Union? Was ist mit den Ehepaaren, die per definitionem nicht allein leben? Den Konventen als Mitgliedern? Wo steht, dass Mitglieder, die in die Kolonien aufbrechen, allein bleiben sollen? Hat Foucauld sich nicht sein Leben lang Gefährten gewünscht – auch und gerade weil ein Zusammenleben mit ihm (wie für ihn) so schwierig war? Hat er Gefährten gesucht und Verbindungen nur in missionarischer Absicht geknüpft? Ist der Einzelkämpfer wirklich sein Ideal – oder das von Six? Wie soll dann Gemeinschaft, die wesentlich zum Christsein gehört, von den Tuareg erlebt werden?

2. Woher dieser Kampf gegen den Begriff Mönch bzw. Eremit, und für Weltpriester? Geht es nur um Ablehnung von Kloster und Klausur oder früher Formen des Lebens der Kleinen Brüder? Oder taucht hier der psychologische „Schatten" des isolierten Missionars auf, der eben eremitisch lebt, ohne Eremit zu sein (sein zu dürfen)? Wo bleibt die für Foucauld so wesentliche kontemplative, betende Existenz? Versteht sie sich von selbst?

3. Warum fallen nur die letzten Jahre ins Gewicht, die späten Äußerungen, wenn der Entwicklungsweg dazugehört, vor allem die entsprechende Einübung und Reifung? Woher bekommen die missionnaires isolés diese Reife? Kann man den Weg überspringen?

4. So sehr der Akzent das Testament aufleuchten lässt – zu Recht – warum ist der Weg Foucaulds hier nicht nur zu Ende, sondern *vollendet*? Kann man eine Dynamik, die abgebrochen wird, für vollendet erklären? Wie wäre sie nach dem Krieg weitergegangen, da der Krieg doch die Situation völlig verändert hat, die Umstände, die Foucauld so glänzend als Führung zu verstehen weiß? Konkret: Die Überarbeitung der Statuten hatte Foucauld begonnen, *nicht vollendet*! Und tatsächlich datiert der (zahlenmäßige) Aufschwung der union in die Zeit nach Massignons Tod (1962) und die Leitung durch Six. Kann Foucaulds Missionswollen anders weitergehen als durch diejenigen, die sie je in ihrer Art aufnehmen und unter neuen Umständen, in anderen Zeiten weiterführen? Deswegen ist Foucauld, weil er inspiriert, nicht zu fixieren und nicht zu monopolisieren – auch von Six nicht. Vgl. nach aller Abgrenzung S. 287.

Six ist unbedingt dafür zu danken, dass er einen neuen Anstoß und neue Hilfe gegeben hat, Foucauld authentischer zu entdecken – und *heute* zu leben. Das geht angesichts des Spannungsreichtums Foucaulds wohl nur in Verschiedenheit, auf viele Weise, nicht nur eine. Gerade in Aufnahme seiner missionarischen Dynamik und Innovation, zu der der Vorrang der Selbstbekehrung und der Vorrang der Liebe Jesu gehört, ergibt sich mehr als *ein* Weg.

Das Buch **La mort de Charles de Foucauld** von Antoine Chatelard dokumentiert die beiden letzten Lebensjahre Foucaulds in ausführlicher Darstellung, u.a. alle Briefe vom Todestag (1. Teil: Vom einen Ufer zum anderen, 19–160 [in Anspielung auf den Umzug Foucaulds auf das andere Ufer des Wadis von Tamanrasset, aber auch des Lebens]) und alle relevanten Unterlagen und Untersuchungen zum Tod Foucaulds samt Diskussion der verschiedenen Versionen von Überfall und Sterben (2. Teil: Von Dokument zu Dokument, 163–279). Als Ergebnis wird festgehalten: Die Senussi wollten nur die Waffen im Bordj. Foucaulds Tod war nicht vorgesehen. Er steht im Kontext des sozio-religiösen Aufstandes gegen die Italiener und Franzosen, die als „Ungläubige" galten. Aufstand wie Tod haben ihren Ort im universalen Ringen des 1. Weltkriegs. Entscheidend ist die Ausrufung des islamischen Djihad durch die Chefs der Senussi, der die Kämpfer des Hl. Krieges bestimmt (283f).

Chatelard schildert auf den Seiten 143–160 in Foucaulds eigenen Zeugnissen dessen Verhältnis zum Tod in verschiedenen Aspekten (u.a. Martyrium). Mit P. Voillard sieht Chatelard Foucaulds Sterben in voller Übereinstimmung mit seinem Leben und als Botschaft der gratuité. Chatelard versucht, das Warum des Todes von Foucauld durch dessen Wie zu klären, und zwar im weiteren Zusammenhang seiner letzten Lebensphase. Der Einblick in die Endphase des Lebens und Denkens Foucaulds hinterlässt einen ganz anderen, menschlich wärmeren Eindruck als die Lektüre von Six: Le testament de Charles de Foucauld. Beide Darstellungen haben ihre Wahrheit, ihre eigene Blickweise und ihre eigenen Interessen. Sie brauchen jeweils die Er-

[3] Vgl. Jean Francois Six: Abenteurer der Liebe Gottes. 80 unveröffentlichte Briefe von Charles de Foucauld an Louis Massignon. Für die deutsche Ausgabe bearbeitet und eingeleitet von Gisbert Greshake. Würzburg : Echter 1998. ISBN 3–429–01974–5. Hier S. 192–219. Den vollständigen Kommentar zu den Briefen enthält nur die frz. Originalausgabe: Jean-Francois Six (Hg.): L'Aventure de l'amour de Dieu. 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon. Paris : Editions du Seuil 1993. 346 S.

[4] Zu den Kleinen Brüdern vgl. neuerdings René Voillaume: Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités. Paris : Éditions Bayard; Centurion. 489 S. ISBN 2–227–43668–9. – Zu den Kleinen Schwestern vgl. Angelika Daikker: Über Grenzen geführt. Leben und Spiritualität der Kleinen Schwester Magdeleine. Ostfildern : Schwabenverlag 1997 247 S. ISBN 3–7966–0962–7. Dies.: Kontemplativ mitten in der Welt. Die Kleinen Schwestern Jesu. Frauen im Spannungsfeld von Mystik und Politik. Freiburg : Herder 1992, ^{2}1993 (mit Literatur!) 318 S. ISBN 3–451–22484–4. Texte (vor allem Briefe und Tagebuchaufzeichnungen) von Petite Soeur Magdeleine: Du Sahara au Monde entier. Les Petites Soeurs de Jésus sur les traces du Frère Charles de Jésus [1936–1950]. Paris : Nouvelle Cité 1982. Dies. : D'un bout du monde à l'autre [1950–1956]. Paris : Nouvelle Cité 1983.

gänzung durch die andere. Ein Meisterstück ist die Lebensskizze und Skizzierung Foucaulds auf zwei Seiten (11f).

Der Grundriss des Bordj, die Karten von Nordafrika, der Region des Hoggar und der Umgebung wie des Ortsplanes von Tamanrasset, die Photos, die Bibliographie und das Personen- und Ortsregister machen das Werk zu einem vorzüglichen Dokumentationsband.

Es gibt schon andere Anthologien von Charles de Foucauld als **Charles de Foucalud. Hingabe und Nachfolge**, ältere und umfangreichere. Zum Lesen ermutigend, knapp in der Auswahl, bestimmt von eigener Erfahrung, nimmt dieser Bd viele Texte aus Foucaulds Briefen auf, entspricht der neueren Foucauld-Forschung und lässt in der eigenen, persönlichen Übersetzung viele Texte überraschend zum Klingen kommen. Die Einzelstücke sind angenehm kurz, enthalten je einen tragenden Gedanken und fügen sich in ihrer Abfolge gut in die anfangs knapp skizzierte Orientierung der Spiritualität Foucaulds. Sie eröffnen seine Schule der Liebe, der menschlichen und glaubenden Nähe zu Jesus und seinem (wie unserem) Vater und der daraus folgenden Güte zu den Menschen, die niemals harmlos wirkt. Für Kenner wie Anfänger zu empfehlen, nicht nur zum Verschenken geeignet.

Keines der besprochenen Bücher macht ein anderes überflüssig. Sie ergänzen sich gegenseitig und lassen den Wunsch wach werden, Foucauld im Original kennen zu lernen: in seinen Texten, besonders seinen Briefen, in seinem Leben (das mehr spricht als alle seine Texte), in seiner Person, in seinem Fasziniertsein von Jesus, das er ohne Worte nur umso intensiver ausstrahlt. Ohne Jesus sind Foucauld und seine Dynamik, Kraft, Attraktivität, sein Friede und seine Widersprüchlichkeit nicht zu begreifen. In seinem Verhältnis zu Jesus, wenn man sich darauf einlässt, leuchtet einem fast alles ein – und dann auch auf.

Rintelen, Jürgen: **Der das Leben suchte.** Die vielen Schritte des Charles de Foucauld. – Würzburg: Echter 2005. 223 S. € 14.80 ISBN3–429–02673–3

Chatelard, Antoine: **Charles de Foucauld. Der Weg nach Tamanrasset.** – Aus dem Französischen übersetzt von der Kleinen Schwester Maria Walburg von Jesus. Hg. von den Gemeinschaften Charles de Foucauld. 2005. 192 S. Eigenverlag Gemeinschaften Charles de Foucauld 2006. € 5,00. Zu beziehen über das Sekretariat der Gemeinschaften Charles de Foucauld: Orbanstr. 3, D-85051 Ingolstadt. Tel: 0841/47675, Fax: 0841/9937565. E-Mail: kimoto@freenet.de

Six, Jean-Francois: **Charles de Foucauld**. Der kleine Bruder Jesu. Hg. von Jürgen Rintelen. Freiburg: Herder 2005. 119 S. € 14,90 ISBN 3–451–28833–8

Annie de Jésus : Charles de Foucauld. Auf den Spuren Jesu von Nazaret. Verlag Neue Stadt 2004. 140 S. € 14,90 ISBN 3–87996–610–9

Six, Jean-Francois; **Serpette,** Maurice; **Sourisseau,** Pierre: **Le testament de Charles de Foucauld.** – 2005. 295 S. Librairie Arthème Fayard. € 18 ISBN 9–78221362–282–8.

Chatelard, Antoine: **La mort de Charles de Foucauld**. 2000, 2e édition revue et corrigée 2001. 346 S. Paris : Karthala € 26 ISBN 2–84586–120–6.

Charles de Foucauld. Hingabe und Nachfolge. Geistliches Lesebuch. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von der Kleinen Schwester Maria Walburg von Jesus. 2005. 126 S. München; Zürich; Wien : Verlag Neue Stadt. € 12,90 ISBN 3–87996–653–2.

Außerdem:

Charles de Foucauld. Hingabe und Nachfolge. Geistliches Lesebuch. Ausgewählt, übersetzt und hg. von der Kl. Sr. Maria Walburg von Jesus. München, Wien, Zürich: Verlag Neue Stadt 2005. ISBN 3–87996–653–2 126 S. Preis: 12,90 €

Asi, Emmanuel: Das menschliche Antlitz Gottes in Nazaret. Eine Nazaret-Spiritualität. Hg. von den Gemeinschaften Charles de Foucauld im Eigenverlag. Kempen, 1999. Preis: 5,00 €

Waach, Hildegard: Charles de Foucauld. Einsiedler mit offener Tür. Steyl: Steyler Verlagsbuchhandlung. 2., veränd. Aufl. 1998. ISBN 3–8050–0208–4

Ali Merad: Charles de Foucauld en regard de l'Islam. Ed. du Chalet 1975

Louis Kergoat: Charles de Foucauld et l'Islam. – Paris 1988.

Lettres au Marabout. Messages touaregs au Père de Foucauld. Éditées par Lionel Galand. Paris : Belin 1999. ISBN : 2–7011–2102–7. 256 S.

Albin Michel (Hg.): Charles de Foucauld. *Chants touaregs*. Introduction par Dominique Casajus. 1997.

Maurice Serpette : Foucauld au désert. Préface de Théodore Monod . Postface de Jean-Francois Six. Paris : Desclée de Brouwer 1997. ISBN 2–220–03902–1.

Hugues Didier: Petite Vie de Charles de Foucauld. Paris, Desclée de Brouwer 1993, 2e édition revue et augmentée 1996. 156 S. ISBN 2–220–03440–2.

Jean-Jacques Antier: Charles de Foucauld. Paris : Librairie Académique Perrin 1997.

Marguerite Castillon du Perron : Charles de Foucauld. Paris : Grasset 1982. 521 S. ISBN 2–246–27361–7.

Josef Amstutz: Missionarische Präsenz – Charles de Foucauld in der Sahara. CH 6405 Immensee : Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schriftenreihe, 35), 1997. ISBN 3–85824–079–6. Vorher in NZM 50 (1994) 1–32. 81–127; 53 (1997) 1–59. 163–197.

René Bazin: Der Wüstenheilige. Leben des Marokko-Forschers und Sahara-Eremiten Karl von Foucauld. Luzern und Leipzig : Verlag Räber & Cie (nach 1929). Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Frau M. A. Attenberger. Ursprünglich: René Bazin: Charles de Foucauld explorateur du Maroc, ermite du Sahara. Paris : Plon 1921. Réédité 1958 avec une étude de l'élaboration de la biographie par J. F. Six (P. III–XVI et une postface pp. 415–427). Neuausgabe (der Erstausgabe) 2003, Editions Nouvelle Cité, mit einem Vorwort von Kardinal Paul Poupard.

Boulanger, Mgr Jean-Claude: Le chemin de Nazareth. Une spiritualité au quotidien. Paris : Desclée de Brouwer 2002. 372 S. ISBN 2–220–05064–5.

Charles de Foucauld. L'eloquenza di una vita secondo l'evangelo. Atti del Convegno internazionale di studi promosso dalla Conferenza episcopale dell' Africa Settentrionale, dalla Fraternità generale delle Piccole Sorelle di Gesù e dal Monastero di Bose. Bose, 24–26 maggio 2002. A Cura di Riccardo Larini, monaco di Bose. Edizioni Qiqajon, Communità di Bose. Magnano 2003. ISBN 88–8227–134–X 182 S.

Vgl. www.charlesdefoucauld.org

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Lück, Wolfgang: **Die Zukunft der Kirche.** Evangelische Gemeinden im 21. Jahrhundert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. II, 202 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–534–19348–6

a) Ein Buch zur evangelischen Gemeindesituation

Aus evangelischer Sicht über das Spannungsverhältnis zwischen Gemeinde und Kirche zu schreiben, ist sicher auch vor dem Hintergrund der Arbeit der Perspektivkommission 2030 der EKD nicht einfach. Die Umbrüche in der Sozialgestalt der Kirche sind in beiden Großkirchen unübersehbar. Manchmal scheint es, dass sogar bei unterschiedlichen ekklesiologischen Konzepten die Ergebnisse doch sehr ähnlich bleiben. Seit etlichen Jahren versucht z. B. das „Netzwerk Gemeinde und funktionale Dienste" neue Perspektiven für die Gestaltung des kirchlichen Lebens zu erarbeiten. Aber eine echte Klärung ist noch nicht hergestellt.

Die Lektüre des Buchs von Wolfgang Lück erlaubt zumindest den katholischen Leserinnen und Lesern einen Blick auf die spannungsreichen Differenzen v. a. im Bereich der Ekklesiologie. Die Erwartung des Untertitels, einige Beispiele kennen zu lernen, wird von diesem Buch jedoch nicht erfüllt.

„Die Kirche in der Krise", mit dieser Ausgangsperspektive beleuchtet L. die verschiedenen Schrumpfungsprozesse, den gesellschaftlichen Wandel und v. a. das, was er die „Religiöse Evolution" nennt.

Ein Blick in die Statistik lässt erkennen, dass der Anteil der Kirchgänger unter den Kirchenmitgliedern gleich bleibt, jedoch von einer deutlichen Schrumpfung der Mitgliedszahlen und des Anteils der evangelischen Christen am Gesamt der Bevölkerung unseres Landes gesprochen werden muss: „Es gibt kein Wachstum mehr, Rückbau ist angesagt" (9). Aus der geringeren Mitgliederzahl und den wirtschaftlichen Verhältnissen des Landes folgen zudem finanzielle Einbrüche.

Den gesellschaftlichen Wandel beschreibt L. mit den Begriffen Individualisierung und Pluralisierung. Er referiert den Vertrauensverlust der Institution Kirche (12). Dabei greift er – ohne Quellenangabe – offenbar auf die Auswertungen der seit einiger Zeit durchgeführten Internetbefragungen „Perspektive Deutschland" zurück.

Parallel dazu geschieht etwas, was er als „Religiöse Evolution" markiert: „Die Menschen nehmen für sich in Anspruch, bei der Wahrheitsfrage mitreden zu können" (12). Von „Wahrheit" sei heute nur noch unter dem Modus der Suche zu reden.

All das führt L. dazu, einem Verständnis von Kirche als „Mitgliederorganisation" das Wort zu reden. Der „Blick für die Mitglieder und die Einzelnen" (14) solle geschärft werden. Evangelische Kirche müsse entschlossen eine „Kirche der Mitglieder und der Einzelnen" werden (15), so die These, die zumindest interkonfessionell etliche

ekklesiologisch verankerte Fragen aufwirft. L. weist im Abschluss seines Buches darauf hin, dass er angeregt wurde von den Publikationen des katholischen Kirchensoziologen Michael N. Ebertz (187). Auch Ebertz setzt ja in seinem Ansatz lebensraumorientierter Seelsorge eine neue Verhältnisbestimmung von ortsgemeindlicher und übergemeindlicher Seelsorge voraus. So versucht er im katholischen Diskurs eine Neubestimmung von Gemeinde und Kirche zu fördern.

In sieben Hauptkapiteln bewegt sich L. voran:

Im *ersten* Kap. geht er – historisch wie theologisch begründet – auf das „Kirchenproblem des Protestantismus" ein. Der evangelischen Kirche ist anzumerken, dass – mit Gerald Kretzschmar – die „distanzierte Kirchlichkeit einen Normalfall protestantischer Frömmigkeit darstellt" (17). „Für die Mitglieder persönlich bedeutsam ist eher Religion als Kirche." (34) So eröffnet er das *zweite* Kap. über die Öffnung der Kirche für Religion. Er beschreibt eine, wenn nicht die Hauptaufgabe der Kirche damit, „für die Religion der Kirche" da zu sein. Letztlich bleibt der Religionsbegriff jedoch unbestimmt.

Nach diesen Elementen einer Grundtheorie der Kirche geht er auf einzelne Perspektiven ein, die in ihrer Konkretion in vielerlei Weise auch interkonfessionelle Relevanz haben. Zunächst betrachtet er die Bedeutung „‚Heiliger' Orte und Räume" (*drittes* Kap.). Hier konstatiert und fördert er eine protestantische Neuentwicklung. Das Gebäude sei mehr als ein Versammlungsort, es sei Mahnung, „Zeichen für Verantwortung, die die Gesellschaft schuldig ist." Projekte wie Kirchenasyl, aber auch kirchenpädagogische Konzepte und die Tendenzen evangelische Kirchen zu offenen Räumen zu machen stünden dafür. Ähnlich reflektiert er über die Bedeutung der Pastoren (*viertes* Kap.). Mit Jan Hermelink hält er fest: „Es sind die Pfarrerinnen und Pfarrer, die die Wahrnehmung der Institution von Anfang an prägen." (79) Das Pfarrerprofil und die dazu gehörigen Leitbilder müssen bearbeitet werden. Gleichzeitig braucht es jedoch neu zu entwickelnden Ansätze der Berufsförderung und Personalentwicklung. Allerdings – so scheint es – gerät seiner Meinung nach in der Aufgabe der Pfarrer für die Mitgliederkirche zu sorgen die Reflexion auf das Priestertum aller Gläubigen etwas aus dem Blick: „Im Grunde ist es bei den Pfarrerinnen und Pfarrern als Personen durchaus ähnlich wie bei den Kirchgebäuden. Sie sind auch außerhalb des kirchlichen Christentums und abgesehen von den jeweiligen biografischen Gelegenheiten von Interesse. Sie sind Bestandteil der kulturellen Tradition. Sie können wie Kirchgebäude den einzelnen zur Erbauung dienen. Auch hier gilt, dass eine an den Mitgliedern interessierte und orientierte Kirche Theologen und Theologinnen auch in dieser Funktion nicht verstecken, sondern zugänglich machen sollte." (103 f.)

Im *fünften* Kap. bearbeitet der Autor den „Protestantismus als Bildungsreligion". Dieses Feld kann jedoch fast paradigmatisch den Blick in die nicht gemeindlich sondern kategorial beschriebene Kirchenorganisation öffnen. Systemisch betrachtet wird damit die eng beschriebene Gemeindeorientierung überschritten. L. verdeutlicht, an wie vielen Orten die protestantische Kirche ihrer Bildungsarbeit gerecht wird, obgleich sie im Bewusstsein und der Organisationsform der letzten Jahrzehnte eher in den Hintergrund gedrängt worden sei. Es lasse sich feststellen, dass Bildung neu entdeckt werde.

Nach diesen inhaltlich orientierten Entfaltungen fragt L. im *sechsten* Kap. nach den dazu nötigen Organisationsstrukturen des Protestantismus. Die Erträge dieses Kap.s, das auch auf die Fachberatung der Organisationsentwicklung hinweist, sind schließlich allgemein und zugleich meines Erachtens von fast allen kirchlich Verantwortlichen akzeptierbar: „Die kommende Kirche braucht die Differenzierung. Sie braucht den Ort und die Region. Sie soll Geborgenheit und Offenheit geben können. Zusätzliche Leistung wird man nicht einbringen können. Vielmehr muss das vorhandene Angebot auf diese Leistung hin überprüft werden. Dabei wird man sich auf Reduktionen einstellen müssen. Insgesamt wird man wohl zu größeren Einheiten finden müssen." (157)

So kommt L. zu seinem Thesen orientierten Schluss (ab S. 180) und beschreibt „Kirche nach der Volkskirche" im *siebten* Kap. als „Gemeinschaftswerk Kirche".

Hier entfaltet L. seine drei Hauptanliegen: Er will dazu beitragen, dass die religiöse Grundversorgung organisiert wird („Ihnen [den Mitgliedern RH] ist wichtig, dass die entsprechenden Leistungen erbracht werden" 163), dass die Selbstorganisation der Christinnen und Christen unterstützt wird („Das Wort Kirche mag benutzt werden, doch die Sache Kirche als eine den einzelnen und den Gemeinden glaubensmäßig vorgeordnete oder übergeordnete Größe, wie sie der Katholizismus kennt, ist wohl eher etwas, was der Tradition des Protestantismus widerspricht." 170) und dass schließlich die typisch evangelische Perspektive eingebracht werden kann. „Die Mitgliederkirche lebt von dem Gespräch zwischen Person und Institution, vom Aushandeln dessen, was gelten soll, selbstverständlich auch von der gemeinsamen Bereitschaft, sich von der biblischen, jüdisch-christlichen Tradition leiten und immer neu in Frage stellen zu lassen." (186)

Er schließt – literarisch bei Martin Luther King jr. (28. August 1963) verankert – mit „Ich habe einen Traum". Allerdings habe ich mir Träume anders vorgestellt. Jedenfalls endet der Traum mit dem einfachen „Bekenntnis für die Zukunft der Kirche, die sich die Protestanten mit 21. Jahrhundert gestalten werden und sollten." (190)

b) Ort im Dialog der Wissenschaften

Die Zusammenschau L.s dokumentiert, dass er weitest gehend die evangelische Praktische Theologie rezipiert. Er bezieht sich in seiner Entfaltung ausführlich auf die aktuellen Publikationen der evangelischen Theologie und knüpft v. a. am Göttinger Praktischen Theologen Jan Hermelink an. Auch die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD werden in die Fragestellungen einbezogen, ebenso wie die Zukunftsprojekte v. a. der EKHN, aus der L. stammt, und der Evangelischen Kirche in Westfalen. Insoweit reflektiert er den Stand der Evangelischen Theologie, manchmal wünschte sich der Leser etwas mehr eigene Positionierung.

c) Desiderate

Es ist spannend, dass L. mit Michael N. Ebertz wichtige Anregungen aus katholischer Sicht aufgreift. Im weiteren Verlauf lässt er jedoch die aktuelle und in vielen Bereichen ähnliche Diskussion der katholischen Bistümer weithin außer Blick. Bei aller ekklesiologischen Differenz, die in den Reflexionen L.s kaum deutlicher werden könnte, kann m. E. ein großer Gewinn durch die unterschiedlichen konfessionstypischen Projekte gezogen werden, wenn z. B. über die Bildungsarbeit reflektiert wird. Nicht zuletzt wäre zu fragen, ob auf der Ebene der Praxis vielleicht sogar Parallelitäten entstehen, die die ekklesiologischen Differenzen zu überwinden helfen.

Insgesamt wird in der Monographie nicht ganz der wissenschaftstheoretische Weg deutlich, den L. beschreitet. Zirkulär geht er von systematischen Fragestellungen aus, um dann in praktischen und auch handlungsorientierten Fragen detaillierter hinzuschauen bevor er wieder systematisch endet. Wichtig wäre, dass er deutlicher als bislang seine eigenen Thesen und sein leitendes Interesse ausführen würde. Gewisse didaktische Untergliederungen der einzelnen Kap. wären ebenso hilfreich.

Dass gerade auf den letzten Seiten die Konzentration der Korrektoren nachgelassen hat (167, 177) ist bei einem sonst sehr gut präsentierten Buch schade.

Fulda Richard Hartmann

Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Rotraud Wielandt / Reinhard Zintl. – Würzburg: Ergon-Verlag 2006. 168 S. (Judentum-Christentum-Islam. Bamberger Interreligiöse Studien, 3), kt € 28,00 ISBN: 3–89913–531–8

Niemand kann übersehen, dass manche der Konflikte in den gegenwärtigen Gesellschaften auch eine religiöse Komponente haben. Typische Reaktionsweisen darauf sind: die bloße Kenntnisnahme der Tagesereignisse und gewaltsamen Konflikte, verbunden mit Gefühlen der Wehrlosigkeit und Furcht; die Ablehnung der fremden, religiös akzentuierten Ausdrucksformen als mit der eigenen kulturellen Tradition unvereinbar; oder eben der auf ein Miteinander zielende Versuch des Gesprächs mit der ‚anderen' Seite. Dieses Gespräch hat aber nur dann eine Erfolgschance, wenn es sich nicht selbst überfordert, indem es sich von vornherein darauf verpflichtet, nur die Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen herauszufinden. Vielmehr muss zunächst die religiöse Situation wahrgenommen, die eigenen Positionen gekannt, die Sicht der jeweils anderen „Partei" von dem, was als Konflikt schaffend angesehen wird, zur Kenntnis genommen und um die verfassungsrechtlichen und religionspolitischen Rahmenbedingungen gewusst werden, unter denen Spielräume erschlossen werden können, ohne die Errungenschaften einer jahrhundertelangen und z. T. schmerzlichen Rechtsentwicklung einfach wieder zur Disposition zu stellen. Günstige Gelegenheiten zu solchen gründlichen Gesprächen bieten weniger punktuelle feierliche Begegnungen hochrangiger Repräsentanten als akademische Institutionen und Netzwerke, in denen derartige Bemühungen vom Erwartungsdruck allzu rascher plakativer Erfolgserlebnisse freigehalten werden können.

Resultate zweier derartiger akademischer Veranstaltungen im Jahre 2004 bietet der vorliegende Bd. Die eine dieser Veranstaltungen fand als Symposium im Rahmen eines Graduiertenkollegs statt, die andere als Tagung des Zentrums für interreligiöse Forschung an der Univ. Bamberg. Die Verschiedenheit der Anlässe und dementsprechend auch der Fragestellungen ist im Dokumentationsband erhalten geblieben, auch wenn die Hg. ihr Möglichstes getan haben, um die beiden Rahmenthemen „Religiöse Pluralität im Staat" und „Staatsbürgerschaft und Religiosität" miteinander zu verbinden. Trotz der Heterogenität ist aber ein gehaltvolles und für das gegenwärtige interreligiöse Verständnis wichtiges Buch entstanden, das v. a. durch die Qualität seiner Beiträge überzeugt.

Bereits der einleitende Beitrag von *Marianne Heimbach-Steins* bietet mehr als nur eine zusammenfassende Vorschau auf die nachfolgenden Beiträge und deren inneren Zusammenhang. Vielmehr wird in ihm als das eigentliche Thema, um das es im religiös-politischen Konfliktfeld in den modernen Gesellschaften Europas geht, die Spannung zwischen religiöser Identität und gemein-

sam genutzter, aber auch zu respektierender Religionsfreiheit herausgearbeitet. Mit Rekurs auf jüngere Thesen von Jürgen Habermas charakterisiert die Verfasserin das aktuelle gesellschaftliche Bewusstsein als „postsäkular".

Im Vergleich zu diesen anspruchsvollen Grundlagenüberlegungen erweist sich der Beitrag von *Wolfgang Thierse*, damals Bundestagspräsident, als eine politische Rede für ein größeres Publikum, was lohnenswerte Akzentuierungen aber keineswegs ausschließt. Eine solche besteht z. B. in dem Hinweis auf die Notwendigkeit, dass echte Toleranz den Respekt vor anderen Religionen und das Einstehen für die eigenen Überzeugungen und Grundwerte benötigt. Ein anderer lohnenswerter Hinweis ist der, dass Religion wie Kunst, Presse und andere Ideen zur gesellschaftlichen Selbstbestimmung auch nicht auf die Privatsphäre beschnitten werden dürfen, sondern in die Öffentlichkeit gehören.

Der Bochumer Staats- und Verwaltungsrechtler *Stefan Huster* prüft in seinem Beitrag, wie weit das Regelsystem Recht geeignet ist, gesellschaftliche Konflikte, die religiös-weltanschauliche Gründe haben, zu „bewältigen". Anhand der drei Gegenüberstellungen (oder sagen wir vielleicht deutlicher: kritischen Unterscheidungen zwischen) „Begründungsneutralität vs. Wirkungsneutralität", „Integration vs. Trennung" und „Anerkennung vs. Toleranz" warnt er vor der Erwartung, das Verfassungsrecht und die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts könnten „eine tatsächliche Gleichheit in dem Sinne [...] gewährleisten, dass den religiös-weltanschaulichen Gruppen und ihren Mitgliedern jede Anpassungsleistung an das allgemeine staatliche Recht und die gesellschaftliche Umwelt erspart wird" (54).

Zu einem reflektierteren Gebrauch des Säkularitäts-Begriffes und zur Skepsis gegenüber einem allzu formal-symmetrischen und exzessiven Verständnis von staatlicher Neutralität raten auch die Überlegungen des Philosophen *Heiner Bielefeldt* vom Deutschen Institut für Menschenrechte, dessen Beitrag dadurch besonderes Gewicht hat, dass er auch die facettenreiche innerislamische Diskussion über den säkularen Rechtsstaat einbezieht.

Dasselbe Thema „Religiöse Minderheiten im weltanschaulich neutralen Staat" aus der Sicht eines betroffenen Muslim behandelt der kurze Beitrag des Islamlehrers *Duran Terzi*. Er plädiert für ein System der konstruktiven Zusammenarbeit von Staat und Religion und spricht sich damit zugleich gegen die laizistische und die byzantinische Konstellation aus, welch letztere man (s. Türkei) vielleicht mit dem Staatskirchentum im Europa des 19. Jahrhunderts parallelisieren könnte. Auch wenn manche Ausführung apologetisch wirken mag, benennt er offen die Schwierigkeiten und Differenzen, die gemeinhin zwischen modernen demokratischen Gesellschaften und dem Islam gesehen werden. Er sieht die Ängste, Vereinfachungen und verfestigten Vorurteile, die auf beiden Seiten bestehen, durchaus. Auch wenn man Zweifel haben kann, ob seine Aufforderung zu großem Optimismus und zur Bereitschaft zum Dialog ausreichen können, um solche Hindernisse nachhaltig außer Kraft zu setzen, zeigen Darstellungen wie die von Terzi, dass es sich lohnt seitens Verantwortlicher, denen an der Wahrung freiheitlicher Gesellschaften liegt, auf muslimische Partner zu setzen, die sich um eine Fortentwicklung des Islam im Kontext der Moderne bemühen.

Ebenfalls eine Binnensicht, aber dieses Mal speziell des schiitischen Islam in Persien, liefert der junge Bamberger Iranist *Reza Hajatpour*. Auch sein Beitrag enthält Überraschendes, etwa dies, dass es im heutigen Iran eine relativ offene Debatte über die Existenzberechtigung und Geltung anderer religiöser Wertvorstellungen gebe. Der Autor setzt sich nachdrücklich für die Wahrnehmung und Wertschätzung der vielen Religionen und für den Dialog unter ihnen ein.

Würden die weiteren vier Beiträge nicht als eigener zweiter Teil des Buches von den bisher vorgestellten Beiträgen abgesetzt, wäre jetzt vielleicht am besten der Beitrag des Doktoranden *Cevat Kara* über die moralische und staatsbürgerliche Erziehung in den Schulen des Osmanischen Reichs vor dem 1. Weltkrieg platziert worden. Das Material, das der Autor hierfür zusammengetragen hat, dürfte einmalig sein und ist zudem wegen seiner massiven Parallelen und Interdependenzen mit Bemühungen im Erziehungswesen des laizistischen Frankreich höchst aufschlussreich. Wenn man so will, erinnert die hier geschilderte Diskussion in erstaunlicher Weise an viele Fragen, über die in manchen deutschen Bundesländern noch vor kurzem wegen der Einführung eines verpflichtenden staatlichen Werteunterrichts gestritten wurde.

Die Hg. haben sich jedoch, der Absicht folgend, die Architektur des Symposions „Homo politicus – Der Mensch als Staatsbürger" nicht aufzubrechen, für einen anderen Weg entschieden und dem Beitrag von Kara zwei grundsätzliche Beiträge, die mit dem interreligiösen Konfliktfeld allenfalls in einem weiten Sinn zu tun haben, vorangestellt.

Der erste von ihnen stammt aus der Feder der Hannah-Arendt-Spezialistin *Christa Schnabl* von der Universität Wien und widmet sich der bekannten Formel vom „Recht, Rechte zu haben", mit der Arendt kurz nach dem 2. Weltkrieg die Staatenlosigkeit der überlebenden Juden als Fortführung einer Strategie – nämlich die systematische Herstellung von Staatenlosigkeit – angeprangert hat, die die Politik der Konzentrationslager und der Ausrottung überhaupt erst ermöglicht hatte; konsequenterweise hatte Arendt den Anspruch auf die Zugehörigkeit zu einer politisch organisierten Gemeinschaft als das fundamentalste Menschenrecht angemahnt.

Der zweite Grundsatzbeitrag – es ist zugleich der umfangreichste des Bdes – stammt von dem lange Jahre im niederländischen Tilburg lehrenden Moraltheologen *Karl-Wilhelm Merks*. Darin erörtert der Autor nach begrifflichen Klärungen und einem historisch-typologischen Rückblick auf das Verhältnis des Bürgers qua Christ zum Staat die Frage, was christliche Staatsbürgerschaft heute im säkularisierten Staat bedeuten kann. „Säkularität ist hierbei wesentlich verstanden als eine These zur Legimitationsgrundlage von Entscheidungen [...]. Damit einher geht ein Verständnis von Kompetenzzuweisung, die sich aus der funktionalen Aufgabenstellung ergibt." (129) Es verbiete sich infolgedessen eine Rolle von Religion, in der sie (eigentlich müsste man hier im Plural formulieren!) alte Privilegien wiederzugewinnen trachtet. „Christen als Staatsbürger engagieren sich für Menschlichkeit, für das Humanum, hierin können sie, *als Gläubige*, ihre ethische und politische Identität finden; alternativ sind Christen nicht [...] gegenüber einer‚nur' humanitären Ethik, sondern gegenüber politischem Pragmatismus und Opportunismus." (133)

Zum Schluss des Bdes wird das von Marianne Heimbach-Steins zu Anfang angeschlagene Thema ‚Identität und Findung eines guten Verhältnisses zwischen einer Mehrzahl von religiösen Lebensformen' noch einmal von einer Moraltheologin, *Regina Ammicht Quinn*, aufgegriffen, allerdings gleichsam spiegelverkehrt, was meint: aus der Sicht und vom Standpunkt des Christentums und seiner kulturformenden Deutung und Prägung aus, die an Raum und Zeit als den Grundkoordinaten menschlicher Erfahrung exemplifiziert wird. Kritisiert wird die Neigung zu einer defensiven Identität, die in der Konfrontation mit den Umbrüchen häufig zum Zuge komme. Die Verfasserin plädiert stattdessen für eine – sowohl in Richtung anderer Religionen als auch in Richtung Säkularität offene – „dialogfähige" geistige und geistliche Identität.

München Konrad Hilpert

Handbuch der Bildtheologie. Bd. 1: Bild-Konflikte. Handbuch der Bildtheologie in vier Bänden, hg. v. Reinhard Hoeps. – Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2007. 419 S., geb. € 44,90 ISBN: 978–3–506–75736–4

Der Einleitung und dem Titel „Bild-Konflikte" zufolge geht der vorliegende Bd „den sehr unterschiedlich gelagerten, aber durch die Geschichte immer wieder aufbrechenden, von religiösen Motivationen oder Implikationen gezeichneten Konflikten um das Bild nach" (14). Erwarten würde man demnach eine Geschichte des Bilderstreits vom biblischen Bilderverbot bis zu den in der Gegenwart vollzogenen „Reinigungen" katholischer Kirchen von geschmacklich fragwürdigen, zumeist als religiösem Kitsch bezeichneten Werken. Diese Erwartung wird insofern erfüllt, als von den 17 Beiträgen des Bdes insgesamt sieben in der Tat von Konflikten handeln: solchen des biblischen Israel (H. Niehr), des frühen Christentums (A. Stock), der Byzantiner (G. Lange), des Mittelalters (J. Wirth) und der Reformation (Th. Lentes); dann verändert sich die Streitkultur und mutiert zum innerkirchlichen Konfliktfeld im 20. Jh. (A. Stock) und zur Debatte über die Verwendung verfremdeter sakraler Motive in der profanen Gegenwartskunst (J. Rauchenberger).

Die übrigen zehn Beiträge sind nicht Konflikten, sondern Bildtheologien gewidmet. Zwei Beiträge skizzieren nichtchristliche Bildauffassungen; wir werden über „Götterbilder und Theorie des Bildes in der Antike" (A. De Santis) ebenso belehrt wie über das erstaunliche Phänomen des Bilderkults im spätantiken Neuplatonismus (F. Gniffke). Acht Beiträge behandeln verschiedene historische Gestalten von Bildgebrauch und Bildtheologie. Nun geht es um die Anfänge der christlichen Ikonographie (J.-M. Spieser), das Konzil von Trient (F. Boespflug und O. Christin), den Bildkult im Zeitalter des Barock (D. Ganz und G. Henkel), zuletzt über die Bildtheologien von Schleiermacher (G. Scholtz), Schelling und Hegel (U. Franke), Runge (R. Hoppe-Sailer) und Friedrich Schlegel (R. Hoeps). Den Abschluss dieser Reihe – und des ganzen Bdes – bildet ein Überblick über die Geschichte der christlichen Kunst in einigen klassischen Missionsländern – Indien, Mexiko, Südostasien, Kanada (F. Boespflug). Jeder Beitrag ist mit einem mehr oder weniger ausführlichen Anmerkungsapparat und einer Bibliographie weiterführender Literatur versehen; einigen Beiträgen sind Abbildungen beigegeben. Acht Farbtafeln schmücken den Bd, den ausführliche, Personen, Sachen und Ortsnamen notierende Register abschließen.

Die Beiträge, durchweg von guter bis exzellenter Qualität, neigen teilweise zur Spezialuntersuchung, doch es finden sich auch solide informierende Überblicksartikel von der Art, wie sie von einem Handbuch erwartet werden. An zwei Beispielen sei dies verdeutlicht.

In seinem Beitrag „Einblicke in die Konfliktgeschichte des Bildes im antiken Syrien-Palästina", der den Bd eröffnet, geht es H. Niehr darum, jene Bilderverwendung im Götter- und Ahnenkult zu dokumentieren, gegen die sich schließlich das in der Spätzeit Israels entstandene Bilderverbot wendet. Niehr skizziert die Geschichte des Bildes in der biblischen Kultur in vier Etappen: (1) Am Anfang stand das Kultbild des israelitischen Gottes; (2) dieses wurde im Zusammenhang der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier 586 v. Chr. beschädigt oder zerstört; (3) die religiösen Denker ersetzten das Kultbild durch materielle und immaterielle Ersatzgrößen, etwa eine Leuchte und Begriffe wie der göttliche „Namen" oder die göttliche „Glorie". (5) Das Bilderverbot, dem ursprünglichen Wortlaut des Dekalogs fremd, wird zur Unterstützung der Alleinverehrung des einen Gottes formuliert. Es kann sich allerdings kaum durchsetzen, denn wir stoßen auch in der Spätzeit Israels noch gelegentlich auf bildliche Darstellungen Jahwes, so besonders auf zwei Münzen (die leider nicht abgebildet werden). – Hier spricht ein Religionshistoriker von Rang, der

seinen Fachkollegen viel bietet, während den fachfremden Benutzer eine schwierige Lektüre erwartet. So bleibt dem Leser verborgen, wie kontrovers nahezu alles in der Forschung über das Bilderverbot diskutiert wird, was über seine Absicht, Datierung und Geschichte gesagt wird. Schon die Annahme der Existenz eines Kultbildes im Jerusalemer Tempel stößt auf Widerstand mehrerer profilierter Forscher (O. Keel, T. Mettinger), wenngleich der Rezensent hier glaubt, Niehr zustimmen zu müssen. Leider versäumt es Niehr, auf ein in der nachfolgenden christlichen Bildergeschichte vielfach wirksam gewordenes Gebot einzugehen: „Ihr sollt ihre Altäre niederreißen und ihre Steinmale (Mazzeben) zerschlagen. Ihre Kultpfähle (Ascheren) sollt ihr im Feuer verbrennen und die Bilder ihrer Götter umhauen" (Dtn 12,3). Dies mag dem Religionshistoriker als bloße Rhetorik und damit als peripher erscheinen; der Benutzer eines Handbuches möchte das jedoch gerne von kompetenter Seite erläutert bekommen.

Während Niehrs attraktiver Beitrag eher Fachkollegen anspricht als Leser, die in einem Handbuch Rat suchen, entspricht der sachkundige Artikel „Religion und Kunst im Widerstreit. Konfliktzonen des 20. Jh.s" (A. Stock) zweifellos den Erwartungen einer breiteren Leserschaft. Der von Stock erörterte Konflikt ist jener zwischen drei verschiedenen Auffassungen sakraler Kunst: Naturalismus in der Tradition der Nazarener; hieratische, der Neugotik verpflichtete Kunst der deutschen Benediktiner; Expressionismus der Avantgarde als Versuch, „moderne Kunst" in den Kirchenraum zu bringen. Wer sich einer dieser Kunstformen verschrieben hat, neigt dazu, die anderen Formen bis zu bilderstürmerischen Maßnahmen zu befehden. Die Reinigung der Kirchen von „Kitsch" setzte bereits während des Zweiten Vatikanischen Konzils ein und prägt die von Kunstsachverständigen überwachte Ausgestaltung des Kirchenraums in Deutschland bis heute. Was Stock allerdings nicht ausführt, ist der Episodencharakter solcher dem Geist des Konzils verpflichteter Reinigungsmaßnahmen, zumindest in einigen Ländern. In den Vereinigten Staaten kam es in den 1960er und 1970er Jahren zu nüchterner, moderner Renovierung vieler katholischer Kirchen; doch inzwischen sind die Bilder und Statuen in viele Kirchen wieder zurückgekehrt. Auch die Gebetbücher sind wieder mit bunten Bildern geschmückt, die unter dem Einfluss von Warner Sallmann einen bewusst „männlichen" Christus darstellen oder, ungeniert, auf jenes aus dem Frankreich des 19. Jh.s stammende ikonographische Muster zurückgreifen, das Jesus mit einem nach außen gestellten blutenden Herzen zeigt. Tradition und Brauchtum haben einen höheren Stellenwert als elitäre Ästhetik.

Zuletzt sind an den von Hoeps herausgegebenen Bd zwei Fragen zu stellen: Handelt es sich tatsächlich um ein Handbuch? Und vermag es dem Anliegen des Herausgebers zu dienen, „Bildtheologie" als eigene, bisher nicht existierende theologische Disziplin zu etablieren? Beide Fragen lassen sich vermutlich erst abschließend beantworten, wenn alle vier der geplanten Bde des „Handbuchs der Bildtheologie" vorliegen. Doch soll es nicht an einer vorläufigen Stellungnahme fehlen. Der Handbuchcharakter zumindest des vorliegenden Bdes bleibt undeutlich, fehlen doch Zusammenfassungen, Überblicke, Zeittafeln, zweisprachige eingerückte Quellentexte und dergleichen; auch eine eigentlich zusammenhängende Darstellung wird weder angestrebt noch erreicht. Sollte der Stoff zu umfangreich und unförmig sein und oder sollten zu große Forschungslücken bestehen (was beides der Fall sein mag), so müsste gefolgert werden, dass ein Handbuch zwar wünschenswert sei, aber der Stoff dafür noch nicht zur Verfügung steht. Handbücher setzen jene breite Forschungskultur voraus, deren Fehlen der Herausgeber zu Recht beklagt. Was die Frage nach der Etablierung einer neuen theologischen Disziplin – der Bildtheologie – angeht, so teilt uns Hoeps nicht mit, was genau er darunter verstehen will: Geht es um das Abstecken eines neuen Arbeitsgebiets? Oder um ein neues theologisches Fach, das, mit Lehrstühlen ausgestattet, neben Dogmatik, Kirchengeschichte, Bibelwissenschaften usw. treten soll? Wäre tatsächlich das letztere gemeint, sollte man dem Vorhaben energisch widersprechen – nicht aus Feindschaft gegenüber der Bildtheologie, sondern in deren Interesse. Nicht die Vermehrung um eine weitere Disziplin wird dazu führen, dass die Theologie ihrem Gegenstand gerechter wird und sich in den Kreis der übrigen akademischen Fächer sowie deren Gegenständen und Methoden besser einfügt. Vielmehr wird die Theologie insgesamt, in allen ihren Fächern, die bisher nur ansatzweise gepflegte kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise verstärken müssen, um als eigene kulturwissenschaftliche Disziplin auftreten zu können und sich in der Universität zu behaupten. Neben einer (bereits fortgeschrittenen) Literaturtheologie ist auch eine Bildtheologie für ein solches Projekt schlechterdings unverzichtbar. Dass sich Reinhard Hoeps für kulturwissenschaftliche Fragestellungen seit vielen Jahren einsetzt, verdient höchste Anerkennung.

Paderborn / St. Andrews Bernhard Lang

The Oxford Handbook of English Literature and Theology, hg. v. Andrew Hass / David Jasper / Elisabeth Jay. – Oxford: Oxford University Press 2007. 889 S., geb. € 125,50 ISBN 0–19–927197–6

Seit 30 Jahren gehört die Disziplin von „Theologie und Literatur" zu den wichtigsten interdisziplinär-dialogischen Zweigen theologischen Forschens. Spezialbibliographien zum Thema erfassen mühelos weit über 1000 Einzeltitel, darunter zahlreiche Dissertationen. Drei internationalen Fachzeitschriften („Christianity and Literature", „Religion and Literature" – beide USA; „Literature and Religion" – GB) steht eine deutschsprachiger Internetzeitschrift (www.literaturreligion.net) gegenüber. Ihren Ursprung hat diese akademische Disziplin – abgesehen von Einzelentwürfen, in Deutschland etwa von *Romano Guardini* oder *Hans Urs von Balthasar* – in den USA der 1950er Jahre, v. a. bei *Nathan A. Scott*. Von dort aus etablierte sich ein eigenständiger Forschungszweig zunächst in Großbritannien und anderen englischsprachigen Staaten. Spätestens seit den 80er Jahren finden sich Forschungsgruppen und -zentren in allen europäischen Kuturräumen. Und noch 2007 hat sich ein erster lateinamerikanischer Forschungsverbund gegründet (ALALITE: Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología).

Zwar existiert mit der ISRLC (International Society for the Study of Literature, Religion and Culture) auch eine internationale Gesellschaft, in der die einzelnen Aktivitäten miteinander verknüpft werden können, tatsächlich gibt es aber nur rudimentär entwickelte Verbindungen und Austausch. V. a. der deutschsprachige Zweig von „Theologie und Literatur" – konzentriert v. a. auf eben deutschsprachige Literatur – ist nur wenig in internationale Entwicklungen eingebunden.

Eine Möglichkeit, diese Isolation aufzusprengen, liegt mit dem hier angezeigten umfangreichen Handbuch vor. Drei der Protagonisten des literarisch-theologischen Diskurses in Großbritannien präsentieren als Hg. eine Bündelung und Zusammenfassung der Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte, konzentriert freilich (zu) ausschließlich auf den englischsprachigen Bereich. Das Forschungsfeld ist so umfassend, dass nicht nur eine „Beschränkung auf englische Literatur" (11) unumgänglich schien, also selbst amerikanische, irische oder sonstige englischsprachige Literatur bestenfalls in Seitenbemerkungen erwähnt wird, sondern zudem auf „Theologie" im Sinne „jüdisch-christlicher Religion" (12).

Das Handbuch ist in sieben Kapitel untergliedert. In einführenden Essays skizzieren die Hg. zunächst das Forschungsfeld. V. a. der Aufsatz des ‚britischen Gründervaters' der Disziplin *David Jasper* über „Das Studium von Theologie und Literatur" zeichnet in strukturierten Zügen die Geschichte dieser Studienrichtung nach: Von *T. S. Eliot* über *Paul Tillich* bis zu *George Steiner* reichen die Wegmarken, die v. a. im Blick auf Tillich und Steiner für den deutschsprachigen Bereich anschlussfähig sind, werden doch auch bei uns deren Ansätze breit rezipiert und hermeneutisch fruchtbar gemacht. Schon in diesem Überblick zur Forschungsgeschichte fallen jedoch zwei zentrale Unterschiede zwischen der deutsch- und englischsprachigen Diskussion auf: Während die Diskussion bei uns primär von theologischer Seite aus vorangetrieben wird und folglich auch v. a. einer theologischen oder religionspädagogischen Selbstbesinnung dient, sind im englischsprachigen Bereich die Literatur- und Kulturwissenschaftler führend. Daraus erklärt sich auch ein dort vorherrschendes Interesse an Literatur*theorie*, das den Diskurs zentral bestimmt. Die theologische Komponente tritt demgegenüber zurück.

Das zweite Großkapitel des Handbuchs (35–194) ist historisch ausgerichtet. In elf Schritten wird die „Herausbildung der Tradition" nachgezeichnet von den Anfängen der religiös beeinflussten lateinischen Literatur, den ersten Stimmen der frühen englischen Literatur über Aufklärung, Romantik, Moderne bis zur Postmoderne. Aus deutschsprachiger Sicht besonders interessant – neben dem Beitrag zur Postmoderne – ist ein Kapitel über „Den Einfluss der deutschen Kritik" auf die englische Literaturszene. *Kant*, *Semler* und *Strauss* auf der Seite von kritischer Theorie, *Schiller*, *Schlegel*, *Fichte*, *Hegel* oder *Hölderin* auf der Seite der Antwort auf diese Kritik wurden in England breit rezipiert sowohl in eigener Theoriebildung als auch in direkter literarischer Produktion.

Der dritte Teil des Buches widmet sich einem in Deutschland nur wenig ausgebildeten, international aber überaus fruchtbarem Zweig: den „Literarischen Wegen des Bibellesens" (197–360). Die Bibel nicht im Blick auf Literatur zu lesen und zu deuten, sondern *als* Literatur, das wird hier im Blick auf die wichtigsten biblischen Gattungen und Abteilungen (vom Pentateuch bis zur apokalyptischen Literatur) durchgespielt. Dieser Abschnitt – verfasst v. a. von Exegeten – ist in erster Linie für Bibelwissenschaftler interessant. Der korrelative Brückenschlag hin zur literarischen Rezeption unterbleibt dabei (leider) fast durchgängig.

Im vierten Teil des Handbuchs (363–557) werden „Theologische Wege des Literaturlesens" vorgestellt. Konzentriert auf die großen Autoren und Strömungen der englischen Literatur werden hier theologisch-literarische Einzelporträts gezeichnet, beginnend bei *Shakespeare* bis hin zu *W. H. Auden*, unter Einschluss bündelnder Blicke auf „Den Roman des 18 Jahrhunderts" oder auf „Feministische Revisionen". Diesen Teil des Handbuches werden in unserem Sprachraum v. a. Kenner der englischen Literatur mit Gewinn lesen.

Anders im fünften Hauptteil: Hier wird der hermeneutische Zugang neu justiert, geht es doch um „Theologie als Literatur" (561–687). Diese Perspektive findet sich in der deutschsprachigen Forschung nur selten. Wie haben Theologen Literatur rezipiert; wie liest sich ihr Werk aus literarisch-literatuwissen-

schaftlicher Sicht? Die Porträts widmen sich etwa *John Henry Newman, C. S. Lewis*, beziehen aber auch thematische Perspektiven ein wie „Liturgie als Literatur".

Der letzte große Hauptteil widmet sich schließlich „den großen Themen" (691–838). Hier finden sich Beiträge etwa zu „Das Böse und der Gott der Liebe", „Die Passionsgeschichte in der Literatur" oder „Heil – persönlich und politisch". Die berücksichtigten Primärwerke bleiben auch hier – der Konzeption des Handbuchs verpflichtet – auf englischsprachige Literatur beschränkt. Ein Blick auf „Die Zukunft von englischer Literatur und Theologie" (841–857) rundet das Buch ab. Auf eine ausführliche und bündelnde Bibliographie wird (leider) verzichtet, da den Einzelbeiträgen umfangreiche Literaturhinweise beigefügt sind.

Welche Bedeutung kommt diesem imposanten Handbuch für den deutschsprachigen Bereich zu? Drei Dimensionen zeichnen sich ab: Zunächst kann das Sammelwerk als Anregung dazu dienen, ein vergleichbares, die Forschungen bündelndes Kompendium für den deutschsprachigen Bereich zu konzipieren. Hier liegt ein dringendes Forschungsdesiderat vor. Zweitens dient dieses Werk als unverzichtbare Informationsquelle für die Entwicklungen und Forschungen in den angezeigten Bereichen. Von hier aus sind alle künftigen Projekte zu entwerfen. Drittens – zentral – ist es höchste Zeit, die einzelnen nationalsprachlichen Traditionen in Kontakt, Austausch und zu gegenseitiger fruchtbarer Kritik zu bringen. Zwar schließt auch das vorliegende Handbuch mit einem Ausblick auf Globalisierung (844) und Interdisziplinarität (851), verpasst es jedoch, diese Ansprüche selbst wenigstens ansatzweise aufzunehmen. Schwach: Im ganzen Handbuch liegt kein einziger Hinweis auf die breit entfaltete deutschsprachige Diskussion um Theologie und Literatur der Gegenwart vor! Dabei wäre die gegenseitige Wahrnehmung sicherlich fruchtbar: Von England aus käme wahrscheinlich der Vorwurf der Vernachlässigung von hermeneutischer Theorie; von Deutschland aus erfolgte wahrscheinlich der Vorwurf von mangelnder theologischer Tiefe und thematischer Ernsthaftigkeit – das könnte die jeweiligen Entwicklungen nur befruchten. In seiner Weite und seinen Grenzen gehört dieses Handbuch in jedem Fall in jede Universitätsbibliothek, darüber hinaus in die Wahrnehmung aller in weitestem Sinne an Theologie und Literatur Interessierten.

Augsburg Georg Langenhorst

Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt? Hg. v. Jürgen Werbick / Ferdinand Schumacher. – Münster: Aschendorff 2006. 149 S., kt € 19,80 ISBN: 3–402–00242–6

Der Bd macht die Beiträge des am 1./2. April 2005 von der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Akademie Franz-Hitze-Haus veranstalteten Wissenschaftlichen Symposions zur Eröffnung des Bistumsjubiläums 1200 Jahre Diözese Münster zugänglich. Die Beiträge zeugen von dem Versuch, dem belastenden Konflikt Welt-/Ortskirche seine fruchtbare Spannung abzugewinnen. Das Problem ist etwa so alt wie die Kirche selbst; die Ortskirche von Münster ist schon in diese Spannung hineingeboren und erleidet und trägt sie seitdem mit (vgl. den Beitrag Kardinal Vlks). Es scheint eine Liebes- nie ohne Leidensgeschichte zu geben. Nicht wenig hat die Diözese zum Wachsen der Weltkirche beigetragen, aber auch davon profitiert. Erinnert sei nur an Arnold Janssen als Gründer des Steyler Missionsordens, den missionswissenschaftlichen Lehrstuhl und manche berühmten Namen der Kath.-Theol. Fak., die zwar nicht aus Münster stammten, aber nach Münster kamen und in Münster wie für Münster wirkten (jede Aufzählung verriete zu viele Vorlieben ...). Geschichte und Gegenwart der Stadt wie des Bistums sind ohne die Weltkirche gar nicht vorzustellen. Ist es umgekehrt unbescheiden zu meinen, ohne den Beitrag der Diözese Münster wäre die Weltkirche nicht nur ärmer, sondern anders? Schade, dass der Bd keinen Beitrag enthält, der die Wechselwirkung und Interdependenz in der Entwicklung näher beleuchtet. Da würde „glocalisation" konkret. –

Die acht Beiträge lassen sich in vier Bereichen ansiedeln:

Die Reflexion auf reale Wechselwirkungen zwischen Orts- und Weltkirche als Erfahrung und Aufgabenstellung (Kardinal Miroslav Vlk [Prag]: *Die Kirche von Münster, hineingezogen in eine Liebesgeschichte weltweit und ganz konkret vor Ort* [9–23]; Giancarlo Collet: *Ortskirchliches Engagement und weltkirchliche Solidarität. Bemerkungen zum christlichen Einsatz im Horizont der Globalisierung* [109–127]).

Die systematisch-theologische Reflexion auf das tatsächliche und theologisch anzustrebende Verhältnis (Hermann J. Pottmeyer: *Das Verhältnis Weltkirche–Ortskirche: ein Lebensnerv der Kirche* [25–40]; Jürgen Werbick: *Subsidiarität, Partizipation, Solidarität: hilfreiche und normative Prinzipien für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Ortskirche und Weltkirche* [41–61]).

Die kanonistischen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen (den Rechten von) (Orts-)Bischofsamt und Papstamt in kontroverser Auslegung (Klaus Lüdicke: *Das Bischofsamt in Orts- und Weltkirche: kanonistische Kontroversen* [63–75]; Georg Bier: *Das Diözesanbischofsamt in Orts- und Weltkirche* [77–108; fußnotenbewehrt]).

Ökumenische Reflexion auf das Verhältnis von Einheit und Vielfalt der Kirche (Harald Wagner: *Ich glaube an die eine Kirche: Ökumenische Überlegungen zu Einheit und Vielfalt* [129–142]; Eberhard Jüngel: *Einheit und Vielfalt der Kirche* [143–159]).

Keiner der Beiträge enthält grundstürzend Neues, aber alle stellen ihr Thema gut lesbar, klar und sachdienlich dar, auch weiterführend und Anstoß gebend (nicht nur zu denken). Biers Beitrag reizt durchgehend zum Widerspruch, v. a. einen systematischen Theologen, angefangen von den hermeneutischen Prämissen.

Ich sehe nicht, wie Kanonistik sich so positivistisch selbst beschränken kann, ohne ihren Anspruch aufzugeben, eine theologische Wissenschaft zu sein. Das bloße Nebeneinander von Kirchenrecht und Theologie hat der lateinischen Kirche nicht zum Segen gereicht (der Theologie auch nicht, wie an der fehlenden rechtlichen Umsetzung oder kanonistischen Artikulation der Communio-Theologie abzulesen ist), die Vorherrschaft der Kanonisten noch weniger. Die Kirchenkonstitution hat das Amtskapitel bewusst vom ersten Platz genommen und zum dritten Kap. gemacht, das nur auf der Basis der beiden vorangestellten Aussagen, d. h. des Mysteriums der Kirche und der Kirche als Volk Gottes, d. h. des theologischen und nicht eines positivistisch-kanonistischen Kirchenbegriffs, richtig verortet und verstanden wird. Auch die *nota explicativa praevia* behandelt die kanonistischen Dimensionen des Amtskapitels, ist kein vollständiger und schon gar nicht der alleinige Auslegungsschlüssel für dieses Kap., und auf dieses Kap. beschränkt. Sie argumentiert selbst theologisch, nicht nur rechtspositivistisch. Doch eine Rezension soll keine Auseinandersetzung beginnen, sondern zum Lesen reizen ... Was wohl der Bischof von Münster, als von den kanonistischen Auslegungen der Spannungen von Orts- und Weltkirche zuerst und direkt Betroffener mit reicher einschlägiger vor-, in- und nachkonziliarer Erfahrung, einschließlich Bundes- und Diözesansynode, der als ausgebildeter Kanonist ein kanonistisches Institut gegründet hat, zur Sache zu sagen hätte?

Kardinal Vlk zeigt in sechs Perspektiven auf, wie Orts- und Weltkirche von- und füreinander leben können. Seine Stärke: die eigenen Erfahrungen und die Fähigkeiten, kirchliche Leittexte zu neuem Sprechen zu bringen (nicht nur die Fußwaschung Joh 13: „Noch vor seine Gegenwart in den Sakramenten hat er diese Gegenwart in der gegenseitigen Liebe gesetzt." [15]).

Für den Münsteraner Missionswissenschaftler Giancarlo Collet kann sich die Weltkirche nicht länger als Westkirche begreifen: „Vielmehr hat sie sich als weltkirchliche Lerngemeinschaft verstehen zu lernen, die in Gruppen und Gemeinden vor Ort konkrete Gestalt gewinnt." (110) Wer Kirche als solche gegenseitige Lerngemeinschaft in und von Ortskirchen, weil sie Weltkirche ist, noch nicht sehen, kennen und schätzen gelernt hat, dem sei dieser Beitrag (auch seine signifikante Statistik) dringend zur Aufklärung ans Herz gelegt! Hier wird eine neue Art von Kirchesein (auch von Christsein) aufgezeigt, die wirklich in die Zukunft weist.

Der emeritierte Bochumer Fundamentaltheologe Pottmeyer lässt an den Früchten seines lebenslangen ekklesiologischen, kritischen Engagements an der Schnittstelle von Welt- und Ortskirche teilhaben. Klar und kritisch (nicht nur unterscheidend, auch kritisierend) zeigt er den theologischen Hintergrund der kanonistischen Veränderungen und Kontroversen auf, ebenso die anstehenden Aufgaben: „Um die Kirche als Communio zu leben und zu gestalten, genügt allerdings nicht die gläubige und theologische Bewusstseinsbildung durch Aneignung der Communio-Theologie [die sein Beitrag allgemeinverständlich auch dem theologisch nicht ausgebildeten Laien ermöglicht]. Wenn, wie Tradition und Konzil betonen, der Hl. Geist der eigentliche Baumeister der Kirche ist, bedarf es nicht weniger der Einübung einer Communio-Spiritualität, also in Haltungen und Verhaltensweisen aus dem Geist der Communio." (40) Er sieht sie in Grundzügen in *Novo Millennio ineunte* als geistl. Vermächtnis Johannes Pauls II. entfaltet. Als dritte Aufgabe gehört dazu die von ihm S. 35 formulierte Einsicht als – wie der kanonistische Disput zeigt – vordringliche Aufgabe: „Woran es heute noch fehlt, ist die konsequentere rechtliche und praktische Umsetzung einer Communio-Ekklesiologie." Diese Lücke und Aufgabe macht der Bd geradezu schmerzlich klar!

In diese Richtung sucht, analysiert und denkt der Beitrag von Jürgen Werbick an Hand des Subsidiaritätsprinzips – „also nicht nur in schönen Worten und Bildern, die zu nichts verpflichten, sondern in Modellen, deren sozialekklesiale Verbindlichkeit konkret beachtet wird." (43) Er sieht das Subsidiaritätsprinzip nicht nur als sozialethische Option, sondern im Personalitätsprinzip und Partizipationsgedanken verankert. Die Frage der Gültigkeit des Subsidiaritätsprinzips auch für die Kirche und die innerkirchliche Vorgehensweise findet mit „Unabdingbarkeit" und „Grenzen" eine mindestens doppelte Antwort. Gilt es auch für die sakramental verstandene Kirche? Nach Werbick ja, denn der Leib-Christi-Gedanke stellt nicht auf die Differenz Haupt–Glieder, sondern auf deren Zusammenwirken ab, will also die Eigenwirklichkeit der

Glieder im Ganzen schützen (und nutzen – für das Ganze). Daher hat das Amt „der Einheit des Zeugnisses zu dienen, indem es den Austausch der Zeugnisse fördert, die Kommunikation zwischen ihnen – gerade auch der normativen Zeugnisgestalten, die in Vergessenheit zu geraten drohen" (59, vgl. 58). Methodisch geht Werbick so vor, dass er die ungeklärten Voraussetzungen der Restriktivität der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche „dekonstruiert" (53–60). Im Ergebnis spricht Werbick nicht in Thesen, sondern davon, „der strukturell-theologischen Weisheit des Subsidiaritätsprinzips bei der Ausübung kirchlicher Vollmacht in Fragen der Jurisdiktion und des Lehramtes mehr zu trauen, als dies augenblicklich zu beobachten ist."(60) So vorsichtig das klingt, so entschieden ist es. Es geht nicht um Vorschriften oder Gesetze, sondern Vorzugsregeln – die dann den Ausschlag geben.

Harald Wagner vertritt die These, dass „das Konzil eine Grundoption zugunsten von Pluralität (i. S. von ‚Einheit in Vielfalt') getroffen hat" (134) und daher „die Pluralität der *Kirche als Lebensgemeinschaft* geradezu Strukturgestalt ihrer Einheit ist." (136) Dabei ist auf die Wahrheitsfrage nicht zu verzichten, wie er mit Magnus Striet betont. Die Trinität wird als Paradigma herangezogen. „Die realen Differenzen (‚relatio', ‚oppositio') in Gott machen erst das Persondenken in Gott möglich. Von der Trinität her gedacht ist Pluralität kein Defizit, sondern eine Manifestation der Einheit selbst." (141)

Dem Rezensenten ist die Nähe dieser richtigen Sätze zum postmodernem Differenzdenken nicht so selbstverständlich, weil diese Sätze von einer Einheit Gottes ausgehen, die eben trinitarisch – in *nur* drei Personen – und nicht pluralistisch bzw. ausdifferenzierend und in zunehmender Ausdifferenzierung, vielmehr in Gleichursprünglichkeit zu denken ist. Einheit ist in Gott auch nicht nur Ausgangspunkt, sondern die bleibende und tragende *Grundlage*, jedenfalls so lange, wie das Christentum behauptet, eine monotheistische Religion zu sein. Sieht postmodernes Differenzdenken Einheit als Grundlage? Am Ende gießt Wagner selbst etwas Wasser in seinen Wein: „Angesichts fehlender Systematik beim Übertrag der ‚Communio-Ekklesiologie' (die sich ja aus der Trinitätstheologie speist) auf die Ökumene sind hier aktuell ökumenische Imagination und Kreativität gefragt, um zu konkretisierbaren Lösungen zu kommen." (142)

So sympathisch Eberhard Jüngels Beitrag zunächst wirkt und viele bedenkenswerte und entfaltenswerte Beobachtungen enthält, wenigstens zwei seiner Grundannahmen sind, abgesehen vom Amtsverständnis, katholisch kaum „verdaulich", geschweige denn „bekömmlich":

1. Die vier klassischen Attribute gelten der unsichtbaren, nicht der sichtbaren Kirche (145). Denn dann ist die ganze Sakramentalität der Kirche, die Einheit als Werkzeug *und Zeichen* dahin. Sie kann höchstens noch Verweis, aber nicht Realsymbol sein. Über Näheres lässt sich streiten ... 2. „Der Apostel hat nur einen einzigen Nachfolger. Und das ist das Neue Testament, das seinerseits nicht ohne das Alte Testament verstanden werden kann. Der Kanon der Heiligen Schriften, die Bibel, ist der Nachfolger des Apostels." Es läuft darauf hin, dass apostolische Sukzession in Schriftgemäßheit besteht und sich darin erschöpft. Das Anliegen ist klar. Doch wie kann ein Buch, ein Text Nachfolger einer Person sein? Was bedeutet „der Apostel", wenn die Schrift eindeutig von „den Zwölf" spricht, wenn es um einen bestimmten, wenn auch nicht trennscharf festgelegten Personenkreis und deren Nachfolgegemeinschaft (ganze Kirche und Bischofskollegium) geht? Im Hintergrund steht hier der Stellenwert der Wirklichkeit, dass und wie die Kirche Gemeinschaft ist. Das ist der Nerv der Ökumene.

Ich möchte Jüngels Artikel nicht trotzdem empfehlen, vielmehr deswegen, weil er die Auffassung Jüngels sehr gut erkennen lässt.

Im Ergebnis kann ich den besprochenen Bd nachdrücklich empfehlen. Schon weil man nicht Ortskirche sein kann ohne Universalkirche, keinen Lokalstolz entfalten kann (einem Münsteraner „weit [genug] weg" hat man die Rezension anvertraut), ohne ein – entsprechendes – Bewusstsein der Rückbindung an die Universalkirche zu entwickeln. Deswegen passt die Thematik nicht nur zum Jubiläum, sondern v. a. zur Zukunft der Diözese!

Überdies wird uns die Problemstellung, wenn auch sich wandelnd, aufgegeben bleiben. Schließlich ist der Bd in seinen Beiträgen paradigmatisch, sei es für die Autoren, sei es für die behandelte Sache. Daher empfiehlt sich das Buch gerade denen, die überlegen müssen, welche (wieviele) Bücher sie lesen können.

Erfurt Josef Freitag

Biblische Theologie

Dietrich, Walter: **David**. Der Herrscher mit der Harfe. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 381 S., kt € 8,80 (Biblische Gestalten, 14) ISBN: 978–3–374–02399–8

Gibt es über David „noch Neues mitzuteilen?" Diese Frage stellt der Berner Alttestamentler an den Anfang seines Buches über den frühen israelitischen König. Nach der Lektüre des Bdes werden viele Leser, an die sich die Reihe „Biblische Gestalten" wendet, die Frage mit einem eindeutigen Ja beantworten können.

Walter Dietrich stellt die vorwiegend biblischen Quellen vor, beleuchtet den geschichtlichen Hintergrund und verbindet die Darstellung Davids in der Bibel mit der Wirkungsgeschichte in der Kunst. Weil ihm die spätere Rezeption wichtig ist, führt er zu Beginn an Hand einer Bilderserie aus dem „Bamberger Psalmenkommentar des Petrus Lombardus" (12. Jh.) in die Vita Davids ein. Als erste Quelle untersucht er die Stele von Tel Dan, die für die Mitte des 9. Jh.s v. Chr. „eine hohe und unvergessene Bedeutung" Davids bezeugt. Danach präsentiert D. seine These von einem „höfischen Erzähler", der die gesamte frühe Königszeit von 1 Sam 1 bis 1 Kön 2 dargestellt habe. Ihn beschäftige das Verhältnis von Juda und Israel als „Grundproblematik". Der „große" Schriftsteller hebe immer wieder hervor, dass David keine persönliche Schuld am Untergang der Sauliden trägt. Dem „Meister des ambivalenten Erzählens" gelinge es, die maßgeblichen Gestalten der frühen Königszeit so zu gestalten, dass die Spannung auf Seiten des Lesers erhalten bleibt. Der „höfische" Erzähler stützt sich natürlich auf vorgegebene „ältere Traditionen", die D. kurz charakterisiert: kurze Einzelüberlieferungen und Listen, ausgestaltete Einzelerzählungen, Erzählkränze über den Aufstieg und Niedergang der Sauliden sowie über den Freibeuter David, die Batscheba-Salomo-Novelle, die Ladeerzählung, die späten „Weiterungen" (2 Sam 7 und 12), der sogenannte Anhang zu den Samuelbüchern und der dtr. geprägte Abschied Davids (1 Kön 2,1–10). Ausführungen über die Rezeption der Davidsgestalt in Propheten, Chronik, Psalmen, Jesus Sirach und Neuem Testament beschließen den Abschnitt über die Quellen.

Danach wagt D. es, die „Geschichte Davids im 10. Jh. v.Chr." zu entwerfen. Denen, die über die Stele von Tel Dan hinaus „external evidence" fordern, hält er das Wort von Kenneth Kitchen entgegen: „the absence of evidence is not the evidence of absence". Die biblische Darstellung Davids nutze zwar die dichterische Freiheit, biete aber ein Bild Davids, das keinesfalls mythisch oder übermenschlich ist. „Wo in der Weltliteratur würde ein derart hoch verehrter König als ein skrupelloser Lügner (mit tragischen Folgen: 1 Sam 21f.), als Erpresser von Schutzgeld (1 Sam 25), als Söldner des Landesfeinds (1 Sam 27), als heimtückischer Verbrecher (2 Sam 11) und als vor innerer Kälte zitternder alter Mann (1 Kön 1) geschildert?" (121). „Wenn David nicht wirklich bei den Philistern gewesen wäre, hätte die prodavidische biblische Geschichtsschreibung es sich niemals angetan, ihn dorthin zu versetzen." (142).

Der Abschnitt über die Wirkungsgeschichte präsentiert eine Fülle von überraschenden Nachwirkungen der biblischen Davidsgestalt in Malerei, Bildhauerei, Literatur und Musik. Die einzelnen Beispiele sind aber in Ausführungen über die biblischen Erzählungen eingebettet. Der Leser wird auf diese Weise angeregt, z. B. die biblische Erzählung mit dem Roman „Bathseba" des schwedischen Schriftstellers Torgny Lindgren zu vergleichen, in dem Batseba auch in der Amnon-Affäre und während des Abschalom-Aufstandes eine überragende Rolle spielt. Dadurch tritt noch klarer zu Tage, wie begrenzt die Aktivität Batsebas in der Bibel ist. Moderne Literatur kann auf diese Weise dazu beitragen, die Eigenart der biblischen Erzählung besser zu erfassen.

Da D. die biblischen Erzählungen auch unter geschichtlichem Aspekt betrachtet, behandelt er das Ausscheiden Amnons und Abschaloms zweimal (184–194 und 262–274) und ebenso die Natanweissagung in 2 Sam 7 (52–56 und 329–333). Hätten sich die Wiederholungen nicht vermeiden lassen? Die Verheißung Natans ist natürlich heftig umstritten. D. bleibt bei dem traditionell hervorgehobenen Kontrast zwischen der Frage in 2 Sam 7,5 – „Willst du ('attā) mir ein Haus bauen?" – und der Auskunft in 7,11: „Jhwh wird dir ein Haus machen." D. übersieht dabei m. E. die näher liegende Beziehung der Frage von 7,5 zur Antwort in 7,13: „Er (hū') wird für meinen Namen ein Haus bauen."

Insgesamt kann man diesen Bd der „Biblischen Gestalten" wärmstens jedem empfehlen, der sich für den geschichtlichen Hintergrund der Bibel, die literarische Gestaltung und die Rezeption der Erzählungen über Davids in allen Bereichen der europäischen Kunst interessiert.

Erfurt Georg Hentschel

Greenberg, Moshe: **Ezechiel 1–20**, hg. u. übers v. Michael Konkel. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 445 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 70,00 ISBN: 3–451–26842–6

Der vorliegende Kommentar ist die deutsche Übersetzung des ersten Bdes der Ezechielkommentierung des Autors, die 1983 und 1997 (Ez 21–37) auf Englisch in der Reihe „The Anchor Bible" erschienen ist. Mittlerweile liegt auch der zweite Bd in deutscher Übersetzung vor (Freiburg 2005, HThKAT, Herder Verlag). Bisher konnte M. Greenberg die Ezechielkommentierung nicht vollenden. Ez 38–48 stehen noch aus. In einem Vorwort (7–8) begründet der Hg. der Reihe HThKAT, Erich Zenger, Übersetzung und Übernahme in die Reihe mit drei Gründen: 1. Die von M. Greenberg angewandte „holistische (d. h. ganzheitliche) Exegese" entspricht dem Konzept der Reihe HThKAT mit ihrem Schwerpunkt auf der Interpretation des Endtextes. 2. Die Reihe ist an jüdischen Kommentierungen interessiert und hat zwei weitere Kommentierungen von Büchern des AT aufgenommen (S. Japhet, 1 und 2 Chronik, sowie Y. Zakovitch, Hohelied). Greenbergs Kommentierung hat sich deshalb angeboten, weil er paradigmatisch historisch-kritische Exegese mit jüdischer Auslegungstra-

dition verbindet. 3. Die Qualitäten der Kommentierung (herausragende Kenntnis der hebräischen Sprache, Verarbeitung großer mittelalterlicher Kommentare des Judentums und spezifische Auslegungsmethode) machen den Kommentar zu einem anerkannten komplementären Pendant des modernen, schon klassisch zu nennenden Ezechielkommentars von W. Zimmerli, der die Methode der „Fortschreibung" aus der Taufe gehoben hat. Gegenüber dem englischen Original wurden Aufriss und Layout der Kommentierung dem Konzept von HThKAT angepasst. Besonderer Dank gilt dem Übersetzer und Adaptierer PD Dr. Michael Konkel, ein ausgewiesener Ezechielspezialist. Er hat die Literatur auf den neuesten Stand gebracht, die Kommentierung durch passende Abbildungen aus der altorientalischen Ikonographie ergänzt und gelegentliche Fehler, vor allem in den Verweisstellen des Originals, korrigiert.

Greenbergs Kommentierung erweist dem masoretischen Text seinen gebührenden Respekt. Neuere Diskussionen um die Bewertungen der Abweichungen der Septuaginta schlagen auf seine Interpretation noch nicht durch. Gemäß seinem Konzept der „holistischen Exegese" erklärt er Spannungen und Widerspruch im Text nicht literar- und redaktionskritisch, sondern aus der spezifischen Situation des Exilspropheten Ezechiel und seiner persönlichen Eigenart und rhetorischen Begabung heraus. Der Verfasser hat volles Vertrauen in die für das Buch typischen Datierungen, die mit dem Inhalt der ihnen folgenden Sprüche bzw. Reden auf einer Linie liegen: „Nichts im Buch weist somit auf eine historische Situierung jenseits seines letzten Datums hin. Was jedoch als gegenwärtig dargestellt wird, stimmt genau mit dem überein, was wir über die zwei Jahrzehnte zwischen den äußeren Daten (593–571) wissen" (32). Das gesamte Buch geht auf den Exilspropheten Ezechiel zurück, der Autor, Arrangeur, Redaktor und Korrektor seiner Prophezeiungen in einer Person war.

In der weiteren Ezechielexegese behauptet Greenbergs Kommentar seine Sonderstellung. Für viele, vor allem amerikanische Ezechielanalysen, ist er Maßstab. Für manche, oft europäische Exegesen, die nach wie vor beim Ezechielbuch zur These ihrer Prophetenfiktion und zur Pseudoepigraphie tendieren, ist er der herausfordernde Antipode. Die Stärken dieses Kommentars liegen in den Strukturbeobachtungen zu methodisch abgegrenzten Abschnitten des Buches und in der Erschließung der reichen jüdischen Exegesetradition. Unter den sich vermehrenden, synchron arbeitenden Exegesen von Teilabschnitten und ganzen Büchern des AT ist er ein beachtenswertes Beispiel der Endtextexegese, weil er sowohl die Gefahr der flächigen und harmonisierenden Interpretation als auch die Tendenz zur paraphrasierenden Exegese vermeidet.

Bonn Frank-Lothar Hossfeld

Dogmatik

Kehl, Medard: **Und Gott sah, dass es gut war**. Eine Theologie der Schöpfung. – Freiburg i.Br.: Herder 2006. 432 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–451–29273–6

Die Natürlichkeit der Welt stellt nicht unbedingt für den Glauben, wohl aber für dessen theologisches Selbstverständnis ein Problem dar, mit dem zünftig nur schwer umzugehen ist. Vielleicht deshalb leitet Kehls „Phänomenologie des christlichen Schöpfungsglaubens" (49) ihre in lehrbuchhafter Breite angelegte Darstellung (vgl. 20) mit der prekären Zwischenstellung ein, welche den schöpfungstheologischen Traktat sowohl von naturreligiösen und tendenziell pantheistischen, wie von deistischen Entwürfen abgrenzt. Beide verfehlen entweder die notwendige Unterscheidung Gottes von der Welt oder seinen Bezug auf sie. Ihnen gegenüber soll in christlichem Sinn gelten, „dass man von Gott nur so angemessen sprechen kann, das [so!] dabei der *einzigartige Unterschied* zwischen Gott und Welt zugleich mit der *einzigartigen Beziehung* zwischen beiden gedacht wird" (32). Dies ist dann möglich, wenn der Gottesbezug als Integral der Thematisierung von Welt, die insofern nicht als Natur, sondern als Schöpfung in den Blick kommt, systematisch vorausgesetzt wird.

Kehls Buch erweist denn auch seine Stärke im Ausbuchstabieren dieser Glaubenszumutung aus ihrer sozusagen *internen* Rationalität. Das geschieht systematisch über die Klärung der Grundunterscheidung von „creatio" und „creatura", deren relationales Gefüge die gläubige Metaphorisierung natürlicher, artifizieller, kultureller und familialer Wirklichkeiten für die Verbindlichkeiten des Gottesbezugs plausibilisieren will. Mehr noch, der 1. Teil der Darstellung kennzeichnet unter dem Titel „Gelebter Schöpfungsglaube heute" (57) die christliche Lesart der Welt im Sinne der österlichen Heilsverheißung ihrer universalen Befreiung und stellt damit einen strikt soteriologischen Akzent heraus, dem die bekenntnishafte Rede vom göttlichen Schöpfer entspricht, der seine Allmacht als *Vater*, d.h. über dessen barmherzige Liebe bestimmt. V. a. mit dem liturgischen Akzent auf der Osternachtliturgie und dem Vierten Eucharistischen Hochgebet betont Kehl durchaus eindrucksvoll, was Schöpfungstheologie seiner Auffassung nach realistisch macht: die heilsgeschichtliche Deutung der Welt und der Umgang mit ihrer gegenwärtig problematischen Gestalt aus der Hoffnung auf deren endzeitliche Vollendung. Die Praxis des Segnens, in der sich das gläubige Grundvertrauen auf die von Gott gut erschaffene Welt ausspricht, wie die Glaubwürdigkeit seines erfahrbaren Beistandes in der Welt, die das Interesse für die Engel neu angefacht hat, liefern Kehl paradigmatische Anschauungsbeispiele der alltäglichen Gestaltungskraft des Glaubens für die Welt, in der er vor Gott lebt. Dass ihre Situierung in der göttlichen Nähe keineswegs naiv gedacht ist, stellt der vierte Teil mit einer Reflexion unter Beweis, welche in vierfacher Weise um die Problematik von dessen Weltbezug kreist. Denn: Wie lässt sich, wenn Gott trinitarisch als einer, der das Andere seiner selbst hochschätzt, soll heißen als Liebe im Vollzug zu denken ist (vgl. 242f), sein Handeln in der Welt denken? Wie löst sich insbesondere das Problem, das seiner nach dem Ausweis der Schöpfungsberichte „sehr gut" (vgl. Gen 1,31) gelungenen Schöpfung aus deren Unvollkommenheit, durch das Leid und das Böse in ihr entsteht? Und im Umkreis der letzten: welche Bedeutung haben heute die Erbsündenlehre bzw. die theologische Rede vom Teufel? Diese Fragen kommen vor dem Hintergrund der biblischen wie theologiegeschichtlichen Teile zwei und drei gewissermaßen als systematische Konkretion zum Tragen. So ruft der *alttestamentliche* Abschnitt den bekannten Zusammenhang zwischen dem Vertrauen auf die göttliche Rettungsmacht und seiner urschöpferisch universalen Reichweite ins Gedächtnis, die in der Gestaltung des Chaos zum Lebenshaus (vgl. 115) und noch präziser in der Wohngemeinschaft Gottes mit seinen Geschöpfen, allen voran mit den Menschen gipfelt. Deren Sündhaftigkeit erscheint demgegenüber als Verletzung jener Grenze, durch die Gott das Leben seiner Geschöpfe schützen wollte, bzw. als Missverständnis der Heilsbedeutung, welche die kreatürliche Abhängigkeit von Gott auszeichnet (vgl. 134). Das *Neue Testament* prägt darüber hinaus die christologische Konzentration auf Jesus Christus als Schöpfungsmittler (vgl. 147), dessen inkarnatorische Realität der heilsgeschichtlichen Interpretation bzw. Sinngebung der Welt von der liebenden Fürsorge Gottes, des Vaters, her gewissermaßen anschauliche Glaubwürdigkeit verleiht. Von hier aus verfolgt Kehl, wie bereits *Irenäus* Schöpfung als freiheitliche Liebeszuwendung Gottes entwirft (vgl. 163f); wie *Augustinus* mit neuplatonischen Mitteln eine von der Ewigkeit Gottes her konzipierte Ontologie der Endlichkeit / Zeitlichkeit entwirft und dabei die geschöpfliche Freiheit als Ursprung des Bösen, dieses selbst aber nur relativ zum Guten und ihm gegenüber defizient erkennt; des weiteren wie *Thomas von Aquin* der weltlichen Heilshoffnung des Glaubens eine rationale, d.h. metaphysische Form zu geben versucht, welche die Ordnung des Alls aus der Vollkommenheit Gottes her- und damit zugleich auf diesen hinleitet (vgl. 212f); und schließlich wie *Romano Guardini* angesichts der weltanschaulichen Ambivalenzen der Neuzeit die existentielle Frage des Menschen nach sich und seiner Verantwortung für die Gestaltung der Welt in das Zentrum der Aufmerksamkeit bzw. des Gottesbezuges rückt (vgl. 228–232).

Kehl stellt all das mit viel Sachkenntnis dar. Allerdings lesen sich seine Referate sehr vertraut, was man einem auf Überblick ausgerichteten Lehrbuch (vgl. 20) zwar nicht unbedingt zum Vorwurf machen muss, seine Verwertbarkeit für den spezifisch wissenschaftlichen Diskurs jedoch einschränkt. Wenig überraschend fallen denn auch die Antworten auf die im Voraus genannten systematischen Kernfragen aus. Sie greifen die theologiegeschichtlich prägend gewordene Linie der existenziellen Rationalisierung auf und erklären so etwa „Gottes Handeln durch seine wirkende Gegenwart" (252), d.h. über personale Erfahrungen der göttlichen Nähe in Liebe, Freundschaft und Geborgenheit, aber auch im Bittgebet, das Gott nach Kehl nicht in die Rolle eines Erfüllungsgehilfen menschlicher Bedürfnisse zwängt, sondern einen echten Dialog darstellt, über den die göttliche Fürsorge das Leben des Menschen liebevoll orientiert. „Das Gebet ist der vorzügliche Ort, an dem wir uns von der Liebe Gottes aufschließen lassen, damit sie Zugang zu uns finden kann; es ist die zentrale, Einlassstelle', in die Gottes Liebe gestaltend und verändernd in unser Leben einströmen kann" (257). Im Zusammenhang der Theodizee-Problematik wird Gottes unmittelbare Verantwortung mit Hinweis auf die geschöpfliche Freiheit abgelehnt und auf die Liebe Gottes verwiesen, die nicht am Untergang, sondern an der Erlösung von Mensch und Welt interessiert sei, was die Gestalt der eschatologischen Hoffnung des Christentums vom Kreuz Jesu her soteriologisch präge. Um die geschichtlichen, d.h. kultur- wie sozial-historischen Dimensionen des Freiheitsproblems ist auch Michael Sievernichs Erörterung der Erbsündenlehre angeordnet (vgl. 285). Kehls eigene Ausführungen zum Teufel bleiben dagegen kursorisch, in der Tat nur ein „Exkurs" (vgl. 296–300), der aber immerhin der diabolischen Figur jede Erklärungsfunktion hinsichtlich des Ursprungs des Bösen abspricht und die ideologische Gefahren ihrer unkritischen Verwendung hervorhebt.

Bietet Kehls Darlegung des göttlichen Handelns in einer von Leid und Bösem angefochtenen Welt damit eine überzeugende Verständnisgrundlage für die gläubige Deutung der Welt als Schöpfung Gottes? Der fünfte Teil seines Buches will jedenfalls das bislang als die dem christlichen Glauben eigene Position Vorgestellte in einem außenorientierten Dialog bewähren, allen voran gegenüber den Anfragen der Naturwissenschaften. Diesen Part übernimmt ein Beitrag von Hans-Dieter Mutschler. Er erweist sich im Gefüge des Buches als charakteristisch sperrig, insofern die sinnstiftende Funktion, die den schöpfungstheologischen Ausführungen Kehls basal zugrunde liegt, hier davon irritiert wird, dass „sich mit der modernen Physik eine Ordnungsvorstellung herausgebildet [hat], die keine Sinnbezüge mehr enthält" (309). Entsprechend ist

für Mutschler das Projekt einer *natürlichen Theologie*, die Ordnung und göttlichen Ursprungssinn miteinander kombiniert, definitiv widerlegt. Die naturwissenschaftlichen Ergebnisse fordern vielmehr eine *Theologie der Natur*, welche das Phänomen des Lebens selbst für den Brückenschlag zum Glauben heran zieht, dabei allerdings im Auge behält, dass die Integration der naturwissenschaftlichen Beschreibungsversuche theologische Interpretation nicht ersetzt, sondern gerade erfordert, diese sich also nicht einfach begründungslogisch auf jene berufen kann (vgl. 318–321). Teilhard de Chardins theologische Vermittlung der Naturwissenschaft erscheint vor diesem Hintergrund auch Kehl „zu abrupt" (vgl. 331), wie er überhaupt gegenüber den eklektischen Entwürfen naturreligiöser Schöpfungsspiritualität zurückhaltend bleibt, weil sie das Kontur bildend Christliche verwischen (vgl. 328). Vielleicht aber auch deshalb, weil seiner Meinung nach die pragmatische Relevanz des Schöpfungsglaubens im Sinn einer ökologischen Ethik den menschlichen Beitrag zur Vollendung der Welt nur dann als „unersetzlich" hochschätzen kann, wenn ihn das inhaltlich genuin christlich bestimmte Vertrauen auf den Schöpfungs- und Vollendungswillen Gottes vor überlastender Alleinverantwortlichkeit schützt (vgl. 343f). Folglich betont auch Kehls interreligiöser Dialogversuch mit dem Islam v. a. die signifikanten Unterschiede im Schöpfungsglauben, welche das personale Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Welt und dessen freiheitliche Signatur betreffen (vgl. 352–357).

Das legt den Schluss nahe, dass die Bewährung des christlichen Schöpfungsglaubens insbesondere zur Sicherung dessen verfasster Integrität beitragen soll. Kehl entspricht damit seiner methodischen Vorentscheidung, die Welt in dezidiert christlichem Sinn von Gott her und auf ihn hin als Schöpfung in den Blick zu nehmen bzw. die sich daraus ergebende Heilsperspektive offen zu legen. Was die lehrhafte Gestalt des schöpfungstheologischen Traktats betrifft, gelingt seiner Darstellung dies auch in großer Klarheit und in erfreulich verständlicher Sprache. Im Besonderen hinzuweisen ist auf jene die Liturgie der Kirche und das Gebet der Gläubigen betreffenden Abschnitte, welche die schöpfungstheologische Relevanz des gelebten Glaubens, d. h. die überzeugende, da selbst überzeugte Praxis seiner Deutung der Welt als Schöpfung vor Augen stellen. Hier v. a. liegt die Stärke des Buchs von Kehl. Und in diesem Sinn ist es ein schöpfungstheologisches Lehrbuch im besten Sinn, das die Inhalte des Glaubens biblisch, theologiegeschichtlich und systematisch darstellt. Wer jedoch darüber hinaus eine kritische Diskussion erwartet, welche die Validierung der schöpfungstheologischen Hermeneutik der Welt durch den Glauben bzw. seine Problematik vor dem Urteil einer zumindest methodisch ungläubigen Vernunft betrifft, sieht sich weitgehend enttäuscht. Sprechend, dass der einzige thematisch naturwissenschaftliche Abschnitt nicht vom Autor stammt. Ebenso kommt die Bewährung, die der abschließende Teil fünf unter verschiedenen Anfragerichtungen an den christlichen Glaubensbestand formuliert, nicht über wertende Kontrastdarstellungen hinaus. Auch nur die Möglichkeit einer Problematisierung des Wirklichkeitszugangs der Glaubensperspektive wird nicht in Betracht gezogen. Kehl beschränkt sich auf den Aufweis der binnengläubigen Rationalität der christlichen Heilshoffnung und deren Bedeutungsrelevanz für die Realität weltlicher Problemlagen. Und das ist, wie gesagt, nicht ohne Verdienst. Einen wirklichen Dialog aber mit *anderen* Rationalitätsformen, v. a. solchen, die von der religiösen Sinndeutung abgekoppelt sind wie die Entwürfe der Naturwissenschaft, führt er nicht oder zumindest nicht so, dass die Theologie durch sie zur Modifikation der eigenen Fassung ihrer schöpfungstheologischen Sichtweise angeregt würde. Der Glaube als existentieller Akt des Vertrauens bedarf einer derartigen Problematisierung vielleicht nicht, für die Glaubwürdigkeit der ihn bedenkenden theologischen Wissenschaft ist sie jedoch umso essentieller. Ob diese Bedenklichkeiten wirklich bereits zu den „Spezialfragen" jenes Forschungsdiskurses gehören, die der Überblick eines Lehrbuches nicht bedienen kann? Jedenfalls erweist ihre Dringlichkeit, dass, wie eingangs gesagt, nicht der Glaube, wohl aber die systematischen Konzeptionen der Theologie ein Problem mit der Natürlichkeit der Welt haben.

Würzburg Jürgen Bründl

Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ, hg. v. Roman Siebenrock / Willibald Sandler. – Münster / Wien: LIT Verlag 2005. 459 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie, 19), kt € 39,90 ISBN: 3–8258–8910–6

In drei Teilen bieten die beiden Innsbrucker Professoren einen Beitrag zur theologischen Auseinandersetzung mit zwei nachgelassenen ekklesiologischen Aufsätzen des 2004 verstorbenen Innsbrucker Dogmatikers Raymund Schwager. Den ersten Teil bilden zwei Aufsätze Raymund Schwagers zum Kirchenbegriff und zum Erlösungsverständnis Johannes Pauls II. (19–100), die im zweiten Teil in Einzelbeiträgen von Mitgliedern der Innsbrucker Forschungsgruppe „Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung" diskutiert werden (101–284). Ein dritter Teil des Bdes versammelt weitere zehn Autoren hauptsächlich aus dem Bereich der „kommunikativen Theologie" mit Diskussionsbeiträgen zu den Themen von ekklesialer Zeichenhaftigkeit und Mission (285–456).

Dass Raymund Schwager den Kirchenbegriff in der Auseinandersetzung mit der politischen Ekklesiologie der Gegenwart und nicht abstrakt entwickelt, entspricht seinem dramatisch-politischen Verständnis von Theologie überhaupt. Dass er sich dabei auf das theologische Denken Johannes Pauls II. bezieht, ergibt sich aus dem positiven Vorverständnis, dass im Wirken dieses Papstes die Problemlage der Kirche in der Gegenwart nach dem 2. Vatikanischen Konzil eine sinnbestimmte Lösung gefunden hat. In erkennbarer Wertschätzung des polnischen Papstes beschreibt Raymund Schwager dessen konkret-instrumentelle Deutung der Kirche als des unter den Völkern aufgerichteten Zeichens, in dem die friedenstiftende Intuition des Gekreuzigten für alle Zeiten und Völker tradiert wird als die Grundlage von Demokratie und Menschenrechten, die die Demokratien mit ihrer Tendenz zur Befriedigung partikularer Interessen, eben nicht aus sich selbst hervorbringen können (52–57). Der sich in Spannung zum Gestaltungswillen behauptenden Tradition dient die kirchliche Hierarchie. Der zweite Aufsatz von Raymund Schwager interpretiert die Soteriologie Johannes Pauls II. und rückt sie in den Kontext einiger theologischer und religionskritischer Gegenwartsfragen.

Im zweiten Teil der Innsbrucker Forschungsgruppe findet eine weitende Explikation und Problematisierung der Theologoumena Raymund Schwagers statt: Willibald Sandler erklärt, wie Kirche als selbst dramatisches Zeichen in Analogie zum Heilsdrama Jesu Christi verstanden werden kann und skizziert im Ausgang davon eine „dramatische Topologie" (126–132). Nikolaus Wandinger stellt Raymund Schwagers Deutung der infalliblen Lehren als „Wegmarken eines dramatischen Dialogs" dar und erkennt in ihr die Vermittlung von „Irreformabilität" und „Interpretationsbedürftigkeit" (101–172, hier: 163). Wolfgang Palaver weitet Schwagers Gedanken der Komplementarität staatlicher Demokratie und traditionsbewahrender kirchlicher Hierarchie zu dem sich auf Louis Dumont berufenden Modell der „verwickelten Hierarchie" (173–185): „Hierarchie ist wesentlich *Umschließung des Gegenteils*" (179), und: Hierarchie ist *zweidimensional*. Das heißt: Sie ist prinzipiell umkehrbar (180), entsprechend den Dimensionen, auf die sie sich bezieht. Die verwickelte Hierarchie wurde im Mittelalter durch einen Konstantinismus abgelöst (183), als dessen Überwinder Johannes Pauls II mit seiner Idee der Komplementarität kirchlicher Hierarchie und demokratischer Ordnung erscheint. Wilhelm Guggenberger intensiviert Schwagers Zeichenverständnis, indem er es mit der Zeichentheorie von C. S. Peirce konfrontiert (187–208): Kirche ist weder Symbol noch Ikon noch Indikator im Peirceschen Sinn. Aber auch der Rahnersche Begriff des Realsymbols scheitert an der moralischen Unvollkommenheit der Kirche (194). Ein dramatisches Kirchenverständnis soll die Lösung bringen: Im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer wird Kirche als rechtfertigungsgetragene, schuldbeladene Gemeinschaft der Suche nach einer am eschatologischen Handeln ausgerichteten „Existenz gegen den Strich" (201ff) präzisiert. Auch Maximilian Paulin bemüht sich um eine Präzisierung des Zeichenbegriffes. Der spezifisch polnische Kontext lässt ihn die Ambivalenz des Zeichens in seiner herrscherlichen Exklusivität erkennen. Während mit dem Kreuz exkludiert wird, vollzieht Jesus am Kreuz die absolute Inklusion (212). In einer Welt mimetischer Kohortenbildung hinter den Zeichen der exkludierenden Gruppenbildung präzisiert die Geschichte Jesu die Überwindung der mimetischen Ausgrenzung in einer radikalen Bejahung aller. Petra Steinmair-Pösel und Stefan Huber setzen sich von den Kirchenträumen ab: In ihnen prallen Konzepte und Gegenkonzepte aufeinander, deren Scheitern vom Machbarkeitswahn in die Resignation führt. Die reale Kirche findet sich als „Gnadenraum", indem Menschen in ihr den dramatischen Weg Jesu gehen, der mit Raymund Schwager als Weg in fünf Akten gedeutet wird, auf dem „begnadete Leidenschaft und Gelassenheit" erlernt werden (227–246). Dietmar Regensburger präzisiert den Zeichenbegriff durch die Illustration der Differenzierung zwischen Opfermut, Opferwahn und zeichenhaftem Widerstand am Beispiel konkreter Lebenszeugnisse aus den 1934–1943 (247–264). Józéf Niewiadomski illustriert sein Verständnis dramatischer Kirchlichkeit am Beispiel von Graham Greenes Roman „Die Kraft der Herrlichkeit" (265–282). Alle Beiträge zusammen machen eine eindrucksvolle Vitalität der Diskussion um Raymund Schwager spürbar.

Der dritte Teil des Bdes bringt überwiegend Stimmen aus dem Kreis der um Matthias Scharer und Bernd Jochen Hilberath gepflegten „Kommunikativen Theologie" zu Gehör. Scharer selbst arbeitet unter Einbeziehung persönlicher Erinnerung an Raymund Schwager an einer Verhältnisbestimmung von dramatischer und kommunikativer Theologie (285–299). Die „kommunikative Theologie" sieht er in der Tradition einer frühkirchlichen Sensibilität für den Zusammenhang kirchlicher Inhalte und deren Vermittlung (292). Die ekklesiale Perspektive seines Aufsatzes ist die gnadenhafte Erfahrung des dreieinen Gottes im „geschenkten Wir", die zum „Ort der Theologie" wird (297). Bernd Jochen Hilberath mahnt in seinem Beitrag (301–316) im Rückblick auf Johannes Paul II. an, die Einheit der Kirche nicht mit ihrer Einigkeit zu verwechseln. Er sieht die Gefahr, Einheit soziologisch am Modell von Absetzung und Polarisierung zu denken. Demgegenüber sieht er die Kirche verpflichtet auf den Weg partizipationsgetragener communialer Einheit (310f.). Auch im folgenden Beitrag von Thomas H. Böhm wird unter der Formel *„The medium ist the message"* die Einsicht in die Verschränkung von Medium und Botschaft bedacht (317–334): Der zu begrüßenden Nutzung der Massenmedien müsse je-

doch komplementär die Zeichenhaftigkeit des alltäglichen Handelns christlicher Menschen zur Seite treten, damit Kirche zum universalen Heilszeichen werden kann (333). Franz Weber sieht in seinem Beitrag das Wirken Johannes Pauls II. als positive Stimulation missionsmüder Kirchen des deutschen Sprachraums (335–342). Er kritisiert jedoch ein zu monologisches Verständnis von Mission (343), das insbesondere durch das missionarische Handeln des Papstes selbst verwirklicht wurde (345ff.) und dem der Autor ein Verständnis der Mission als Beziehungsgeschehen entgegensetzt (347–353). Franz Gmainer-Pranzl interpretiert in einem längeren, gründlichen Beitrag das gemäß LG 13 kirchliche Merkmal der Weltweite *(universalitatis character)*, das nicht imperialistisch mit den Kategorien einer Exportfima erfasst werden könne (362), sondern das die universale, christologische Heilsverheißung und deren Wahrheitsanspruch zu vermitteln habe mit „partikulärer Identität" (363), wozu die Präzisierung universalen Heilsverheißung in den Kategorien „echten nachhaltigen Friedens" (380), die Raymund Schwager verfolgte, beitragen kann. Roman A. Siebenrock skizziert das Programm einer bleibend bedeutsamen Politischen Theologie (381–397), die die Metzsche Außenperspektive auf die Kirche überwinde und als „Teilaspekt der Ekklesiologie" „das Handeln der Glaubenden in der Öffentlichkeit" „ad extra" orientiere (392), indem sie die Themen von Staat und Kirche (394), „Gerechtigkeit und Frieden" sowie der Achtung des Lebens (395) im öffentlichen Raum zur Geltung bringe, wobei sie sich ihres christologisch normativen Standpunkts als desjenigen „der Opfer und Marginalisierten" (393) bewusst ist. Andreas Vanach skizziert als Alttestamentler das Motiv der Erwählung Israels hinsichtlich seiner geschichtlichen Herkunft und seiner bleibenden ekklesiologischen Bedeutung: Israel ist Zeichen unter den Völkern als Modell „für kirchliches Handeln und Streben" (399–411). Erwählung ist Verantwortung des Gottesvolkes dafür, die eigene Gottesnähe insbesondere in ihrer ethischen Prägekraft zeichenhaft aufscheinen zu lassen für andere Völker (418f.). Martin Hasitschka zeigt, wie das Johannesevangelium Jesus selbst als Zeichen deutet, das die Glaubenden fortsetzen in ihrer Hinordnung auf den Erhöhten Herrn hin (428–444). Gertraud Lachner beobachtet ein Missverhältniss zwischen einer sich mehr und mehr verweiblichenden Religion einerseits und einer Kirchenkultur, die die fast exklusive Durchsetzung Dominanz orientiert männlicher Führungskräfte befördere und deren Hierarchie auf diese Weise in ihrer Zeichenhaftigkeit eingeschränkt werde (428–444). Den Abschluss des Bdes bildet ein sehr persönlicher Bericht über die Begegnungs-, Austausch- und Lerngeschichte des Politologen Werner W. Ernst, die diesen mit Raymund Schwager verbindet (445–456).

Der Bd gewährt einen erneuten Einblick in die dialogische und interdisziplinäre Art und Weise, in der es der Innsbrucker Theologischen Fakultät gelingt, auf der Grundlage einiger konsensfähiger Arbeitshypothesen dem allenthalben drohenden Auseinanderbrechen der einen Theologie zu einem losen Konglomerat parzellierter Bemühungen im Interesse der einen Vernunft entgegenzuwirken. Dass dabei zugleich auch dem Auseinanderbrechen von Theologie und kirchlichem Lehramt entgegengewirkt wird, ergibt sich auch aus dem Gegenstand des Bdes, der das kirchenpolitische und lehramtliche Wirken Johannes Pauls II. thematisiert. Im Ergebnis kreisen die Beiträge des Bdes differenziert und dennoch verbunden um eine politisch-theologische Ortsbestimmung der Kirche in der Gegenwart, an der nicht nur fundamentaltheologische Ekklesiologie nicht vorbeikommt, sondern auch nicht jede praktische Bemühung um die alltägliche Gestaltung des Kircheseins.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Tillich, Paul: **Dogmatik-Vorlesung** (Dresden 1925–1927). Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände, Band 14, hg. v. Schüssler, Werner / Sturm, Erdmann. – Berlin: deGruyter 2005. (XLIV) 456 S., geb. € 168 ISBN: 3–11–018353–6

Paul Tillich (1886–1965) zählt zu den bedeutendsten Vertretern evangelischer Dogmatik im 20. Jahrhundert. Mehr noch als in Europa, wo sich derzeit eine Tillich-Renaissance ankündigt, war sein Einfluss lange Zeit in den USA wirksam, wohin er 1933 nach akademischer Lehrtätigkeit in Berlin, Marburg, Dresden, Leipzig und Frankfurt a. M. unter dem Druck des nationalsozialistischen Regimes emigrierte. Theologiegeschichtlich gehörte Tillich anfangs in den Kontext der Dialektischen Theologie, von der er sich aber distanzierte, nachdem er zu der Auffassung gelangt war, Karl Barths unmittelbares Insistieren auf Gottes absoluter Souveränität und Allmacht mache jede Möglichkeit menschlicher Freiheit zunichte. Von den theologischen Lehrern ist Martin Kähler der wichtigste. Philosophisch wurde Tillich durch Heidegger und die Existenzphilosophie sowie v. a. durch die Spätphilosophie Schellings geprägt, dessen Werk er sowohl seine philosophische Dissertation als auch seine theologische Lizentiatenarbeit gewidmet hat.

Zusammengefasst ist der Ertrag des philosophisch-theologischen Denkens von Paul Tillich in der dreibändigen „Systematische(n) Theologie", die von 1951 bzw. 1955 an in englischer und deutscher Sprache erschienen ist. Sie folgt in Aufbau und Durchführung der sog. Methode der Korrelation und versucht, aus den Symbolen der christlichen Botschaft eine Antwort auf die existenziellen Fragen zu geben, die aus einer Analyse der menschlichen Situation in der gegebenen Welt hervorgehen. Auf diese Weise werden folgende Themenkomplexe, die zugleich die Gesamtgliederung bestimmen, in Beziehung gesetzt: Vernunft und Offenbarung, Sein und Gott, Existenz und Christus, Leben und Geist, Geschichte und Reich Gottes.

Tillichs opus magnum ist in einem jahrzehntelangen Prozess entstanden. Grundzüge des Werkes deuten sich bereits in den Arbeitsheften von 1913 an, in denen Tillich in Form von 72 Thesen die Skizze einer Systematischen Theologie mit den Teilen Apologetik, Dogmatik und Ethik entwirft (vgl. Paul Tillich, Frühe Werke. Hg. v. Gert Hummel und Doris Lax, Berlin / New York 1998, 273–434). Die von der Dogmatik zu leistende Entfaltung des theologischen Prinzips zu einem System religiöser Erkenntnis hat Tillich in den Folgejahren mit wachsender Konsequenz und Bestimmtheit durchzuführen gesucht. Ein Beleg dafür ist die Dogmatikvorlesung der Jahre 1925 bis 1927, die wie der Entwurf von 1913 zu Lebzeiten Tillichs unveröffentlicht blieb. Erstmals publiziert wurden die Vorlesungstexte 1986 von Werner Schüssler im Patmos Verlag Düsseldorf unter dem Titel „Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925". Eine Neubearbeitung war insofern fällig geworden, als die mittlerweile vergriffene Erstausgabe zahlreiche sinnentstellende Entzifferungsfehler enthielt, die korrigiert werden mussten. In der Neubearbeitung sind darüber hinaus von Tillich vorgenommene Streichungen und spätere Veränderungen mitgeteilt und Vorlesungsnachschriften anmerkungsweise berücksichtigt. Diese dokumentieren, dass dem dreisemestrigen Vorlesungszyklus, den Tillich vom Wintersemester 1925/26 bis zum Wintersemester 1926/27 an der Sächsischen Technischen Hochschule Dresden gehalten hat, das aus achtzehn schwarzen Wachstuchheften bestehende, im Paul-Tillich-Archiv der Andover-Harvard Theological Library der Harvard Divinity School in Cambridge/Mass. aufbewahrte Manuskript zugrundelag, das die Basis der Edition bildet. Dass diese nicht mehr mit dem Untertitel Marburger Vorlesung versehen ist, wird von den Herausgebern mit dem Hinweis begründet, Tillich habe im Sommersemester 1925, seinem letzten in Marburg, nur das erste Drittel seines Manuskripts formuliert und vorgetragen, wohingegen die übrigen Teile erst für Dresden (und Leipzig) konzipiert wurden. Die endgültige Gliederung hat Tillich im WS 1926/27 zu Papier gebracht. Nähere Einzelheiten sind dem editorischen Bericht (XI–XIX), der auch die nötigen Informationen zu den beiden Beilagen (1. Die Gestalt der religiösen Erkenntnis [Gliederung und Lehrsätze]; 2. Der Ort der religiösen Erkenntnis [Prolog]) enthält, sowie der historischen Einleitung (XXI–XLIV) zu entnehmen, die neben den Stationen der akademischen Laufbahn Tillichs den geistesgeschichtlichen Kontext seines Schaffens beschreiben.

Die Marburg-Dresdener Dogmatik ist Fragment geblieben. Doch liegt die Gliederung auch des unausgeführten Teil vor, was beweist, „dass Tillich eine klare, in sich stringente Vorstellung vom Aufbau seiner Dogmatik hatte" (XXX). Ihr Wesensbegriff, den die Einleitung entwickelt (1–120), ist durch den Grundsatz bestimmt, dass Dogmatik die wissenschaftliche Rede von demjenigen sei, was uns unbedingt angeht. Alle dogmatischen Sätze sind von konkret-normativer Art und basieren auf Kundgebung des Unbedingten an uns, die freilich nicht Mitteilung von Sachverhalten, sondern reale Vergegenwärtigung des uns unbedingt Angehenden ist. Es folgt eine Näherbestimmung des Begriffs der Offenbarung und ihrer Vollkommenheit. Die vollkommene Offenbarung, wie sie in Jesus Christus statthat und in Kritik und Konstruktion das Christentum begründet, bildet nach Tillich die Norm der Dogmatik, deren Form die Wissenschaft ist, näherhin die konkret normative Geisteswissenschaft. Ihrer wissenschaftlichen Form entsprechend ist die Dogmatik nach Gesichtspunkten systematischer Kohärenz aufzubauen, um ein durchgängiges Verständnis des inneren Zusammenhangs ihrer einzelnen Gehalte zu ermöglichen. Dabei empfiehlt sich eine Gruppierung nach den zentralen Symbolen von Schöpfung, Erlösung und Vollendung.

Die Schöpfungslehre als erster Teil der materialen Dogmatik (121–267) handelt vom Seienden als Natürlichem in der vollkommenen Offenbarung und enthält, wie Tillich sagt, die theologische Seinsdeutung. Zunächst wird vom Seienden als Wesensgemäßen, also von Gott und Welt in ihrer Verbundenheit, sodann vom Seienden als Wesenswidrigen, also von Gott und Welt in ihrer Getrenntheit, schließlich vom Seienden im Zusammenhang von Wesensgemäßem und Wesenswidrigem in der vollkommenen Offenbarung, also von Gott und Welt in dem Zusammensein von Getrenntheit und Verbundenheit gehandelt. Dies geschieht jeweils in zweifacher Hinsicht, nämlich erstens hinsichtlich des Seienden in seiner Bedingtheit und zweitens hinsichtlich des Unbedingt-Seienden. Der Lehre von der reinen Geschöpflichkeit der Kreatur (Urstand), vom Widerspruch zu ihrer Geschöpflichkeit (Sünde) und von deren Zweideutigkeit sind so jeweils entsprechende Aussagen über Gott als Ursprung (Aseität und Allmacht), als Verneinung (göttlicher Zorn) sowie als Erhalter des Seienden (Weisheit und Unerforschlichkeit) zugeordnet.

Thema des zweiten Teils der materialen Dogmatik (269–388) ist das Seiende als Geschichtliches in der vollkommenen Offenbarung und damit die Erlösungslehre, deren Aufgabe die theologische Geschichtsdeutung ist. Die Religionstheologie handelt von der Geschichte als Vorbereitung der kommenden Offenbarung, die Christologie von ihrem geschichtlichen Durchbruch, die Ekklesiologie schließlich von ihrer Aufnahme im Laufe der Geschichte. Erneut werden jeweils zwei Zugangsweisen koordiniert, nämlich zum einen diejenige vom Bedingten, zum anderen die vom Unbedingten her. Der Unbedingtheitshorizont der Lehre vom Seienden als Geschichtlichem in der vollkommenen Offenbarung wird trinitätstheologisch und nach Maßgabe der Wesensbestimmung Gottes als Liebe erschlossen. Das die Geschichte tragende Unbedingt-Seiende verbindet Tillich mit Gott dem Vater, das in sie eingehende mit Gott dem Sohn, das aus ihr herausgehende mit Gott dem Heiligen Geist. Unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedingtheit kommt die Geschichte zunächst unter dem Vorzeichen von Forderung und Verheißung als Kampf gegen das Dämonische in Betracht, wie er in Heidentum (Die Offenbarungsgeschichte unter der Herrschaft des Sakramentalen), Griechentum (Die Offenbarungsgeschichte unter der Herrschaft des Profanen) und Judentum (Die Offenbarungsgeschichte unter der Herrschaft des Gesetzes) geführt wird. Sodann werden die Überwindung des Dämonischen im Zeichen der Gnade und der Durchbruch der vollkommenen Gnade als geschichtlicher Augenblick, als persönliche Tat Jesu Christi und als übergeschichtliche Wirkung thematisiert. Nach Abschluss der Christologie bricht das Vorlesungsmanuskript mitten im zweiten Teil der Dogmatik ab. Die pneumatologisch fundierte und ekklesiologisch zu explizierende Deutung der Geschichte als Aufnahme der vollkommenen Offenbarung („theologische Sinndeutung") bleibt ebenso unausgeführt wie der gesamte dritte Teil, der von der eschatologischen Vollendung und damit vom Seienden jenseits von Natürlichkeit und Geschichtlichkeit in der vollkommenen Offenbarung handeln sollte.

Trotz ihres fragmentarischen Charakters ist die Tillich'sche Dogmatikvorlesung der Jahre 1925–1927 ein außerordentlich eindrucksvolles Dokument nicht nur für die Theoriegenese eines bedeutenden Einzelwerkes systematischer Theologie, sondern für die theologiegeschichtliche Entwicklung im 20. Jahrhundert überhaupt. Namentlich die Kenntnisse der Lage und der Verfassung evangelischer Theologie in der Weimarer Zeit werden durch das Marburg-Dresdener-Vorlesungsmanuskript Tillichs erheblich angereichert. Den Herausgebern ist für ihre sorgfältige Edition zu danken.

München Gunther Wenz

Kirchengeschichte / Patrologie

Ehrenschwendtner, Marie-Luise: **Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jh.** – Stuttgart: Franz Steiner 2004, 399 S. (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, 60), kt € 74,00 ISBN: 3–515–07838–X

Mit der Bildung weiblicher Religiosen am Beispiel der spätmittelalterlichen Dominikanerinnen rückt die Diss. einen bedeutsamen, gleichwohl lange vernachlässigten, erst in der jüngeren Forschung breiter ausgearbeiteten Aspekt monastischer Kultur in das Blickfeld. Zwar gehören die intellektuellen Interessen von Ordensfrauen zum Standardrepertoire der Forschung, waren etwa die Leistungen der mittelalterlichen Mystikerinnen wiederholt Gegenstand philologischer und auch theologischer Betrachtungen. Das Frauenkloster als Ort spezifisch weiblicher Gelehrsamkeit und Geistlichkeit, dieser ordenshistorische mit bildungs- und geschlechtergeschichtlichen Überlegungen kombinierende Ansatz ist jedoch ein Ergebnis neuerer Impulse, exemplarisch durchgeführt etwa in den Pionierstudien von Eva Schlotheuber oder Gisela Muschiol. Was nun die hier anzuzeigende Monographie gegenüber vergleichbaren Untersuchungen auszeichnet, ist die Tatsache, dass sie sich auf die dominikanische Gemeinschaft und damit auf den mittelalterlichen Bildungsorden *par excellence* konzentriert. In welcher Weise, ob überhaupt die Neigung zu wissenschaftlich angeleiteter Gott- und Welterkenntnis unter dem Vorzeichen einer genuinen Bildungsidee auch den weiblichen Zweig dieses Ordens erfasst hat, diese Fragen bestimmen das Grundproblem der Erörterungen.

Methodisch nähert sich die Vf.in ihrem Thema auf drei Ebenen an: Zunächst kommen die vielfältigen Bedeutungsdimensionen des zeitgenössischen Bildungsbegriffs bei den Dominikanerinnen zur Sprache. In sorgfältiger quellenkritischer Abwägung kann Ehrenschwendtner drei relevante Überlieferungskomplexe namhaft machen, nämlich erstens „rechtliche Bestimmungen" im Rahmen der Ordensverfassung, zweitens „Äußerungen von Betroffenen, Texte von und für Schwestern" (z. B. Vitensammlungen) und drittens archivalische Quellen institutionengeschichtlichen Charakters (z. B. Bibliothekskataloge) (59–73). Auf die Grenzen der Ordensprovinz der Teutonia bezogen, stützen sich die Beobachtungen v. a. auf süddeutsche Befunde, so aus den Klöstern in der Nordschweiz, in Baden, im Elsaß, in Schwaben, Franken und (Alt-) Bayern.

In einem weiteren Arbeitsschritt werden diese Quellen auf ihren bildungsgeschichtlichen Aussagewert hin analysiert. Es geht um deren Rolle in den typischen „Bildungssituationen" des klösterlichen Lebens, um ihre bildungstragende und damit intellektuell formende Funktion im Rahmen des Novizenunterrichts, der Gebetsverpflichtungen, der Lesungen bei Tisch, bei der Arbeit und im Kapitel oder im seelsorglichen Kommunikationsgefüge zwischen Beichtvätern und Schwestern (75–274). Dabei lässt sich festhalten, dass die Ordensfrauen – anders als ihre männlichen Kollegen – weniger Wert auf eine philosophisch-theologische Durchdringung der biblischen Heilswahrheiten legten. Im Vordergrund rangierte vielmehr die lebenspraktische Konsequenz für die geistig-geistliche Bewährung im klösterlichen Alltag. Markant zeigt sich dieser spezifische, auf die Intensivierung der individuellen Frömmigkeit zielende Umgang mit dem Wissen in der Lateinfrage. Im Mittelpunkt stand hier nicht die umfassende Sprachbeherrschung universitär-akademischen Stils, sondern das Rezitieren, d. h. die Fähigkeit, die Texte des lateinischen Chorgebets lesend und singend wiedergeben zu können.

Von den Erfordernissen des *officium divinum* als zentralem Bestandteil weiblicher *vita religiosa* im dominikanischen Sinn waren auch andere Bildungsebenen geprägt. Normierend wirkten sie etwa auf das Lektüreverhalten in den Nonnenkonventen zurück. Wie Ehrenschwendtner im dritten Teil ihrer Untersuchung aufgrund ausführlicher kodikologischer Analysen verdeutlichen kann, dominierten volkssprachliche Texte, darunter Predigten, Viten, daneben theologische Kompendienliteratur, die bibliothekarische Sammelpraxis (275–331). Die Bildungskonzeption der Dominikanerinnen weist auch hier einen charakteristischen Zug zum ethischen Gebrauchszweck, darüber hinaus zu spiritueller Selbstvergewisserung mit Hilfe einschlägiger Autoren aus dem Umfeld der Ordensmystik auf. V. a. die Texte von Heinrich Seuse und Meister Eckhart zirkulierten in zahlreichen Abschriften zwischen den einzelnen Konventsbibliotheken der Teutonia.

Die Studie bietet ein zuverlässiges und differenziertes Bild des ideellen Milieus in den süddeutschen Dominikanerinnenkonventen des ausgehenden Mittelalters. Plastisch tritt die Konsistenz des dominikanischen Bildungsmodells als eines eigenständigen Wegs zu weiblicher Intellektualität hervor. Abschließend könnte man indes in einem weiteren Ausholen fragen, ob nicht gerade diese in sich so geschlossene Bildungsprogrammatik eine entscheidende Voraussetzung für die relativ hohe Resistenz der Dominikanerinnen gegenüber der reformatorischen Herausforderung des 16. Jh.s war. Jedenfalls liefert die vorliegende Monographie genügend Anstöße für weiterführende bildungs- und dann auch konfessionsgeschichtliche Interpretationen.

München Rainald Becker

Klöster und Ordensgemeinschaften. Hg. v. Erwin Gatz. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 465 S. (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die Katholische Kirche –, VII), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–451–23669–3

Ordensleute gehören seit der Entstehung des Mönchtums in der Spätantike zum Erscheinungsbild der katholischen Kirche. Sie waren und sind in ihr keine gerade noch geduldete Randgruppe, auf die die Kirche auch verzichten könnte. Das II. Vatikanische Konzil fügte in die Dogmatische Konstitution über die Kirche ein eigenes Kapitel über die Ordensleute ein, um deutlich zu machen, dass ihre Berufung Teil des Mysteriums der Kirche ist, „in Wort und Beispiel des Herrn begründet und von den Aposteln und den Vätern wie auch den Lehrern und Hirten der Kirche empfohlen". Das Ordensleben ist nach der Aussage desselben Konzils „eine göttliche Gabe, welche die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat und in seiner Gnade immer bewahrt" (LG 44). Eine solche positive Sicht des Ordenslebens war nicht immer die Regel. Das geistige Klima des 18. Jahrhunderts – in seinen Nachwirkungen bis weit ins 19. Jahrhundert hinein – war nicht nur antimonastisch, sondern allgemein ordensfeindlich. Besonders die Jesuiten galten als Inbegriff einer falschen, unaufgeklärten Religiosität. Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1773 war folgerichtig auch nur der Anfang einer breiten Kampagne in den katholischen Ländern gegen die Klöster überhaupt. Der Endpunkt dieses Klösterhasses waren die Zwangsaufhebungen in den Jahren der Französischen Revolution und danach in allen anderen europäischen Ländern. Noch in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts verglich der Konstanzer Generalvikar Wessenberg „die Mönche mit Läusen, die man nicht mehr losbekomme, falls sie einmal im Pelz säßen" (154). Er ahnte schon, dass dieses „Ungeziefer" wiederkommen würde. Wer hätte gedacht, dass nach dem Kahlschlag der Säkularisation um 1803 seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine neue Blütezeit des Ordenslebens anbrechen sollte, die trotz der Einschränkungen durch den Kulturkampf in Preußen und ähnliche klosterfeindliche Gesetze in anderen Ländern bis

zum Zweiten Weltkrieg anhielt? Das rasante Wachstum von Ordensgemeinschaften in diesen hundert Jahren ist durchaus mit jenem von etwa 1150 bis 1250 zu vergleichen. Als das eigentlich Neue für die deutsche Ordenslandschaft in der Berichtszeit konstatiert Gatz das Entstehen von Kongregationen mit einfachen Gelübden ohne strenge Klausur, die sich seelsorglichen, erzieherischen und pflegerischen Diensten widmeten. Sie überwogen bald an Zahl und Bedeutung bei weitem die klassischen Orden, wie Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner und andere ältere und jüngere Gemeinschaften. V. a. waren es die vielen neuen Frauenkongregationen, die schon nach wenigen Jahrzehnten des Bestehens die Zahl der männlichen Religiosen weit überflügelten und das katholische Leben bis in die letzte Pfarrei hinein prägten. Das galt natürlich auch für andere katholische Länder Europas, v. a. für Frankreich. Wie viele solcher neuen Frauenkongregationen im 19. und 20. Jh. in der katholischen Kirche entstanden, ist erstaunlicherweise auch heute noch nicht festzustellen. Vom Beginn des 19. Jhs. bis 1942 erhielten weltweit 732 Frauenkongregationen mit einfachen Gelübden die päpstliche Anerkennung (413). Wieviele Gemeinschaften aber hinzuzurechnen sind, die nur bischöflichen Rechtes waren, weiß derzeit niemand.

Das hier vorgestellte Buch ist der vorletzte Band der von G., Rektor des Kollegs des Campo Santo Teutonico (direkt neben St. Peter in Rom), initiierten monumentalen „Geschichte des kirchlichen Lebens", einer ausführlichen Bestandsaufnahme der Lage der katholischen Kirche in den deutschsprachigen Ländern in den letzten beiden Jahrhunderten. An dem Buch haben außer G. vier andere Historiker und Historikerinnen mitgearbeitet, die sich die chronologisch aufgebaute Darstellung teilten und z. T. mehrere Kap. schrieben. *Marcel Albert* behandelt „Die Orden am Vorabend der Säkularisation (1775–1800) (49–110), *Anja Ostrowitzki* „Aufklärung, Josephinismus, Säkularisation" (111–148); das Kapitel „Ordensleben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Kontinuität, Restauration und Neuanfänge" (149–204) ist *M. Albert* anvertraut worden, während *Gisela Fleckenstein* die Abschnitte „Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu den Kulturkämpfen" (205–241) sowie „Die Orden und Kongregationen in den Kulturkämpfen" (243–254) behandelt. *G.* selbst hat die Kap. 6 und 7 übernommen: „Von der Beilegung der Kulturkämpfe bis zum Ersten Weltkrieg" (255–289) und „Vom Ende des Ersten Weltkrieges bis zum Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft" (291–310). Das Kap. „Die Orden im nationalsozialistischen und faschistischen Herrschaftsbereich" (311–350) schrieb wiederum *M. Albert,* während *G.* über die Periode „Vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil" (351–367) schreibt. Das Kap. „Die Orden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; Erneuerung, Krise, Transformation" stammt von dem Redemptoristen *Martin Leitgöb.* „Statistische Anmerkungen" (413–420) von *G. Fleckenstein* schließen die Darstellung ab.

Die oben erwähnte Blütezeit der Orden ist auf absehbare Zeit nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern in fast ganz Europa vorbei. Die Bilanz, die M. Leitgöb zieht – er berücksichtigt die Zahlen bis 2000 – ist ernüchternd. Der Rückgang der Zahl der männlichen und noch viel stärker der weiblichen Ordensleute kann auch nicht durch das Aufkommen neuer geistlicher Gemeinschaften, die Verheiratete einbeziehen, wettgemacht werden. Über die Ursachen sprechen die Vf. nicht sehr ausführlich, weil sie weitgehend bekannt sind. Der Rückgang von Berufungen machte sich übrigens schon bald nach dem Zweiten Weltkrieg bemerkbar und wurde von aufmerksamen Beobachtern auch schon in den frühen fünfziger Jahren des letzten Jh.s registriert. Doch konnte man bis in die sechziger Jahre noch nicht von einer Krise des Ordenslebens sprechen.

Obwohl die Vf. auf frühere Darstellungen wie M. Heimbucher, „Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche" (letzte Bearbeitung von 1933–1934) und auf das unentbehrliche *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 Bde, Rom 1974–2003 zurückgreifen konnten, haben sie mit ihrem Werk doch weitgehend Neuland betreten. Monographien zu einzelnen Klöstern und Ordensgemeinschaften, meistens aus Anlass eines Jubiläums verfasst, gab und gibt es zwar viele. Es fehlte aber eine Gesamtdarstellung der Entwicklung des Ordenslebens im deutschen Sprachraum im 19. und 20. Jh.. Nun liegt ein solcher Versuch vor, und er ist aufs Ganze gelungen.

Das Buch ist trotz seiner unvermeidlich vielen Namen und Daten kein statistisches Nachschlagewerk, sondern ein Buch zum Lesen und sogar eines, das man mit Spannung von Anfang bis Ende liest.

Rom Pius Engelbert

S. Hieronymi presbyteri Opera. Pars I Opera exegetica 8: Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem, cura et studio Federica Bucchi. – Turnhout: Brepols Publishers 2003. (CXVIII) 126 S. (Corpus Christianorum. Series Latina LXXVII C), € 110,00 ISBN: 978–2–503–00777–5

Beiheft: **S. Hieronymus presbyter**, Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem, curante CTLO (Centre ‚Traditio Litterarum Occidentalium'), Turnhout: Brepols Publishers 2003. (VI) 39 S. (Instrumenta Lexicologica Latina A/149), € 34,00 ISBN: 978–2–503–60778–0

S. Hieronymi presbyteri Opera. Pars I Opera exegetica 6: Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas, cura et studio Giacomo Raspanti. – Turnhout: Brepols Publishers 2006. (CLXXX) 315 S. (Corpus Christianorum. Series Latina LXXVII A), € 220 ISBN: 978–2–503–00773–2

Mit den hier anzuzeigenden Bden beginnt sich eine der schmerzlichsten Lücken in der Hieronymusforschung zu schließen. Die Kommentare zum Philemon-, Galater-, Epheser- und Titusbrief, die Hieronymus im Jahre 386 in dieser Reihenfolge als erste Kommentare in Betlehem schrieb, waren bislang lediglich im Rahmen der Gesamtausgabe der Werke des Hieronymus zugänglich, die Domenico Vallarsi von 1734 bis 1742 in Verona publiziert hatte und deren Zweitausgabe (Venedig 1766–1772) in den beiden Ausgaben der „Patrologia Latina" von Jacques-Paul Migne (PL 26, 307–618 bzw. 331–656) nachgedruckt wurde. Den Anforderungen einer kritischen Edition nach modernen Maßstäben vermochten diese Ausgaben nicht zu genügen. Für drei der genannten Paulinenkommentare liegt nunmehr eine kritische Edition in der lateinischen Reihe des „Corpus Christianorum" vor: Federica Bucchi edierte die kleinen, aber feinen Kommentare zum Titus- und zum Philemonbrief (2003), Giacomo Raspanti den gewichtigen Kommentar zum Galaterbrief (2006). Beide Bde enthalten neben dem Text ausführliche Einleitungen mit den für Editionen üblichen Themen (v. a. also zur handschriftlichen Überlieferung) und mit einer Einordnung des Werkes in den historischen Kontext sowie Indices; der erste Bd ist ergänzt um ein lexikalisches Heft mit den verwendeten Wortformen. Der Bd mit dem Galaterbriefkommentar zeichnet sich, neben einer Besprechung der alten Ausgaben (CXXVIII–CLVII), durch zahlreiche Anmerkungen mit vorwiegend philologischen Erläuterungen aus (229–284). Beide Editionen sind über die Hieronymusforschung hinaus deshalb von Bedeutung, weil in diesen Kommentaren die bis auf Fragmente verlorenen Paulinenkommentare des Origenes zu greifen sind und die Kommentare des Hieronymus in den Auseinandersetzungen über die Rechtgläubigkeit des Origenes eine wichtige Rolle gespielt haben. So darf man mit Spannung die noch ausstehende Edition des Kommentars zum Epheserbrief erwarten, weil dieses Werk in diesem Kontext das wichtigste und umstrittenste gewesen ist.

Münster Alfons Fürst

Pamphilus von Caesarea: Apologia pro Origene. Apologie für Origenes, hg. v. Georg Röwekamp. – Turnhout: Brepols Publishers 2005. 484 S. (Fontes Christiani, 80), geb. € 44,77 ISBN: 2–503–52147–9

Die „Apologie für Origenes", die Pamphilus von Caesarea zusammen mit seinem Schüler Eusebius, dem späteren Bischof von Caesarea in Palästina, zu Beginn des 4. Jh.s verfasste, ist die erste Schrift zur Verteidigung des Origenes in der langen Reihe der Anklagen und Verteidigungen dieses umstrittenen Theologen des antiken Christentums. In ihrer ursprünglichen griechischen Fassung umfasste sie sechs Bücher; erhalten ist davon lediglich das erste Buch in der lateinischen Übersetzung, die Rufinus von Aquileja, ein Anhänger des Origenes, Anfang des 5. Jh.s anfertigte. Nach dem Einleitungsbrief des Pamphilus (apol. 1–21) besteht dieses Buch aus zwei großen Teilen: Auf die Darstellung der Trinitätstheologie des Origenes (apol. 22–86) folgt eine Widerlegung von Vorwürfen gegen seine Theologie (apol. 87–188, eingeleitet mit einer Liste von neun Vorwürfen: apol. 87). Das Ganze ist kunstgerecht als klassische Verteidigungsrede aufgebaut (vgl. FC 80, 81): Nach *exordium* (apol. 1), *narratio* mit der Schilderung des ‚Falles' (apol. 2–17) und *propositio*, in der Argumentationsziel und Vorgehensweise skizziert werden (apol. 18–20), wird in der *probatio* die Rechtgläubigkeit der Theologie des Origenes bewiesen (apol. 21–86) und in der *refutatio* der Vorwurf der Ketzerei widerlegt (apol. 87–188). Der Wert dieser Apologie liegt nicht nur darin, ein Zeugnis für den heftigen Streit zu sein, den die Theologie des Origenes in den Jahrhunderten nach seinem Tod (um 253) entfachte, sondern auch und vielleicht noch mehr darin, dass Pamphilus Origenes verteidigte, indem er ihn in ausführlichen Zitaten aus seinen Schriften (v. a. seinem systematischen Hauptwerk Περὶ ἀφχῶν, das im Zentrum der Auseinandersetzungen stand) selbst zu Wort kommen ließ. Die dabei in unterschiedlicher Länge zitierten Texte

stellen nicht selten die einzigen Überbleibsel aus ansonsten verlorenen Schriften des Origenes dar.

Nach der Edition in den „Sources Chrétiennes" (Bd. 464f.: Pamphile et Eusèbe de Césarée, Apologie pour Origène, suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène, texte critique, traduction et notes par René Amacker et Éric Junod, 2 Bd.e, Paris: Les Éditions du Cerf 2002) liegt dieser wichtige Text nunmehr auch in einer modernen zweisprachigen Ausgabe in der Reihe „Fontes Christiani" vor, in welcher der kritische Text aus der „Sources Chrétiennes"-Ausgabe abgedruckt und übersetzt ist (220–395; nach dem Vorbild von SC 464, 324–326 wäre eine Übersicht über die in der Apologie zitierten Origenes-Texte wünschenswert gewesen); wie in jener (SC 464, 281–323) ist auch darin „Rufins kleine Schrift über die Fälschung der Bücher des Origenes" abgedruckt und übersetzt (FC 80, 396–425). In dieser erklärte Rufinus die Widersprüche, die er in den Texten des Origenes (irrigerweise und etwas naiv) zu entdecken meinte, und seine ‚Modifikationen' beim Übersetzen in das Lateinische, mit denen er diese zu beseitigen gedachte (so ausdrücklich in seinem Vorwort zur Übersetzung von Περὶ ἀρχῶν princ. I–II praef. Ruf. 3), mit der Annahme, diese Stellen beruhten auf Fälschungen der Schriften des Origenes durch ‚Häretiker' (adult. 16). Aufgrund der Beispiele aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, mit denen Rufinus diese These zu untermauern versuchte, bildet der Traktat die erste Studie über das Phänomen der literarischen Fälschung in der christlichen Literatur (202). Dieser Ausschnitt aus dem spätantiken Streit über Origenes und seine Theologie erhellt schlaglichtartig die philologischen Schwierigkeiten und die theologische Brisanz, die mit der lateinischen Überlieferung der ursprünglich griechischen Werke des Origenes verbunden sind. Auch das erste Buch der Apologie des Pamphilus liefert dafür ein sprechendes Zeugnis. Rufinus hat nämlich beim Übersetzen verschiedentlich in den griechischen Text eingegriffen, Begriffe und Formulierungen verändert und ihn um weitere Zitate aus Schriften des Origenes erweitert, um diesen gegen Angriffe zu verteidigen, die im Zuge der trinitätstheologischen Diskussionen des 4. Jh.s gegen seine Theologie vorgebracht wurden.

In der ausführlichen Besprechung des Textes in der Einleitung (77–208), in der die diesbezüglichen Ergebnisse der Forschung gesichtet werden, wird der Leser hierüber umsichtig und überzeugend instruiert. Zuzustimmen ist insbesondere dem Ergebnis der Detailanalysen: Origenes reagierte mit seiner Theologie auf die gnostische Herausforderung seiner Zeit, und obwohl er die gnostischen Lehren ablehnte, hatte er mit diesen doch das Weltbild und bestimmte Denkmuster gemein, etwa die Deutung der Welt und ihrer Geschichte als ‚Abfall' von einer ursprünglichen Einheit aller Vernunftwesen mit der Möglichkeit zur Rückkehr. Damit einher ging nicht zuletzt eine Synthese von Theologie und Philosophie, von deren Koordinaten her Origenes Probleme der christlichen Glaubenslehre und -überlieferung durchdachte und zu lösen versuchte. Es war „diese ganze Richtung" von Theologie, und zwar sowohl in mancherlei inhaltlichen Punkten als auch in ihrem diskursiven Denkstil, die den postumen Gegnern des Origenes (meist philosophiekritischen Theologen und Kirchenmännern) „nicht passte" und bis in das 6. Jh. Angriffe auf tatsächliche oder vermeintliche Lehren in seinen Schriften hervorrief (197f.). Da schon Pamphilus bei seiner Verteidigung des Origenes die „Grundhaltung" hinter den Vorwürfen der Origenes-Gegner nicht wahrgenommen hat, vermochte er den Streit nicht zu beruhigen, und weil Rufinus ein Jh. später die theologiegeschichtlichen Hintergründe noch weniger verstand – was ein historisches Bewusstsein erfordert hätte, über das er nicht verfügte, das freilich den meisten antiken Theologen (mit der bemerkenswerten Ausnahme einer Bemerkung des Hieronymus, adv. Ruf. II 17) nicht erschwinglich war (214f.) –, machte er dadurch, dass er die Theologie des Origenes mit Hilfe von ‚Modifizierungen' seiner Text (statt durch Interpretation) für die Orthodoxie seiner Gegenwart akzeptabel und brauchbar zu machen versuchte, Origenes für seine Gegner noch angreifbarer (200f. 207f.). Die nicht geringe Mühe, die das Nach-Denken der vorgeführten komplexen Analysen erfordert, wird mit einem erhellenden Einblick in die Geschichtlichkeit der Theologie belohnt.

Ferner erhält man in der Einleitung historische Hintergrundinformationen über Alexandrien und Caesarea, den Wirkungsstätten von Origenes, Pamphilus und Eusebius (11–22), über Leben und Werk des Origenes (23–44) und des Pamphilus (44–58) und über die Übersetzung Rufins (58–77); abschließend wird der Frage nachgegangen, wie Origenes zum Häretiker geworden ist (208–217; die Länge der Einleitung erklärt sich daraus, dass es sich bei ihr um die gekürzte Fassung einer Diss. mit dem Titel: „Streit um Origenes. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Apologie für Origenes des Pamphilus von Caesarea" handelt, die im Wintersemester 2004/05 von der Fakultät für Kulturwissenschaft der Univ. Paderborn angenommen worden ist: 9 Anm. *).

Die Schrift ist nicht nur für die ‚Wirkungsgeschichte' des Origenes hoch interessant, sondern allgemein für die Theologiegeschichte des 3. und 4. Jh.s (im Besonderen für die Trinitätstheologie), weshalb dem Band zahlreiche Benutzer zu wünschen sind.

Münster Alfons Fürst

Schmitt, Jean-Claude: **Die Bekehrung Hermanns des Juden**. Autobiographie, Geschichte und Fiktion. – Stuttgart: Reclam 2006. 398 S., € 28,90 ISBN: 978–3–15–010562–7

Der Titel des vorliegenden Buches umschreibt präzise seinen Inhalt: Es geht um einen Text, der sich formal als das präsentiert, was wir heute als Autobiographie bezeichnen. Hermann, der einst Judas hieß, hat um 1200 mit der Schrift „Opusculum de conversione sua" (im Folgenden „Opusculum") die Geschichte seiner Bekehrung zum Christentum erzählt. Der Text ist in zwei Manuskripten überliefert und wird von Schmitt einer Analyse unterzogen, die sich methodisch im Spannungsfeld von Geschichte und Fiktion bewegt. Eine Übersetzung des *Opsculum* sowie eine ebenfalls vom Autor übersetzte Passage aus dem *Leben Gottfrieds von Cappenberg* befinden sich im Anhang des Buches.

Hatten sich die Interpretationen dieses Textes bisher vor allem zwischen den Alternativen bewegt, ob das *Opusculum* einen historisch wahren Kern habe oder ob es als autobiographischer Roman zu lesen sei, verbindet Schmitt diese Perspektiven zu einer neuen: Nicht Geschichte *oder* Fiktion, sondern Geschichte *und* Fiktion sind sein Gegenstand. Dass es hierbei nicht einfach um eine Ergänzung zweier Zugänge geht, zeigt das erste Kap. (Fiktion und Wahrheit), in dem auf über 40 Seiten der methodische Zugang zu diesem mittelalterlichen Text reflektiert wird.

Unter der Überschrift „drei Jahrhunderte der Gelehrsamkeit" bietet Sch. einen Überblick über die gedruckten Ausgaben des *Opusculum* sowie diverser älterer Interpretationen in ihrem jeweiligen historischen Kontext. Damit wird die Konstruktivität jeglicher historischer Darstellung sofort deutlich. Vor diesem Hintergrund werden weiter neuere Interpretationen des *Opusculum* vorgestellt, die sich im besagten Spannungsfeld von Wahrheit oder Fiktion bewegen, um diese Alternative als zeitbedingtes Konstrukt zu entlarven. Dies ist kein neuer Gedanke. Im Abschnitt „Geschichte oder Fiktion?" wird ausgeführt, dass in neueren Methodendebatten längst eine Abkehr von der Vorstellung stattgefunden habe, Geschichte wolle zeigen, wie es eigentlich gewesen sei. Die radikalen Anhänger des „linguistic turn" hätten sogar den Unterschied zwischen Geschichte und Literatur aufgehoben. Dass Geschichte die Wirklichkeit nicht abbildet, scheint also klar zu sein. Doch ist sie deshalb eine dem Roman vergleichbare Fiktion? Sch. verwirft auch dieses, weil sie sich mit Quellen beschäftigt und sich verbindliche kritische Regeln auferlegt. Der Historiker ist gezwungen, seine Quellen anzugeben.

Auch Begriffe haben ihre Geschichte und so beschreibt Sch., was im Mittelalter unter Wahrheit und Fiktion zu verstehen war. Hier stellte die Wahrheit im Gegensatz zur Lüge die Grundlage der christlichen Moral dar. Da diese Wahrheit über dem genauen Wortsinn und den faktischen Details stand, konnten sich auch die Fälscher unter den schreibenden Mönchen und Klerikern auf sie berufen (vgl. 56). Dies zeigt sich auch im Fall der Hagiographie, die gerade mit den zahlreichen „Fiktionen" für die Zeitgenossen umso „wahrer" wurde. So lässt sich festhalten: „Im Mittelalter sind Wahrheit und Fiktion auf irgendeine Weise immer Komplizen" (66). Die Konsequenz davon ist nach Sch., dass dem Text weder eine positivistische Rekonstruktion noch ihre Interpretation als verfasste Fiktion ganz gerecht werden können. Vielmehr könne beides „zugleich" wahr sein. Der hermeneutische Schlüssel hierfür sei die unbestrittene Form des Werkes als Autobiographie. Hier müsse die Interpretation ansetzen: „Warum diese Form? Warum zu dieser Zeit? Zu welchem Zweck?" (68)

Im nächsten Kap. (69–98) wendet sich Sch. folgerichtig der mittelalterlichen Autobiographie zu. Die Autoren des Mittelalters versteckten sich zwar gern hinter „Autoritäten", aber der Gebrauch der ersten Person sei dadurch nicht verhindert worden. Der Verfasser des *Opusculums* stellt sich namentlich vor und gibt einem gewissen „Heinrich" an, was ihn zu seiner Schrift bewogen hatte. Trotz dieser Klarheit müsse man nach Sch. nicht davon ausgehen, dass es sich um nur einen Autor handelte. „Die Vorstellung, ein Chorherr namens Hermann habe sich an seinen Schreibtisch gesetzt, um ganz allein seine Memoiren niederzuschreiben, ist vollkommen anachronistisch!" (71) Vermutlich wurde ein erst mündlich verbreiteter Bericht schließlich schriftlich fixiert, ob von einem Hermann oder einem anderen Kanoniker aus Cappenberg („Hermann" trat nach seiner Bekehrung bei den Prämonstratensern in Cappenberg ein) ist kaum zu sagen. Im Mittelalter gäbe es keine Autobiographie im modernen Wortsinn, sondern eine „monodische Erzählung", die unter dem Begriff der *confessio* die Verbindung zwischen dem christlichen Subjekt und Gott sanktionierte (75). Zwischen dem „Selbst" als Subjekt, das zu Gott betet, und dem „Selbst" als Objekt, auf das der Blick Gottes gerichtet ist, wird nicht unterschieden. Besonders einflussreich in der Geschichte der „Autobiographien" waren die *Confessiones* des Augustinus. Lag dieses Werk dem *Opusculum* zugrunde? In beiden Schriften beginnt der Weg der Bekehrung in der ausgehenden Kindheit. Das Drängen der Mutter des Augustinus auf Heirat findet eine Parallele im Drängen der Familie des Judas (später Hermann), eine Jüdin zu heiraten. Aber das *Opusculum* erzähle keine individuelle Suche nach der inneren Wahrheit wie die *Confessiones*. Wenn Hermann von Gefühlen spreche, dann stets mit einer gewissen Distanz. Hätte Hermann in der dritten Person geschrieben, wäre der Beicht nur eine Chronik oder ein langes Exemplum (97). Warum wählte er also diese Form? Wer ist „Hermann"? Ein echter Konvertit oder die „textuelle Gemeinschaft" Cappenberg? Beides schließt sich nach Sch. nicht unbedingt aus (vgl. 98), auch wenn die Tendenz des Buches eindeutig in die zweite Richtung geht.

Nachdem das erste außergewöhnliche formale Merkmal des *Opusculum* (die autobiographische Form) näher beleuchtet worden ist, wendet sich Sch. im nächsten Kap. (99–162) der zweiten formalen Besonderheit zu: der Einbettung des Berichtes in einen Traum (Kap. eins) und seiner Interpretation (Kap. 21). Der Traum mit seiner impliziten Offenbarungsqualität zur „Beglaubigung" eines Berichtes war weit verbreitet. Dennoch scheint diese Rahmung singulär

zu sein. Während zum Beispiel in der bekannten Struktur des *Rosenromans* die Grenzen zwischen Traum und Wachzustand zerfließen würden, träfe das Opusculum hier eine klare Unterscheidung. „Der Traum ist nicht Schauplatz, sondern Rahmen der Erzählung" (101). Laut „Hermann" sei ein Traum, den er als Dreizehnjähriger hatte, Ausgangspunkt seiner Bekehrung gewesen. Kaiser Heinrich sei ihm erschienen und habe den kleinen Juden mit den Hinterlassenschaften eines bedeutenden verstorbenen Fürsten beschenkt. Hinter diesem positiven Kaiserbild stand sozialgeschichtlich der königliche Schutz der Juden (Hof-Juden), auch wenn dieser aus Eigennutz erfolgte. Ideengeschichtlich klingt hier aber auch das biblische Traummotiv an: Der Hebräer wird wider Erwarten zum wichtigsten Diener des Königs. Ein Beispiel wäre Josef, der durch seine Fähigkeit, Träume zu deuten, aus dem Gefängnis des Pharao freikommt (vgl. Gen 37–40). Es folgen motivgeschichtliche Zuordnungen der einzelnen Details des Traumes.

Nicht nur im Rahmen, sondern auch im Bericht des *Opusculums* selbst sind Träume eingeflochten. So bat Judas in Kap. acht um ein göttliches Zeichen, was allerdings trotz Beten und Fasten nicht eintrat. Die göttliche Gnade wird ihm erst in Kap. 18 zuteil, kurz vor der Taufe. Er sieht den thronenden Christus, was Sch. sehr überzeugend in die Entwicklung der spirituellen Literatur und Ikonographie der Trinität im 12. Jahrhundert einordnet (vgl. 114). Die Konversion des Juden „Hermann" wird als langer Prozess beschrieben, in dem drei Komponenten zusammenwirken: Der Verstand (Judas debattiert mit Geistlichen und insbesondere mit Rupert von Deutz), das beispielhafte Verhalten (des Verwalters Richmar und der Stiftsherren von Cappenberg) und die Gnade (dank der Gebete der frommen Frauen Berta und Glismut). Der Traum in Kap. 18 stellt vor der Taufe nicht den Grund der Bekehrung, sondern deren Krönung dar.

Träume betreffen nicht nur Individuen, sondern sind auch Ausdruck einer kollektiven „Traumkultur". Diese war im Mittelalter sowohl für Juden wie für Christen in der Bibel verwurzelt. Darüber hinaus betrachtet Sch. aber auch spezifisch jüdische Quellen wie Talmud, Mischna und diverse jüdische Gelehrte (Raschi, Maimonides). Das *Opusculum* könnte nach ihm ohne Probleme in eine jüdische Traumkultur verortet werden. „Allerdings können dieselben Elemente mit gleichem Recht auch auf die christliche Traumkultur des Mittelalters zurückgeführt werden" (122), so dass eine eindeutige Zuordnung in einen jüdischen oder christlichen Kontext unmöglich erscheint. Im Folgenden wird diese These mit Beispielen aus der christlichen Traumkultur (v. a. am Beispiel von Rupert von Deutz) belegt.

Der Hauptgesprächspartner des Judas im *Opusculum* ist bereits mehrfach erwähnte Rupert von Deutz. Dies bot sich aus mehreren Gründen geradezu an: Rupert war ein bedeutender „Träumer" (Entschlüsselungskompetenz) und „Verfasser eines antijüdischen Traktats, des *Anulus*, der im apologetischen und polemischen Schriftgut des beginnenden 12. Jahrhunderts einen herausragenden Platz einnimmt" (135). Ausführlich geht Sch. auf die „Träume" in den Schriften des Rupert von Deutz ein. Er stellt ferner deren Ähnlichkeiten mit den Träumen anderer Mönche seiner Zeit (z. B. Giubert von Nogent oder Otloh von St. Emmeram) heraus. In ihrem Zentrum stehe häufig das Thema der spirituellen „Bekehrung", verbunden mit wesentlichen Lebensentscheidungen (157). Noch näher stünden Rupert und „Hermann" aber die visionären Schriften der Hildegard von Bingen (1098–1179) und Elisabeth von Schönau (um 1129–1164). Auch Hildegard unterschied klar zwischen Träumen und spirituellen Visionen, Elisabeth zwischen Ekstase und Traum. Bei beiden zeige sich die Funktion von Traum und Autobiographie bei der Entdeckung des christlichen Subjekts (vgl. 160). Die Beispiele über die vielfältigen Funktionen (aber auch Ablehnung) des Traumes in der christlichen Literatur des Mittelalters bestätigen, wie eng autobiographisches Schreiben, Bekehrung und Traum zusammengehören. Diese Verbindung überrascht im *Opusculum* also nicht. Trotz vergleichbarer Elemente weist das *Opusculum* nach Sch. jedoch auch gewisse Besonderheiten auf: Das Auseinanderreißen von Traum und dazugehöriger Interpretation verschleiere den unmittelbaren Ausdruck einer außergewöhnlichen Persönlichkeit. Rupert lasse z. B. an seinen Träumen teilhaben. Hermann erzähle eine Traum-*Geschichte* (162).

Das Kap. „Die Bekehrung durch das Bild" (163–205) führt zunächst in den Paulus-Dom von Münster. Der etwa zwanzigjährige Judas soll für seinen Vater bei Bischof Eckbert von Münster (1127–32) ein Darlehen eintreiben, wie das zweite Kap. des Opusculum berichtet. Dieses Darlehen erscheint in der Forschung als historisch wenig plausibel. Es weise nach Sch. vielmehr auf die Vertrauenswürdigkeit von Judas hin (vgl. 163). In Münster kam Judas also eines Tages in den Dom und betrachtete dort ein „monströses Götzenbild", das Kruzifix. Sch. deutet die nicht leicht zu übersetzende Beschreibung dieses Bildes (handelte es sich nur um das Kruzifix oder um ein Kreuz mit einem weiteren Gemälde?) als einziges „Götzenbild" (das Kruzifix), das von einer Spannung zwischen zwei entgegen gesetzten Bewegungen geprägt ist: ein Mann, der zugleich – von oben nach unten gesehen – erniedrigt und – von unten nach oben gesehen – verherrlicht wird (vgl. 165f). Sch. verweist in beeindruckender Weise auf vergleichbare Kunstgegenstände und -beschreibungen des 12. Jh.s, um das Motiv der „Monströsität" gepaart mit dem logischen Widerspruch ideengeschichtlich einzuordnen. Seine Funktion besteht in seiner Spannung: Das christliche Bild steht einerseits zwischen Juden und Christen, eröffnet aber andererseits auch den Weg zur Bekehrung.

Kap. drei und vier des *Opusculums* handeln vom Streitgespräch zwischen Judas und Abt Rupert von Deutz. Hier wird der Vorwurf des „Götzendienstes" von Judas in die Debatte gebracht, was Rupert die Gelegenheit gibt, ihm die „Logik" der christlichen Bilder zu erklären. Diese Rede sei dem Abt zwar nur in den Mund gelegt worden, stütze sich jedoch in authentischer Weise auf dessen Schriften. Sch. weitet schließlich den Horizont, indem er dieses Streitgespräch in die vier jüdisch-christlicher Disputationen des 12. Jh.s einordnet, die sich auch mit der Frage der Bilder beschäftigen: Gilbert Crispins *Disputatio* (zwischen 1090–1095), Giubert von Nogents *Tractatus de Incarnatione contra Iudaeos* (um 1110), der *Dialog zwischen Petrus und Moses* (1110) von Petrus Alfonsi und Rupert von Deutz' *Anulus sive Dialogus inter Christianum et Iudaeum* (1126). Der Traktat des Rupert wird dabei besonders ausführlich interpretiert. So erscheint Rupert als profilierter Bildtheologe zwar als geeigneter Gesprächspartner für Judas, doch seine Rolle im *Opusculum* bleibt dennoch erstaunlich, wenn man dessen schlechtes Verhältnis zu den Prämonstratensern betrachtet (vgl. 200–204). Schließlich sei die Schrift (mittlerweile sehr eindeutig) im Prämonstratenser-Stift Cappenberg beheimatet. Sch. verweist deshalb auf den Umstand, dass Rupert im *Opusculum* zwar eine wichtige Rolle spiele, sein Auftritt für die Bekehrung des Judas jedoch nicht ausschlaggebend gewesen sei (204). Die Verwendung des Experten Rupert zeige somit „eine große Souveränität in der Verwendung der gegnerischen Argumente" (205).

Die Taufe stellt den Höhepunkt im Bekehrungsbericht des Judas dar und findet sich im *Opusculum* in Kap. 19. Sch. widmet dem Themenfeld „die Taufe und der Name" ebenfalls ein eigenes Kap. (206–239), welches in die Abschnitte „Zwangstaufen", „Freiwillige Bekehrungen", „Hermanns Taufe" und „die Änderung des Namens" untergliedert ist. Wieder werden die einzelnen Merkmale im Taufbericht des *Opusculums* kenntnisreich in die christliche Erzähltradition eingeordnet. Sch. zeigt theologisch versiert, mit welchen Formen und Symboliken die Bedeutung dieses Sakramentes im 12. Jh. ausgedrückt werden konnte. Dabei verdichtet sich seine Darstellung in der Betrachtung der Taufschale, die Kaiser Friedrich Barbarossa seinem Paten Otto von Cappenberg 1156 geschenkt hatte. Auf dieser Schale ist die Feier seiner eigenen Taufe im Jahre 1122 in Anwesenheit Ottos dargestellt (225–227). Ferner setzt Sch. den Taufstein in der Kirche von Freckenhorst (unweit Cappenberg) mit der Taufe Hermanns in Beziehung. Dessen „Schmuckelemente entsprechen den das Taufbecken umlaufenden Bändern, die auf der Cappenberger Silberschale dargestellt sind" (227). Die Illustrationen von der Taufschale Barbarossas und dem Taufstein in Freckenhorst ermöglichen es dem Leser, die motivgeschichtlichen Vergleiche gut nachzuvollziehen.

Das letzte Kap. bei Sch. ist überschrieben mit „Eine neue Ära der Bekehrung" (240–272). Wie der Traum ist auch die Bekehrung nicht nur eine individuelle Erfahrung. „Sie ist Teil eines weiter gefassten Paradigmas, das in dieser Zeit der *reformatio* und *renovatio* der Kirche und der christlichen Gesellschaft das Schicksal der Menschen sowie der Welt, in der sie leben, entscheidend prägt" (240). Auch die christliche Gesellschaft sei aufgerufen, sich zu bekehren und den richtigen Weg einzuschlagen. Das Vorbild eines Konvertiten par excellence ist hier nach Sch. Norbert von Xanten (um 1080/85–1134), der Gründer der Prämonstratenser. Dessen Bekehrungsprozess wird anhand der beiden Versionen seiner Vita kurz beleuchtet, bevor Sch. auf die Biographien des Mönches Guibert von Nogent und von Gottfried von Cappenberg näher eingeht. Letzterer hatte nach seiner „Bekehrung" sein Schloss in eine Abtei umwandeln lassen, dessen Leitung dann sein jüngerer Bruder Otto übernahm. Er selbst lebte nur am Rande der Gemeinschaft, die er dennoch nicht verließ. Neben dieser persönlichen Note besteht nach Sch. die auffälligste Besonderheit bei Gottfried „indes in der Verbindung zwischen der *conversio* des Schlosses und der persönlichen Bekehrung des Grafen" (259). Das Paradigma der Bekehrung umfasste also auch materielle Gegenstände, was Sch. anhand einer Reihe von Parallelfällen weiter ausführt. Ferner sei es auch zur „Umwidmung eines Objektes" gekommen, was an der Kopfbüste Friedrich Barbarossas gezeigt wird, die dieser um 1156 seinem Taufpaten Otto von Cappenberg geschenkt hatte und die in ein Reliquiar des heiligen Johannes umgewandelt wurde (vgl. 263). Schließlich wird die Geschichte der Prämonstratenser-Propstei Scheda (ein Tochterstift von Cappenberg) als weiteres Beispiel für „das Paradigma der *conversio* von Personen und Örtlichkeiten"(266) angeführt. Diese 1147 erstmals erwähnte Propstei suchte einen „frommen Gründer" und dürfte dabei nach Sch. „Hermann den Juden für sich beansprucht haben, einen Mann, der aufgrund der Umstände seiner Bekehrung und aufgrund seiner autobiographischen Schrift mit einem Heiligenschein versehen war und sich ohne weiteres mit einem der ersten Pröpste identifizieren ließ" (267).

Zusammenfassend kann man sagen, dass „die Bekehrung Hermanns des Juden" von Sch. auf mehreren Bedeutungsebenen durchdekliniert wird: Auf den ersten Blick stellte sich die Frage nach einem möglichen individuellen Prozess eines Juden Judas, der schließlich konvertierte und dann „Hermann" hieß. Die historisch-kritische Spurensuche nach dieser Person hinter „Hermann" wird von Sch. immer dort unternommen, wo es sich anbietet. Doch würde die Interpretation des *Opusculums* eben viel zu kurz greifen, würde sie sich nur im Spannungsfeld von „Fiktion" und „Wahrheit" bewegen. Die Bekehrung Hermanns des Juden als kollektives Ereignis stellte auch eine Aufforderung an alle Christen dar, den richtigen Weg einzuschlagen. Sie ist Exemplum und auf einer weiteren Bedeutungsebene deshalb auch gezielt verwendbar zur Steigerung des Prestiges der Prämonstratenser-Propstei Scheda. Die Fülle der hier zusammengetragenen Indizien hat gezeigt, dass das *Opusculum* die Überzeugungen der Prämonstratenser von Cappenberg widerspiegelt. Die eigentliche Bedeutung des Textes ist die „Bekehrung", die mit Sch. in den Rahmen eines allgemeinen Paradigmas mit dem Ziel einer „Spiritualisierung" der Gesellschaft einzuordnen ist.

Insgesamt zeichnet sich das vorliegende Buch durch einen enormen Reichtum an Beispielen aus, die sich als Indizienkette um eine methodisch äußerst profilierte Argumentation ranken. Der Autor schöpft „aus dem Vollen" und lässt den Leser über den autobiographischen Text des *Opusculums* an der reichen Vorstellungswelt des Mittelalters teilhaben. Es gelingt ihm, durch seine präzise und gleichzeitig ausdrucksstarke Sprache, den Kern des Textes, einen spirituellen Prozess, für den Leser geradezu erfahrbar zu machen und so die Aktualität – oder vielleicht besser „Wahrheit" – dieses Werkes in seiner exemplarischen Fiktionalität eindrucksvoll zum Ausdruck zu bringen.

Münster Nicole Priesching

Preuß, Elisabeth: **Die Kanzel in der DDR.** Die ungewöhnliche Geschichte des St. Benno-Verlages. – Leipzig: St. Benno 2006. 297 S. (EThSchr, 34), kt € 12,50 ISBN: 978–3–7462–1888–5

Die Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt leistet mit diesem Bd der Erfurter Theologischen Schriften einen wesentlichen Beitrag zur Aufarbeitung der Geschichte der katholischen Kirche in der SBZ (Sowjetische Besatzungszone) und DDR. Obwohl sich die Arbeit auch auf die Zeit nach der „Wende" erstreckt, also die Entwicklung von 1989 bis 2005 allerdings eher knapp abhandelt (211–142), liegt ihr eigentlicher wissenschaftlicher Wert in der Auswertung kirchlicher wie staatlicher Archive für den Zeitraum zwischen Kriegsende und dem Zusammenbruch der DDR. Diese schwierige Geschichte in der ständigen Auseinandersetzung mit kommunistischen Behörden, zunächst den sowjetischen und mit der Staatsgründung 1949 denen der DDR, muss hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden.

Immerhin gelang es den kirchlichen Juridiktionsbezirken auf dem späteren Gebiet der DDR schon 1947, den St. Benno-Verlag zu gründen, der dann allerdings erst 1951 seitens der DDR-Regierung eine Lizenzurkunde zur „Herausgabe katholischen Schrifttums" sowie „eines katholischen Sonntagsblattes unter dem Titel ‚Tag des Herrn'" erhielt. Der Verlag, nach dem Patron des einzigen damals zur Gänze auf DDR-Gebiet liegenden Bistums Meißen benannt – schon vor dem Krieg gab es hier das „St. Benno-Blatt" – wurde in Leipzig angesiedelt, weil dort mit der Priestergemeinschaft des Oratorium des hl. Philipp Neri ein schon seit 1930 geistiges und geistliches Zentrum mit dem Schwerpunkt der liturgischen Erneuerung vorhanden war. Die entscheidende Führungspersönlichkeit war von Anbeginn bis in die 80-er Jahre der Oratorianer Josef Gülden, bis 1972 Chefredakteur des für die Katholiken außerordentlich bedeutsamen Kirchenblattes „Tag des Herrn" und bis 1975 Cheflektor des Verlages.

Einmal ging es um Glaubensbildung und Spiritualität der Katholiken in dieser doppelten Diaspora der reformatorischen Kernlande sowie eines kommunistisch-atheistischen Staatssystems, das von Anfang an das Ende des Christentums anvisierte. Eine besondere Rolle spielte dabei die Liturgie, so die Erstellung und Herausgabe des Gebet- und Gesangbuches „Laudate", das dann prägend für das spätere gesamtdeutsche „Gotteslob" wurde. Ein weiterer Schwerpunkt war die Theologie, denn die Einfuhr von Büchern aus dem Westen war verboten. Von daher kann die Bedeutung der wissenschaftlichen Reihen Erfurter Theologische Studien sowie Schriften nicht hoch genug eingeschätzt werden (vgl. R. Hackel, Katholische Publizistik in der DDR 1945–1984, Mainz 1987; vgl. ThRv 84, 1988, 130 ff.). Das Erfurter Priesterseminar, aus dem die einzige Kath. Theol. Fak. innerhalb einer Univ. in den neuen ostdeutschen Bundesländern entstand (vgl. J. Pilvousek, Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche. 50 Jahre Katholisch-Theologische Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt, Leipzig 2002; vgl. ThRv 99, 2003, 106 f.) und der Benno-Verlag sind „noch heute ein Inbegriff von sinnvoller Kooperation und Bündelung der in den ostdeutschen Diözesen vorhandenen Kräfte, Chancen und Möglichkeiten" (9).

Wichtige Aspekte sind Zensur, die es laut DDR-Verfassung nicht geben sollte, und Selbstzensur, Druckgenehmigungen, Papierzuteilungen, Finanzfragen, der Verlag und die Staatssicherheit. All das wird gut lesbar beschrieben, so dass der Bd auch eine sinnvolle Einführung in die grundsätzliche Problematik von Kirche und Staat an einem konkreten Beispiel ist.

Neben einem Verzeichnis der ungedruckten und gedruckten Quellen aus den verschiedensten Archiven, findet sich ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis sowie ein Anhang mit hilfreichen Originalurkunden. Eingestreut in den Bd sind Fotos von für die Verlagsarbeit wichtigen Zeitzeugen, sicher besonders interessant für Leser, die diese Entwicklung miterlebt haben.

Obwohl das nicht die Bedeutung der Arbeit schmälert, finden sich doch unnötige Fehler bei Namen, die nicht genau recherchiert wurden. Das zeigt sich, wenn im Register manchmal nur Familiennamen genannt werden, wodurch Unklarheiten entstehen können. So handelt es sich bei Richter S. 103 wie 171 um verschiedene Personen, wobei S. 141 Gotthard Richter gemeint ist, obwohl es im Oratorium einen weiteren Priester dieses Namens (Bernhard) gab. S. 263 wird der Vorname des Rez. mit C statt mit K geschrieben. Und der Generalvikar Berlins heißt nicht Rohner, sondern Rother (245).

Münster Klemens Richter

Ökumenische Kirchengeschichte. Erster Bd: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, hg. v. Bernd Moeller. – Darmstadt: WBG 2006. 272 S., geb. € 49 ISBN: 978–3–534–15804–1

Anzuzeigen ist der erste Bd der erstmals 1970 im Grünewald- und Kaiser- Verlag erschienen sowie mittlerweile bei der WBG in Überarbeitung neu vorgelegten dreibändigen „Ökumenischen Kirchengeschichte".

Einleitend unterstreichen die alten und neuen Hauptherausgeber Raymund Kottje und Bernd Moeller, dass sich „an der Anlage des Werkes [im Vergleich zu 1970] nicht sehr viel verändert hat" (10). So verzichten sie auch in ihrem für alle Bde maßgeblichen „Vorwort" auf jede leitende methodische Vergewisserung ebenso wie auf einen entsprechenden ‚roten Fragefade' für alle Einzelbeiträge. Inwieweit sich die (kirchen-)historische Forschung im Verlauf von mehr als 30 Jahren verändert hat, bleibt eine nicht angesprochene Frage.

In der Konsequenz wird es möglich, dass der hier vorgelegte und chronologisch gegliederte Bd 1 sowohl Kap. aus der „Ökumenischen Kirchengeschichte" von 1970 als auch Beiträge aus dem Jahr 2006 zusammenbringt: Zur zuerst genannten Kategorie zählen das auf die Alte Kirche bezogene Kap. von Bernhard Kötting („Die Reichskirche bis zum Ausgang der Antike") sowie weitgehend dasjenige von Raymund Kottje zum „Frühmittelalter". Nach welchen Kriterien freilich die wenigen hinzugefügten, aktualisierenden Literaturangaben ausgewählt worden sind und in welcher Beziehung sie zu den Texten von Kötting und Kottje stehen, bleibt völlig offen. – Eine Leseempfehlung verdienen v.a. die aktuell gefertigten, methodisch stark sozialgeschichtlich ausgerichteten Beiträge von Martin Ebner („Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts") und Christoph Markschies („Von der Mitte des 2. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts"). Hätte man deren forschungsgeschichtlich aktuelle und vielversprechend weitreichende Perspektiven von vornherein für die gesamte „Ökumenische Kirchengeschichte" zugrundegelegt, wäre wohl bereits der erste Bd inhaltlich anders ausgefallen.

So aber stellt sich die Frage nach der Geschlossenheit des vorliegenden Bdes: ‚Überlappungen' und Inkonsistenzen zeigen sich auf den ersten Blick, wenn man den Titel des ersten, bis zum Ende des 11. Jh.s ausgreifenden Bdes der „Ökumenischen Kirchengeschichte" („Von den Anfängen bis zum Mittelalter") neben den Titel des geplanten zweiten Bdes („Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit") hält. Neben vielen weiteren Unklarheiten fällt auf, dass sich Wilfried Hartmann mit seinem zwischen Karolingerzeit und Gregorianischer Reform ausgespannten Beitrag unter der Kapitelüberschrift „Das Frühmittelalter" wiederfindet. Gleichermaßen offen bleibt auch nach eingehender Lektüre des „Vorworts" die Frage, welche Bewandtnis es mit dem „Ökumenischen" im vorgelegten Bd der „Ökumenischen Kirchengeschichte" haben könnte: Kann diese Zielrichtung des Gesamtprojektes weiterhin allein dadurch bedient werden, dass die einzelnen Kap. jeweils durch einen römisch-katholischen und einen evangelischen Autor verantwortet werden? Immerhin ist doch sowohl die Zeit des Urchristentums und die Bewertung der Alten Kirche als auch die Absetzung der Reformation vom ‚Mittelalter' weiterhin ein Ausgangspunkt vielfach verschiedener Bewertungen von katholischer und evangelischer Kirchengeschichtsschreibung, ja überdies der Profangeschichtsschreibung. Während von derartigen Unterschieden im vorliegenden Bd nichts widerhallt, darf man gespannt sein, ob sich im zweiten Bd derlei differierende Lesarten produktiv ausgewertet finden; denn immerhin hängt von der Einschätzung der angesprochenen historischen Zuordnungen ab, ob man zukünftig überhaupt noch historisch berechtigt von „Reformation" im Sinne eines grundstürzenden Ereignisses sprechen kann oder ob sich derlei schon bald verbieten wird.

Essen Hubertus Lutterbach

Smolinsky, Heribert: **Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation**. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit, hg. von Karl-Heinz Braun / Barbara Henze / Bernhard Schneider. – Münster: Aschendorff Verlag 2005. 469 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 5), geb. 59 € ISBN 3–402–03816–1

Der Bd sammelt zu dessen 65. Geburtstag thematisch konzentriert Aufsätze und Vorträge des Vf.s seit 1976; ihm ist eine Bibliographie (443–453) beigegeben. Alle Beiträge kreisen um den Themenkomplex Kirchenreform, Theologie und Humanismus im 15. und 16. Jh. und bilden so, komprimiert dargeboten, ein durchaus zusammenhängendes und differenziertes Gesamtbild trotz mancher Überschneidungen.

Theoretische Grundlage der bedeutendsten Reformkonzepte war der Humanismus, der ja weitgehend durchaus christlich geprägt war und in die Theologie die Hinwendung zur Hl. Schrift und den Kirchenvätern und das Interesse an der konkreten Praxis und Frömmigkeit brachte. Dabei wird der Humanismus bei allen Differenzen im Wesentlichen zunächst von seinen Anliegen, aber auch durch die im *commercium litterarium* verbundenen Gelehrten, als Einheit gesehen. So sei die geistig-geistliche Landschaft am Oberrhein, näherhin Basel (dessen Kirchenwesen der Vf. vor dem Ausbruch der Reformation differenziert analysiert, S. 312–331, und das er, auch nach Basels Zuwendung zur Eidgenossenschaft 1501, als nach Norden, ins Elsass und ins badische ausstrahlend und vermittelnd und geprägt vom Humanismus und dessen Frömmigkeitstheologie charakterisiert, S. 331–336), das Elsass mit Straßburg und auch das vorderösterreichische Freiburg, lange im humanistischen Anliegen und im Streben nach einer Reform von Kirche, Frömmigkeit und Theologie eine Einheit geblieben (290–292). Erst nach und nach hätten hier Reformation und Gegenreformation geistige Trennwände eingefügt. Mehrere Aufsätze widmen sich dieser oberrheinischen humanistischen Reformlandschaft. Geiler von Kaysersberg (Straßburg, 1455–1510) und Jakob Wimpfeling (Schlettstadt, 1450–1528) hatten hier die Grundlagen gelegt, etwa indem sie die Werke des Pariser Kanzlers Jean Gerson (1363–1429) edierten und im deutschen Sprachraum bekannt machten (240). Dieser hatte in seinen Entwürfen zu einer theologischen Studienreform die Konzentration auf das Einfache und Wesentliche anstatt der Erörterung unnützer Fragen gefordert, mehr Theologie anstatt philosophischer Erörterungen und die Beibehaltung der Terminologie der Väter; dazu zielte er auf eine Einheit der Lehre mit dem Leben, sollte eine gute Theologie nach ihm doch v. a. den Affekt formen und bis zur mystischen Liebe zu Gott umgestalten (339–358). Sein Schüler Nikolaus von Clemanges (ca. 1363–1437) stimmte mit ihm darin überein (358–362). Hiervon wurde u. a. auch der moralisierende Franziskaner Thomas Murner (1475–1537) geprägt, dessen Satiren und Predigten nicht nur auf sittliche Besserung zielten, sondern der sich auch an den Kirchenvätern und einer einfachen, frühen Scholastik orientierte (248). Dieser oberrheinische Humanismus sei durch die gut entwickelte Druckerlandschaft in Basel und Straßburg, die bedeutenden Schulen und Universitäten und durch die Anwesenheit des Erasmus in Basel (1521–1529, ab 1535) und Freiburg (1529–1535), der noch theologisch tiefer und bibelnäher und radikaler gedacht habe (264), getragen gewesen. Dabei hatte die oberrheinische Buchproduktion zwischen 1480 und 1520 die Tendenz weg von der Edition mittelalterlicher Autoren hin zu Erbauungs-, Betrachtungs- und Gebetsbüchern der Gegenwart. Leben und Frömmigkeit sollten in humanistischer Tendenz korrigiert und gesteuert werden (276). Eine intensivierte Frömmigkeitspraxis, biblisch, moralisch und laikal geprägt, sei hier der bestimmende Ton gewesen (256–258). Langfristig habe die Reformation diese geistige Einheit zerbrochen (265), und das nicht nur am Oberrhein. Dennoch habe – so der Vf. – der oberrheinische Humanismus eine Landschaft geschaffen, die auch die konfessionellen Theologen des 16. Jh.s außergewöhnlich kompromissfähig nach *concordia* Ausschau halten und die – nach dem Vorbild des Erasmus – in den Ausformungen des christlichen Lebens Pluralität gelten ließ, die Lehrsätze aber so niedrig wie möglich zu halten suchte (308). Die katholische Konfessionalisierung gab den Freiburger Erbauungsschriften erst gegen Ende des Jh.s einen explizit eucharistischen und marianischen Akzent, auch betonte man die Passion Jesu (276). Jodocus Lorichius (1540–1612) war an einer katholisch-konfessionellen Steuerung des Lebens gegen den „Aberglauben" interessiert, eine Absicht die ab 1620 die Jesuiten mit ihren marianischen Kongregationen „systematisch zu einem effizienten Ganzen" ausbildeten (285). Durch beinahe manipulative asketische Selbstbeherrschung und Selbstbeeinflussung hätten auch sie „zur Formung des neuzeitlichen Menschen" beigetragen (287).

Der Vf. zeigt, wie die humanistische Kritik an der Scholastik an den katholisch-theologischen Fakultäten im Reich nur wenig Fuß fassen konnte. Auch Johannes Eck (1486–1543) ist hier nur teilweise eine Ausnahme. Bei aller humanistisch-sprachlichen Bildung, die er besaß, war seine Philologie doch für seine Exegese inhaltlich weitgehend ohne Konsequenzen geblieben; immerhin scheint er in den späten Jahren zwar nicht von seiner typologisch-allegorischen Auslegung v. a. nach Rupert von Deutz (372–377) abgerückt zu sein, dennoch war seine Exegese nun viel kürzer, fasslicher und praxisnäher. Hier scheint er auf das Desiderat einer für die Praxis und die gegenreformatorische Immunisierung nützlichen Theologie geantwortet zu haben (369 f.). Oswald Fischer, nach Eck in Ingolstadt lehrend, (er lehrte dort 1543–1548, danach Weihbischof in Freising), war in seiner Schrift *De vera studendi Sacrae Scripturae ratione* stärker gegenreformatorisch orientiert und riet vom Studium der Schrift in den Originalsprachen ab: besser, der Humanismus wäre nie nach Deutschland gekommen (16). Offensichtlich war der Humanismus nur schwer in die akademische Praxis zu integrieren gewesen; Humanismus und Theologie trafen sich eher im außeruniversitären Raum. Eine ernsthafte Reform der Universitätstheologie wurde so vielfach erst durch die Jesuiten mit landesherrlichem Zwang durchgesetzt.

Von hier aus stellt sich die Frage, wie die katholische Kontroverstheologie zu Erasmus und den Humanisten stand. Bekanntlich war dieser der alten Kirche treu geblieben und auch viele andere Humanisten lehnten Luther und Zwingli ab. Dennoch haben nicht nur Eck und Fischer Erasmus und Luther als Einheit gesehen, sondern auch der humanistisch gebildete Jodocus Clichtoveus (1472/73–1543), ein Schüler Lefèvre d'Étaples (1450/55–1536), der an der Pariser Sorbonne lehrte, ehe er 1527 ein Kanonikat in Chartres annahm. In seiner Verteidigung des Rechts der apostolischen Kirche, Gesetze unter Todsünde aufzuerlegen, richtete er sich gegen beide zugleich; bei allem humanistischen Interesse schied ihn von Erasmus sein Menschenbild, das die äußere Organisation und das Gesetzliche im Vergleich zum inneren Menschen wesentlich höher schätzte. Wie sehr freilich die Position auch von den jeweiligen institutionellen Einbindungen abhängig war (bei ihm die Sorbonne), beweist der Kreis von Meaux um Lefèvre d'Étaples als Generalvikar, der bei einer anfangs ganz ähnlichen Prägung später der Sorbonne als lutheranisierend erschien und zensuriert wurde. Immer wieder lässt der Vf. die Grundstruktur deutlich werden, dass die frühe katholische Universitätstheologie noch vielseitiger, offener und humanistischer orientiert war als später um die Jahrhundertwende die Jesuitentheologie. In ihren Mitteln passte sie sich der reformatorischen Herausforderung an (der Vf. untersucht etwa exemplarisch Flugschriften, die als Mittel, eine Thematik eingängig zu machen, 237, die Dialogform wählten). Breit verwendete man in der Argumentation die Kirchenväter, indem man zeigen wollte, dass die Reformatoren deren Sinn verdrehten, die aber auch als authentische Interpretationsinstanz für die Bibel galten. Exakte Editionen und das philologisches Studium am Urtext wird – so etwa die Überzeugung Johannes Fabris (1478–1541) – die Reformation schließlich widerlegen (419). Eck, Johannes Dietenberger OP (um 1475–1537) und Hieronymus Emser (1478–1527) etwa waren noch von der Notwendigkeit einer zuverlässigen katholischen Bibelübersetzung überzeugt; bei Georg Witzel (1501–1573) sollte diese sogar die Rechtgläubigkeit der Predigt für deren Hörer zu kontrollieren helfen (396), doch wurde diese erasmianische Offenheit auch in Deutschland in der nachtridentinischen Periode verdrängt. Diego Ledesma SJ (1519–1575) lehnte – auf der Linie der vierten tridentinischen Indexregel – nationalsprachliche Bibelübersetzungen ab und begründete dies v. a. mit der Wandelbarkeit der Nationalsprachen. Diese Position wurde von der rheinischen Jesuitenprovinz übernommen und ging schließlich in die *Ratio Studiorum* von 1599 ebenso ein wie in die Kontroversen Robert Bellarmins SJ (1542–1621). Auch in anderen Fragen, wie etwa der apostolischen Sukzession des Papstes und der Bischöfe, waren Bellarmin und Francisco Suarez SJ (1548–1617) weitgehend von antikonziliaristischen Traditionen des Spätmittelalters geprägt, was eine adäquate Reaktion auf die Infragestellungen der Reformatoren verhindert hat, während die vorherige Kontroverstheologie hier eher diffus geblieben ist (v. a. 430 und 439 f.). Selbst in der von jüdischen Konvertiten produzierten Literatur lässt sich ein verschärftes Klima, ein intensiviertes Bemühen um Identitätsfindung und ein rigiderer Umgang mit abweichenden Gruppen konstatieren (221 f.). Andererseits waren die Moralvorschriften etwa in den Ehespiegeln auch um 1600 zwar dichter und detaillierter, aber nicht unbedingt konfessionsspezifischer geworden. Zur Formung der religiösen Praxis standen im katholischen Bereich wohl andere Instrumente zur Verfügung (202 f.).

Immer wieder geht der Vf. der Frage nach, welche Konzepte für eine Reform der Kirche sich aus dem theologischen Ansatz der katholischen Theologie des frühen 16. Jh.s ergaben. Die Reformation wurde vielfach als göttliche Strafe für die Missbräuche und Sünden der Kirche gedeutet; doch auch ein praktischer Grund legte Reformen nahe, da man nur so glaubte, dem Feuer der Reformation den Brennstoff (Eck 1523, vgl. 87), das populäre Element, entziehen zu können. Dazu hatte man auf Katechismen, Predigten, Flugschriften, Bibelübersetzungen, Reformordnungen u. ä. – unter Rückgriff auf z. T. schon im Spätmittelalter entwickelte Ansätze – zu reagieren. Johannes Eck setzte dabei (mit den bayerischen Herzögen) auf die Gewalt des Landesherrn, päpstliche Bullen, Provinzialsynoden und anschließende Visitationen, die den Klerus zum gewünschten Lebenswandel zwingen sollten. Im Pontifikat Pauls III. (1534–1549) riet er dann freilich doch zu einem Generalkonzil, von der Wirkmächtigkeit von Provinzialsynoden wenig überzeugt. Diese Sicht der Dinge setzte im wesentlichen auf den Landesherren, wünschte jedoch keine aus der Theologie gebotenen strukturellen und spirituellen Veränderungen, sondern wollte den Klerus zu regelkonformem Handeln zwingen. – Anders stellte sich die Lage im albertinischen Sachsen und am Niederrhein dar. Julius Pflug (1499–1564), der humanistisch vermittelnd geprägte designierte Bischof von Naumburg (1542), hatte bereits eine Reform der Kirche von innen her gefordert, da die Reformation als Strafe auf die Sünden der Kirche den prophetischen Umkehrruf fordere, so wie die Propheten des alten Bundes das Volk Israel zur Buße geführt hatten. Ähnlich und noch vertieft das Konzept von Georg Witzel im Auftrag des entschieden altgläubigen Herzogs Georg des Bärtigen (1500–1539) für das albertinische Sachsen. Nach der Leipziger Disputation 1519 hatte erstmals der Dresdener Hofkaplan Hieronymus Emser gegen Luther Tradition und Väter als Auslegungsinstanz für die Hl. Schrift betont. Am Dresdener Hof sammelten sich aber zudem viele erasmianisch geprägte Räte (172 f.). Um die drohende Protestantisierung des Territoriums nach dem Tod des Herzogs zu verhindern, sollte das Land nach Witzels Vorstellungen gegen Luther durch eine Kirchenreform immunisiert werden, die ihr Kirchenbild aus der Kirche der ersten Jahrhunderte schöpfte; die Hl. Schrift sollte so „Richtscheid" aller Lehre und Re-

form sein (178), in der Auslegung der frühen Väter und der Kirche der ersten acht Jh. (102, 176–179). Die Prägung durch den Humanismus verrät diese Reformordnung durch das Drängen auf sittliche Bildung und Verinnerlichung und die unjuridische und appellative Sprache. Der Meißener Bischof Johann von Maltitz (Bischof 1537/38–1549) versuchte durch das Zugeständnis von Laienkelch und Priesterehe die drohende Protestantisierung – vergeblich – abzuwenden. – Auch am Niederrhein war eine erasmianisch-katholische Theologie lange die Grundlage für die projektierten Kirchenreformen des Landesherrn. In den (meist nur entworfenen) Reformordnungen unter Johann III. (1521–1539) und Wilhelm V. (1539–1592) von Jülich-Kleve-Berg wurden dabei die Themen Predigt und Predigtausbildung im Laufe der Zeit immer wichtiger, ebenso wie deren Kontrolle zunahm; dem Katechismusunterricht wurde immer größeres Gewicht beigemessen (auch 138). Der Erasmianismus blieb hier bis weit in die zweite Hälfte des 16. Jh.s. hinein der Grundzug der landesherrlichen Reformpolitik, die die Glaubenseinheit im Territorium „ohne konfessionalistische Festlegung, aber in Verbindung mit der katholischen Kirche bewahren sollte" (140); dem entsprach eine weitgehend konfessionsneutrale Position in der Reichspolitik. Das Anliegen einer Reform und Verbesserung der Bildung von Klerus und Laien wurde hier und ganz allgemein zunächst von humanistisch orientierten landesherrlichen Ordnungen projektiert und erst später von den Reforminstitutionen in der Kirche, wobei der Druck, der durch die Reformation entstanden war, als Katalysator wirkte, der das Thema Bildung immer bedeutender werden ließ (45 und 60 f.). – Nochmals anders die Situation in Mainz unter Albrecht von Brandenburg (Bischof 1513/14–1545), wo es auch im Umkreis von Friedrich Nausea (1496–1552) und Michael Helding (1506–1561) ein Zentrum biblisch orientierter Reformtheologie gab und wo sich Albrecht partiell durchaus von den sächsischen Theologen Pflug und Witzel beeinflussen ließ, die Funktion der Reformtheologie aber doch inhomogener war und Albrecht bei allem Mäzenatentum nicht als deren „Spiritus rector" (161) gelten kann.

Alle Beiträge reißen exemplarisch gewichtige Themen an, etwa den Einfluss des Humanismus auf die Theologie, auf das Menschen- und Kirchenbild und die daraus sich ableitenden Reformkonzeptionen, den Reichtum und die argumentativen Strukturen der katholischen Kontroverstheologie, die Problematik einer Verengung oder hingegen Präzisierung und Vertiefung der katholischen Theologie nach Trient. Ebenso den Zusammenhang zwischen Spätmittelalter und konfessioneller Epoche, wobei der Vf. zu Recht in eine gewisse Distanz zur unzulänglichen Pulverfasstheorie Joseph Lortz' geht, ohne das komplexe Verhältnis vereinfachend darzustellen. Sie zeigen dabei v. a. die Notwendigkeit weitergehender Forschungen auf, sowohl was die theologischen Konzepte des 16. Jh.s. betrifft, wie auch der daraus sich entwickelnden praktischen Reformkonzepte, wofür mit dem Editionswerk Georg Pfeilschifters (ARC) erst ein unverzichtbarer Anfang geleistet ist.

Münster Klaus Unterburger

Brandmüller, Walter: **Briefe um das I. Vaticanum**. Aus der Korrespondenz des Konzilssekretärs Bischof Feßler von St. Pölten 1869–1872 (= Konziliengeschichte B). – Paderborn: Schöningh 2005. 178 S., geb. 34,90 € ISBN 3–506–71359–0

Die vorliegende Edition der (vorwiegend Passiv-)Korrespondenz des St. Pöltener Bischofs und Konzilssekretärs Joseph Feßler (1813–1872, Diözesanbischof seit 1865) leistet einen Beitrag v. a. zur Rezeption und Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870. Sie umfasst die Jahre 1869–1872, also die Zeit der Berufung Feßlers zum Sekretär des Vatikanums bis zum Abschluss der unmittelbaren Rezeptionsphase, in welcher sich beinahe alle Minoritätsbischöfe unterworfen haben. Feßler kommt dabei in zweifacher Hinsicht bekanntlich eine herausragende Rolle zu:

1. Als Konzilssekretär war er nicht nur um die Kontaktpflege zwischen den Konzilsparteien bemüht und suchte – obwohl selbst eindeutig Infallibilist – nach Kompromissen. Dabei dürfte er auch seinem ehemaligen Ordinarius Vincenz Gasser (1809–1879) inhaltlich nahe gestanden haben, der in seiner berühmten *relatio* (Mansi 52, 1204–1230) vom 11. Juli 1870 zum ersten Mal *ex cathedra*-Entscheidungen nicht auf das gesamte Lehramt des Papstes, sondern nur auf feierliche Definitionen angewandt wissen wollte. Freilich spielte diese Unterscheidung sonst keine große Rolle in der Debatte und für die Mehrheit der Väter; auf beiden Seiten wurde das Dogma wohl meist im maximalistischen Sinne interpretiert.

2. Wichtiger noch war Feßlers Rolle für die Rezeption. Diese war v. a. dadurch gekennzeichnet, dass die Konzilsgegner, v. a. der Prager Kanonist Johann Friedrich Schulte (1827–1914), aus dieser maximalistischen Dogmenauslegung die Staatsgefährlichkeit der Konzilskirche behaupteten, da die lehramtlichen mittelalterlichen Ansprüche der Päpste über die Staaten nun alle Gläubigen unfehlbar im Gewissen verpflichteten. Zwei Gegenschriften Feßlers wiesen diese Deutung zurück, indem sie die Unfehlbarkeit nur auf feierliche päpstliche Definitionen (von denen man damals freilich auch von den Gemäßigten eine größere Zahl vermutete als heutige Dogmatiker, vgl. Nr. 36) limitierten. Diese Interpretation wurde von den mit den kulturkämpferischen Staaten konfrontierten Bischöfen freudig begrüßt (vgl. etwa Nr. 43, 44, 49, 50, 59, 68 u. a.). Bischof Hefele von Rottenburg (vgl. Nr. 54, 57) und die Schweizer Bischöfe über Carl Johann Greith (St. Gallen) (vgl. Nr. 55) machten sie sich zu eigen und der Papst schien sie in seiner Belobigung vom 27. April und seiner Ansprache vom 20. Juli 1871 zu stützen. Von hier aus ergibt sich die interpretatorische *crux*, ob das Lehramt hier das Dogma in einem anderen Sinne interpretierte, als es von den Konzilsvätern selbst verstanden und erlassen wurde und es führende ultramontanen Theologen interpretierten (z. B. Edward Manning, Clemens Schrader, Konstantin von Schätzler, Matteo Liberatore und z. T. Matthias Joseph Scheeben).

Der Kommentar ist knapp gehalten. Des öfteren hätte man sich nicht nur Biogramme und bibliographische Angaben, sondern auch inhaltliche Erläuterungen und Einordnungen gewünscht, etwa auf S. 37 f. zur Geschäftsordnung des Konzils, S. 94 zur Arbeit Tizzanis, S. 99 Biogramm zu Lord Acton, S. 100 über die Reichstagskandidatur Verings, S. 122 zu den lehramtlichen Vorarbeiten zu einer Enzyklika, die das Verhältnis von Kirche und Staat betreffen sollte; auf S. 126 hätte man gern auch inhaltlich etwas von der (angeblichen) Unterwerfung der unierten orientalischen Minoritätsbischöfe erfahren, auch zu den von Bischof Hefele, S. 137 f., formulierten Vorwürfen gegen das Konzil und S. 142 zum bayerischen Placet, S. 149 zum Schreiben von Kultusminister Lutz an Erzbischof Scherr (vom 27. August 1871!); S. 158 zu den Überläufern im bayerischen Landtag in Bezug auf den Meringer Kirchenstreit, S. 164 zur Rede Bismarcks über das Schulgesetz, S. 170 zu den in Rom kolportierten Gerüchten gegen Bischof Stroßmayer. Der bedeutsame Antwortbrief Feßlers auf Hefeles Erklärung vom 10. / 17. April 1871, der bei Schatz, Vaticanum I Bd III, 294 Anm. 98 zitiert ist, wäre es wert gewesen, in die Edition mit aufgenommen zu werden. An anderen Stellen lassen sich kleinere Ergänzungen anfügen: Die Vermutung auf S. 24, Anm. 4, bei den Unruhen in Würzburg handele es sich um die Konflikte bei der Ernennung von Germanikern als Universitätsprofessoren, ist doch nicht allzu wahrscheinlich; auf S. 41 Anm. 4 handelt es sich um Loe Keel, Die jenseitige Welt. Eine Schrift über Fegfeuer, Hölle, Himmel, der diesseitigen zur Beherzigung, Einsiedeln 1868/69; auf S. 126 Anm. 10 ist der melkitische Erzbischof Paulus Hatem von Aleppo gemeint. Die von Senestrey beklagte Propaganda der Allgemeinen Zeitung gegen das Konzil bezieht sich doch kaum auf die Artikel Döllingers im Konzilsvorfeld, vgl. S. 140 Anm. 5? Die Denkschrift Greitn S. 111 Anm. 2 ist der von ihm verfasste gemeinsame Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe vom Juli 1871.

Der Inhalt der edierten Briefe war z. T. schon bekannt. Der Hg. selbst (AHC, 2002, 100–111) und v. a. Klaus Schatz in seiner dreibändigen Konziliengeschichte haben die wichtigsten bereits ediert und inhaltlich verarbeitet. Die Sammlung besitzt dennoch dokumentarischen Wert und kann für die Denkweise von Episkopat und römischer Kurie manche interessante Details liefern. Manches Licht fällt etwa darauf, wie sehr die deutschsprachigen Bischöfe der „Ansturm der Liberalen", hinter dem Ignatius von Senestrey das Kommando der Freimaurer (vgl. Nr. 70) sah, schließlich ängstlich zusammenschweißte und man Angst vor altkatholischem Ungehorsam hatte, wie sehr man in Rom um die Unterwerfung aller Bischöfe besorgt war und wie schnell man gegen Döllinger und Schulte – wie etwa die Bischöfe Leonrod von Eichstätt und Dinkel von Augsburg – mit den Epitheta „Stolz und [...] Gebetsscheue" (72) und „Gelehrtenhochmuth" (102) zur Hand war. Die Briefe des Rota-Advokaten Johannes de Montel von Treuenfest (1831–1910) geben die Stimmungen an der Kurie wieder, an der ein Teil der Kardinäle den Wegzug des Papstes aus Rom als Protest auf den 20. September forderte. Erzbischof Deinlein und Bischof Greith deuten wohl ihr Stellung zur Konzilsdefinition ein wenig um, wenn sie für ihre damalige Ablehnung nun *ex post* alleine Opportunitätsgründe geltend machten (vgl. Nr. 55 und Nr. 71).

Münster Klaus Unterburger

Klueting, Edeltraud: **Monasteria semper reformanda**. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter. – Münster: LIT 2005. XII, 140 S. (Historia profana et ecclesiastica, 12), geb. € 17,90 ISBN: 3–8258–7415-X

Die Vf.in gibt einen konzisen Überblick über die wichtigsten Kloster- und Ordensreformbewegungen des Mittelalters. Nach einem einleitenden Teil werden die verschiedenen monastischen, also mehr oder weniger benediktinisch geprägten Reformbewegungen von der Karolingerzeit beginnend bis ins Spätmittelalter hinein behandelt, für das 14. und 15. Jh. auch die verschiedenen Reformstränge der *Devotio moderna*. Der zweite große Hauptteil bringt eine Geschichte der vier großen Mendikantenorden (Franziskaner, Dominikaner, Kar-

meliten und Augustinereremiten), die die apostolische Armut als Reformprogramm erhoben haben. Nach einem knappen, v. a. institutionell ausgerichteten Überblick über die jeweiligen Reformströmung wird die wichtigste Literatur angeführt; die Kombination aus beidem macht das Buch zu einer wertvollen Einführung gerade auch in die neuere Forschungsliteratur zum Thema.

Einleitend werden das Papsttum, die Bischöfe und Konzilien und die weltlichen Landesherren als wichtige Faktoren und Träger der Ordensreformbewegungen thematisiert, wobei sich hier das komplexe und vielschichtige Beziehungsgeflecht nicht „in einem kurzen Überblick skizzieren" lasse (6). Die Schilderung der Reformbewegungen setzt ein mit den Reformgesetzgebungen unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen zwischen 789 und 819, die die Benediktsregel als allein konstitutiv für den *ordo monasticus* festschrieben. Merkwürdigerweise wird die Reformarbeit Benedikts von Aniane zwar durch den Grundsatz *una regula*, nicht aber durch das doch ebenso entscheidende *una consuetudo* interpretiert (16), waren doch die ursprünglichen benediktinischen Traditionen längst untergegangen und die vom Reichsabt von Kornelimünster propagierte *consuetudo* eben deshalb nur eine der möglichen Interpretationen der benediktinischen Lebensform. Bei der Charakterisierung der Reformbewegung von Cluny wird für deren Spätphase die These vertreten: „In der Auseinandersetzung um das wahre Mönchtum zwischen Bernhard von Clairveaux und Petrus Venerabilis traten die Punkte hervor, die Clunys Niedergang auslösten" (19). Dahinter steht doch eine einseitig zisterziensisch geprägt Sichtweise, die überdies primär sozial- und theologiegeschichtlich zu deutende Phänomene moralistisch (ab-)wertet. Bei der Schilderung der lothringischen Reform wird mit Gerd Tellenbach und Joachim Wollasch gegen Kassius Hallinger nun stärker deren Gemeinsamkeiten zur cluniazensischen Reform betont. Doch dürfte auch für diese gelten, was die Vf.in für die Hirsauer Reform herausgestellt hat (24 f.), dass anders als in Cluny kein zentralistisch organisierter exemter Verband errichtet wurde und die Klöster stärker im Herrschaftsbereich der Stifterfamilien verblieben. Für das Spätmittelalter werden die Reformbewegungen von Kastl, Melk und v. a. Bursfelde präzise dargestellt; für die durch letztere im Norden und Westen des Reichs propagierte, einflussreiche spirituelle Neuorientierung schließt sich die Vf.in zu Recht der Charakterisierung durch Pius Engelbert an, dass sie „den Kartäusern und der Windesheimer Kongregation besonders nahestand" (32). Ob die Eremitenbewegung des 11. und 12. Jh.s tatsächlich primär durch die Kritik „an dem cluniazensischen Leben" erwachsen ist (41), mag man bezweifeln. – Durch ihre Vertrautheit mit der neueren Forschung zur mittelalterlichen religiösen Frauenbewegung kann die Vf.in einige immer noch weit verbreitete einseitige Urteile korrigieren, so die zu wenig an den Quellen der zisterzienischen Generalkapitel orientierte Sicht, nach welcher der Orden sich grundsätzlich der Monialenseelsorge verweigert hätte (45 f.). Kenntnisreich auch die Einordnung der Prämonstratenser und Kartäuser in die monastischen Reformbewegungen des 12. Jh.s. Der alte Grundsatz *cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformata* (61) sollte freilich nach dem Rez. nicht ohne weiteres bejaht werden. Aus spätmittelalterlichen Visitationsakten lassen sich ja sehr wohl Reformen und sog. „Missstände" auch in den Klöstern dieses Ordens nachweisen. Bei der Literatur sollte vielleicht in einer zweiten Auflage *Gerardo Posada, Der heilige Bruno. Vater der Kartäuser, Köln 1987*, ergänzt werden. Zum prägnanten Überblick über die *Devotio moderna* möchte der Rez. lediglich das Urteil Kurt Ruhs anzweifeln, dass man die *Imitatio Christi* heute ohne Bedenken Thomas von Kempen zuschreiben könne (69). Stichhaltige Gründe lassen sich hierfür doch kaum anführen.

Im zweiten großen Teil der Arbeit werden die Bettelorden des 13. Jh.s behandelt. Natürlich ist die Behauptung richtig, dass die „alten Orden mit ihren verfestigten Strukturen [...] keine adäquate Antwort auf die Armutsbewegung des Jahrhunderts" gefunden hätten, doch ist es wohl über das Ziel etwas hinausschießend, deren Reformversuche als gescheitert zu interpretieren (75). Sie hatten ja letztlich ein anderes Ideal und eine andere originäre Lebensform als die Armutsbewegung, die aber doch ebenso ihre Berechtigung hatte. Auf S. 79 müsste klarer formuliert werden, dass das 1209 mündlich vom Papst bestätigte *propositum* des Franziskus nicht mit der *Regula bullata* von 1221 identisch ist. Auf S. 81 muss es wohl „Gemeinschaftsbesitz" und nicht „Privatbesitz" heißen, den die Ordensleitung im 13. Jh. genehmigt habe. Die Vf.in setzt auch etwas als zu selbstverständlich voraus, dass die Ideale der Spiritualen im Vergleich zu jenen des Franziskus – im Gegensatz zur Observantenbewegung des 14. Jhs. – nicht authentisch gewesen seien (83). Auch vermisst man bei der Literatur etwas die Arbeiten von Helmut Feld und Raoul Manselli. Bei den Dominikanern sollte erwähnt werden, dass seit 1228 in den Konstitutionen die anfangs mündlich überlieferte Lebensform fixiert wurde. Kenntnisreich werden am Ende die institutionelle Entwicklung und die Reformströmungen bei den ursprünglich aus der eremitischen Bewegung hervorgehenden Karmeliten und Augustinereremiten dargestellt.

Diese kleineren Vorschläge sollen den Wert der Studie, die den Versuch unternimmt, die verschiedenen Phänomene der monastischen Reform im Mittelalter zusammen zu sehen, nicht in Frage stellen. Zurecht wird in der Einleitung „Reform" grundsätzlich als Rückführung auf die normativ empfundene *forma prima* definiert; leider wird diese dann aber ahistorisch und statisch interpretiert (etwas anachronistisch auch auf S. 3: *consilia evangelica* als intensivste Form des christlichen Lebens im NT), so dass die Differenzen und Fortentwicklungen und damit auch der Reichtum der ganz unterschiedlichen Reformideale kaum in der Blick kommt, was das Werk nochmals bereichert, wenn auch ausgeweitet hätte (vgl. v. a. 3–5). Statt dessen wird dann ein angeblich ständig in der Ordensgeschichte präsentes Schema des Wechsels von Gründung-Verfall-Reform am Werke gesehen. Was freilich vielfach moralistisch von den Reformern als Verfall bekämpft wurde, ist historisch gesehen oft nur die Anpassung an Notwendigkeiten der Zeit und v. a. ein divergierender Typus von Spiritualität, dem die Legitimität doch nicht ohne weiteres abgesprochen werden kann. So kann man doch das Spätmittelalter nicht einfach durch den allgemeinen Niedergang an Ordenszucht charakterisieren (46 f.); weit verbreitete Phänomene wie die Verpfründung des Gemeinschaftsbesitzes und die partielle Aufhebung der *vita communis* (92) sind eben ebenso auch als Reaktionen auf die Anforderungen der Zeit, als Ergebnis gemachter Erfahrungen und als Ausdruck einer teilweise auch intensivierten („gezählten", Thomas Lentes, FMSt 29 [1995]) Frömmigkeit zu interpretieren. So manche angebliche Rückkehr zum Ursprung in der Kirchengeschichte hat hingegen erst Neuerung und Modernisierung eingeführt.

Münster Klaus Unterburger

Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche –Theologie – Kultur – Staat, hg. v. Rolf Decot. – Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2005. (IX) 324 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 65), geb. € 34,80 ISBN: 3–8053–3524–5

Dieser 14 Beiträge umfassende Sammelband, dem ein Grußwort des Mainzer Bischofs Kardinal Prof. Dr. Karl Lehmann vorangestellt ist (1–3), dokumentiert die Vorträge eines von der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte des Instituts für Europäische Geschichte Mainz veranstalteten Symposions zum Thema „Die Säkularisation von 1803 als kulturell-theologischer Transformationsprozeß", das vom 29. – 31. Januar 2004 im Erbacher Hof in Mainz stattgefunden hat und thematisch an den 2001, im Vorfeld des Säkularisationsgedenkens, von derselben Institution veranstalteten Workshop „Säkularisation der Reichskirche 1803. Aspekte kirchlichen Umbruchs" anknüpft bzw. diesen weiterführt. Die sieben Vorträge dieses Workshops sind in derselben Reihe (Beiheft 55) im Druck 2002 erschienen.

Während letztere Vorträge im wesentlichen auf den Begriff der Säkularisation und seine Geschichte, auf Säkularisationen vor der großen Säkularisation von 1802/03 sowie auf diese selbst und ihre unmittelbaren Folgen konzentriert waren, untersuchen die Autoren des vorliegenden Bdes die Säkularisations- und Säkularisierungsvorgänge in einem größeren historischen Rahmen, indem sie die infolge der Säkularisation von 1802/03 eingetretenen innerkirchlichen, theologischen und kulturellen Umwälzungen thematisieren. So untersucht *Heinrich de Wall* „Die Entwicklung des Staatskirchenrechts nach der Säkularisation von 1803" (5–20), einer Rechtsmaterie, die zu gutem Teil auf dem Erbe des Reichsdeputations-Hauptschlusses und der Säkularisationen beruht und als deren „positive Fernwirkung" (20) die heutigen Beziehungen zwischen Staat und Kirche in gegenseitiger Unabhängigkeit regelt. *Karl-Heinz Braun* beschäftigt sich mit dem gewiss von der Aufklärung geprägten Kirchenbild des Konstanzer Generalvikars und letzten Bistumsverwesers Ignaz Heinrich von Wessenberg (21–38) und zeigt auf, dass dieses biblisch begründet und christozentrisch (allerdings nicht ultramontan-hieratisch) gedacht, aber zugleich auch dynamisch pädagogisch akzentuiert und ökumenisch offen war („Förderung des Zweckes Jesu"), und ebendarin Wessenbergs zukunftsorientiertes kirchlich-reformerisches Engagement wurzelte, angesichts der von ihm erkannten „weit größeren Probleme der Zeit": des „Verlust[s] der inneren Beziehung zu Gott und zum praktischen Glauben" als „persönliche[r] und gesellschaftliche[r] Integrationskraft" (37). *Karl Hausberger* geht dem „Stellenwert von Autorität und Hierarchie im Kirchenverständnis Johann Michael Sailers" nach (39–53). Sailer, „als eminent ‚praktisch' eingestellter Theologe [...] theoretischen Reflexionen zeitlebens abhold" und deshalb jeder Systematisierung „seine[r] von konkreten Glaubenserfahrungen durchtränkten [ekklesiologischen] Aussagen" sich entziehend, gründete in seinem theologischen Bemühen gleichwohl auf einem „einheitsstiftenden Faktor", den „die von ihm geprägte Glaubensformel ‚Gott in Christus – das Heil der (sündigen) Welt'" artikuliert. Von hier aus fand er, in durchaus nüchternen Bewertung des Untergangs der Reichskirche und in kritischer Auseinandersetzung mit der „pietistisch" gestimmten Allgäuer Erweckungsbewegung, schließlich auch zu seinem vom Organismusdenken der Romantik inspirierten mystischen Kirchenbegriff, in dem sich die beiden Seiten der Kirche, ihre sichtbare, menschliche (auch wandelbare) Außen- und unsichtbare, übernatürliche Innenseite zu einer lebendigen, organischen Einheit verbanden (42–44). Damit überwand er das damals vorherrschende einseitig juridische „ultramontane" Kirchenverständnis, ohne allerdings durch seine neue Sicht verhindern zu können, dass dieses im fortschreitenden 19. Jh. mit dem Papstdogma des Ersten Vatikanums auf seinen (bis heute wirkmächtigen) Gipfelpunkt geführt wurde. *Günther*

Wassilowsky erläutert an der „politischen Ekklesiologie" in Joseph de Maistres dezidiert antirevolutionärem Werk „Du Pape" und dessen die ultramontane Bewegung verhängnisvoll „befruchtenden" Wirkungsgeschichte „Die Geburt der säkularen Papstidee" (55–68). *Anton Schindling* beleuchtet „Das Ende der Reichskirche" unter dem Aspekt „Verlust und Neuanfang" (69–92). Ohne den durch die Säkularisation verursachten materiellen, geistigen und kulturellen Verlust für die katholische Kirche und den katholischen Bevölkerungsanteil in Deutschland im mindesten zu beschönigen – es war, wie er feststellt, „ein Verlust auch des historischen Gedächtnisses, wie ein Blick in die Geschichtsbücher des 19. und teilweise des 20. Jh.s zeigt" (87) – hätte der die Säkularisation von 1802/03 reichsrechtlich legitimierende Reichsdeputations-Hauptschluß aus seiner Sicht durchaus „die Chance eines neuen Reichsgrundgesetzes für ein erneuertes Altes Reich" geboten oder bieten können, zwar für ein „Reich der weltlichen dynastischen Fürstenstaaten", aber „ohne die Souveränität der Einzelstaaten, mit funktionierender oberster Reichsgerichtsbarkeit und weiterhin geltendem Reichslehensverband", zudem mit Aufgabe territorialstaatlicher Konfessionalität (88–90); doch diese Chance, die zumindest der letzte Kurerzkanzler des Reiches, Karl Theodor von Dalberg, und sein Mitstreiter Ignaz Heinrich von Wessenberg zu ergreifen suchten, wurde durch die offensive Politik Napoleons und das Souveränitätsstreben „der kommenden Rheinbundfürsten" zunichte gemacht (91). *Winfried Müller* nimmt die zwei Forschungsbegriffe „Herrschaftssäkularisation" und „Vermögenssäkularisation" auf den Prüfstand (93–107). Weil der Begriff „Säkularisation" seit seinem Eingang in die historische und politische Sprache um die Mitte des 17. Jh.s pejorativ besetzt ist (93), plädiert er argumentativ dafür, „Herrschaftssäkularisation" durch den sachlicheren „Begriff der Mediatisierung" und „Vermögenssäkularisation als staats- und völkerrechtliche Folge der Mediatisierung der geistlichen Fürstentümer" durch den „Begriff der Vermögensmediatisierung" zu ersetzen, wobei § 35 des Reichsdeputations-Hauptschlusses – wie er mit Recht hervorhebt – „nicht ausschließlich auf vermögensrechtliche Aspekte reduziert" werden dürfe, weil der davon betroffene Prälatenstand „nicht nur enteignet, sondern als ganzes aufgehoben", mit ihm aber zugleich „ein Eckstein aus dem System der landständischen Verfassung herausgebrochen" und „ein Stück vormoderner Herrschaft ‚säkularisiert'" wurde (107). Allerdings hat nur ein Autor dieses Bdes den vorgeschlagenen Begriffswechsel mitvollzogen. *Hubert Wolf* schildert in seinem Beitrag nicht nur sehr anschaulich „Die Entstehung eines neuen rom- bzw. papstorientierten Bischofstyps" (109–134) nach der kirchlichen Neuorganisation der deutschen Länder auf konkordatärer oder konkordatsähnlicher Grundlage, genauer: seit den dreißiger Jahren des 19. Jh.s (mit einem unterscheidenden Rückblick auf die Fürstbischöfe der alten Reichskirche), sondern er sucht v. a. auch den Bischöfen der ersten Generation nach 1803 gerecht zu werden, die, „liberalem, oder besser: bürgerlichem Gedankengut zugetan", in Anbetracht ihrer äußerst schwierigen Ausgangssituation „das Modell eines gemäßigten Staatskirchentums" verfochten und sich auch als „Ireniker und Pragmatiker in der Begegnung mit anderen – protestantischen – Konfessionen" erwiesen, deshalb von den erstarkenden Ultramontanen in völliger Verkennung ihrer „realen historischen Aktionsmöglichkeiten" negativ beurteilt, wenn nicht verketzert wurden und schließlich als „staatshörig" oder gar als „Verräter kirchlicher Rechte" in die katholische Kirchengeschichtsschreibung eingingen (123 f.). Gleichzeitig sah man in dem neuen Bischofstyp der zweiten Generation nach 1830 die (angebliche) Erfüllung des „tridentinischen Bischofsideals"; tatsächlich entsprach dieser Bischofstyp lediglich dem jesuitischen oder doch jesuitisch inspirierten klerikalen „Erziehungsideal", das erst jetzt, im 19. fortschreitenden Jh. und ins 20. Jh. herein, voll verwirklicht werden konnte. *Dominik Burkard* referiert – im Anschluss an die Ausführungen Hubert Wolfs – über „Kirchliche Eliten und die Säkularisation. Zu den Auswirkungen eines Systembruchs" (135–170) und konstatiert (mit detaillierter Statistik im Anhang) eine „Pragmatisierung der Domkapitel" neuen Stils als oberste Verwaltungsgremien der Diözesen („Senat des Bischofs"), allerdings nicht „aus eigenem Recht" (144), und mit der endgültigen kirchlichen Neuordnung die Ablösung des Adels durch bürgerliche Bischöfe (jedoch noch nicht in Preußen). Für den katholischen Adel, dessen Reserven zudem aufgebraucht waren, war der höhere Kirchendienst in Domkapiteln und auf Bischofsstühlen nach dem Wegfall der „reichischen" Privilegien nicht mehr attraktiv (er wurde auch bewusst ausgeschaltet); er engagierte sich für kirchliche Belange fortan in Ständeversammlungen, Vereinen und auf den seit 1848 regelmäßig veranstalteten Katholikentagen (149 f.). *Mary Anne Eder* zeichnet in ihrem Beitrag über „Bayerische Zentralklöster der Bettelorden 1802–1817" (171–193) ein differenziertes Bild dieser der Säkularisation der ständischen Klöster in Bayern unmittelbar vorausgehenden staatlich verordneten Zwangseinrichtung, mit der offenbar die nichtfundierten Orden der Kapuziner und Franziskaner dank ihrer „Lebensstrenge" besser zurechtkamen als die fundierten beschuhten und unbeschuhten Karmeliten; jedenfalls bildeten die überlebenden franziskanischen Zentralklöster Keimzellen für die unter König Ludwig I. wieder aufblühenden Mendikantenklöster. *Konstantin Maier* untersucht das Schicksal der um wirtschaftliche Modernität bemüht gewesenen „Oberschwäbischen Reichsprälaturen zwischen 1803 und 1806" unter dem Aspekt des Wechsels der Klosterökonomie zur privaten bzw. staatlichen Wirtschaftsführung (195–210). Hatte in der – am Dienstleistungsprinzip, nicht an wirtschaftlich maximierter Produktion orientierten – Klosterökonomie die Versorgung von Abt, Konvent und der weltlichen Klosterklientel an erster Stelle gestanden, so erwuchsen den mit diesem Klosterbesitz (als wirtschaftlichem nutzbarem Privateigentum) „entschädigten" neuen Herren unter den sozialen und wirtschaftlichen Vorgegebenheiten (hohe Pensionslasten, Bezahlung jetzt überflüssigen Personals, Tilgung von Klosterschulden, Kosten für den Umbau der Klöster zu Residenzen und für die Hofhaltung etc.) erhebliche Probleme, die sich zu einer unkalkulierbaren wirtschaftlichen Hypothek entwickeln konnten, schließlich mit der Konsequenz des Verkaufs an den württembergischen Staat (Prozess der allmählichen Integration Oberschwabens als Neu-Württemberg in das vom protestantischen Alt-Württemberg geprägte Königreich). *Joachim Schmiedl* erläutert an verschiedenen Modellen die caritativ und pädagogisch ausgerichteten oder charismatisch geprägten Initiativen zur Gründung neuer religiöser Gemeinschaften „im Spannungsfeld von Staatskirchentum und sozialen Herausforderungen" (211–228), v. a. auch im Hinblick auf die gesellschaftlichen Probleme der beginnenden Industrialisierung, mit dem Ausnahmefall Bayern, wo die neue Entfaltung klösterlichen (sozial-aktiven) Lebens königliche Förderung erfuhr. *Markus Ries* untersucht den „Wandel von Priesterausbildung und -ausbildungsstätten nach der Säkularisation" (229–239), die, als Zäsur, nach seinem Urteil den epochalen Wandel im Bereich der Priesterbildung, nämlich die Einflussnahme des Staates auf die Klerusbildung im Sinne staatskirchlichen Denkens zwar beschleunigt, aber nicht verursacht hat; die Weichen dazu waren bereits in der Spätaufklärung, einerseits durch das von ihr geprägte „Ideal" des Priesters als Tugend- und Volkserziehers, andererseits durch ihre auf die Seelsorgepraxis ausgerichteten Reformbemühungen, gestellt worden; allerdings bewirkten die durch die staatlichen Eingriffe verursachten Konflikte „die nachfolgende Ultramontanisierung", die „schließlich die Isolierung der kirchlichen Welt gegenüber Staat und Gesellschaft" beschleunigte (238 f.). *Peter Claus Hartmann* bietet einen umfassenden Überblick über „Die Folgen und weitreichenden Auswirkungen der Säkularisation [„oder besser Mediatisierung"] von 1802/03 in Deutschland" (241–255) und kommt, abwägend, zu dem Schluss „erhebliche[r], teils negative[r], teils positive[r] Folgen" für die katholische Kirche und Bevölkerung, der er unter religiös-kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Aspekten im einzelnen benennt. Zu den positiven Folgen zählt er u. a., beispielsweise neben der Konzentration der neuen Bischöfe und Äbte „auf ihre geistlichen Funktionen" (dank dem „Fortfall ihrer weltlichen Funktionen"), „auf weitere Sicht die Stärkung des Papsttums und damit verbunden eine bis dahin nicht gekannte intensive Zentralisierung der katholischen Weltkirche", zu der freilich, wie er festhält, auch die Umstände des Konkordatsabschlusses mit Napoleon 1801 beigetragen hatten. Indes räumt er immerhin ein, dass gerade diese Entwicklung „heute je nach Standpunkt und Standort mehr positiv oder negativ beurteilt" wird (248). Und in der Tat kann man hier unterschiedlicher Meinung sein, insbesondere wenn man den (oben schon genannten) Gipfelpunkt dieser Entwicklung im Ersten Vatikanum und seine bis heute im Grunde unverändert nachwirkenden Konsequenzen in Betracht zieht. *Klaus Fitschen* schließlich wendet sich der Frage „Konfessionelle Mentalitäten: Abgrenzungen und Grenzüberschreitungen im Zuge der Säkularisation" zu (257–266). Nach seiner Sicht verstärkte der Reichsdeputations-Hauptschluss, mit dem „eine im aufgeklärten Staatskirchentum des späten 18. Jh.s liegende Entwicklung zum Abschluss kam", den (allerdings nicht unwidersprochen gebliebenen) „spätaufklärerischen Zug zur Toleranz, der zuerst einmal auf die bürgerliche Gleichberechtigung der Konfessionen zielte", wobei „das Entstehen gemischtkonfessioneller Staaten ... Toleranz zu einer politischen Notwendigkeit" machte (Beispiel das neue Bayern). Andererseits wurden durch ihn „verschärfte Abgrenzungen zwischen den konfessionellen Mentalitäten" vorbereitet, die sich mit zeitlicher Verzögerung verfestigten. Erst nach 1815 konnte – nämlich durch Rückprojizierung „eigener Sehnsüchte in die Vergangenheit" (Beispiel Eichendorff) – die Säkularisation „so eingeordnet werden, dass ... hier der Startschuß für eine Marginalisierung des Katholizismus gegeben wurde" (264–266).

Im Ganzen bieten die Beiträge dieses qualitätsvollen und aufschlussreichen Sammelbandes – in gewisser Weise als Ergebnis der im Rahmen des 200-Jahr-Gedenkens veranstalteten wissenschaftlichen Tagungen und Ausstellungen – unter je verschiedenem thematischem Aspekt eine sehr abgewogene, sachliche Beurteilung der Säkularisation und ihrer Folgen im (für den katholischen „Part") negativen wie positiven Sinn. In ihm spiegelt sich mit einem Wort die Sachlichkeit, mit der in wohl allen Gedenkveranstaltungen des Jahres 2003 aus dem Abstand von zwei Jh.en und auf breiter Quellengrundlage die wissenschaftliche Diskussion über Säkularisation und Reichsdeputations-Hauptschluss geführt worden ist. Das Werk schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und einem Register der Orts- und Personennamen.

München Manfred Weitlauff

Philosophie

Perler, Dominik: **Zweifel und Gewissheit.** Skeptische Debatten im Mittelalter. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006. (XII) 443 S. (Philosophische Abhandlungen, 92), kt € 29,00 ISBN: 978–3–465–03496–4

Die mittelalterliche Scholastik hat sich ausgiebig und eingehend mit der Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis auseinandergesetzt. Die Geschichte dieser Auseinandersetzung ist vielseitig und lebendig. Vorliegende Studie, die sich auf Theorien in der Zeit zwischen 1267/68 und 1376/77 konzentriert, rekonstruiert die skepti-

schen Diskussionen im historischen Kontext, wertet sie in systematischer Hinsicht aus und setzt sie in Beziehung zu neueren Diskussionen der gegenwärtigen Philosophie, mit der der Vf. durchaus vertraut ist. Die hier behandelte skeptische Frage bezieht sich nicht auf einzelne Erkenntnisse oder etwa auf die Möglichkeit der Theologie, sondern auf die Möglichkeit von Wissen prinzipiell. Es wird untersucht, welche skeptischen Argumente entwickelt wurden, von welchen theoretischen Annahmen sie ausgingen und welche Funktion sie in den erkenntnistheoretischen Debatten hatten. Auch antiskeptische Argumente und Strategien, die eine skeptische Gefahr zu bannen versuchten, werden vorgestellt. Der Vf., Träger des Gottfried-Wilhelm-Leibniz Preises der DFG und Lehrstuhlinhaber für Theoretische Philosophie an der Humboldt-Univ. zu Berlin, zeigt überzeugend, dass solche Debatten keineswegs als „Verfallserscheinung" des späten Mittelalters aufgefasst werden dürfen.

Das Anliegen des Buches besteht darin, die skeptischen Argumente im 13. und 14. Jh. detailliert und nachvollziehbar darzustellen. Besonders Denker wie Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und Johannes Buridan werden behandelt, wobei auch weniger bekannte Autoren Berücksichtigung finden.

Der Vf. interessiert sich nicht in erster Linie dafür, jemandem eine skeptische Position zuzuschreiben, und auch nicht für die Widerlegung einer solchen Position, sondern will eher die Bedeutung der einzelnen Positionen in den erkenntnistheoretischen Streitgesprächen ihrer Zeit erfassen sowie verstehen, wie solche Argumente sich im Hinblick auf eine Klärung des Wissensbegriffs ausgewirkt haben. Durch exakte Textanalysen zeigt diese Studie, in welchem Kontext die betreffenden Argumente und Hypothesen eingesetzt werden und welche methodische Funktion ihnen zugesprochen wird.

Unter den Gründen für eine erkenntnistheoretische Skepsis findet man die Möglichkeit von Sinnestäuschungen, Träumen und Halluzinationen. Außerdem wird die Frage gestellt, ob Gott oder ein böser Dämon in der Lage ist, in den Erkenntnisprozess einzugreifen und uns falsche Meinungen einzugeben. Diese skeptischen Fragen, die bereits im Mittelalter scharfsinnig diskutiert wurden, bilden den Ausgangspunkt für eine sorgfältige Analyse des Wissensbegriffs und für eine kritische Prüfung von Wissensansprüchen. Indem das Buch die Mehrdeutigkeit der Idee der Gewissheit herausstellt, wird das Grundproblem der Erkenntnistheorie bedacht. Die Auseinandersetzung wird keineswegs destruktiv geführt. „Skeptische Fragen hatten primär eine *methodische* Funktion, nicht eine dogmatische," hebt der Vf. hervor (10). Man lernt beispielsweise deutlich zu unterscheiden zwischen dem Wahren (*verum*) und dem, was dem Wahren ähnlich ist (*veri simile*).

Die Untersuchungen beginnen mit der Frage Heinrichs von Gent „Kann ein Mensch etwas wissen?" (33). Heinrich vertritt die schlichte Ansicht, dass ein Mensch ohne besondere göttliche Erleuchtung tatsächlich nichts wissen kann. Wissen gebe es nur mit Hilfe göttlicher Illumination. Die Gegenüberstellung der Position Heinrichs mit der von Johannes Duns Scotus, der Erkenntnis durch rein natürliche Ursachen, d.h. ohne göttliche Mitwirkung, erklären will, vermittelt einen genauen Nachvollzug der Auseinandersetzung. Scotus zufolge ist es allein der menschliche Intellekt, der das Wesen aus den Vorstellungsbildern abstrahiert. Für ihn spielt die Species „eine zentrale Rolle in der Abwehr des Skeptizismus, aber auch in der Zurückweisung jeder übernatürlichen Korrektur des natürlichen Erkenntnisprozesses" (109). Perler widmet der scholastischen Species-Theorie eine differenzierte und einfühlsame Analyse. Die Auffassung der Species dreht sich um die Art und Weise, wie die Erkenntnis in Kontakt mit dem Gegenstand kommt. „Worauf bezieht sich dann mein Wissen: nur auf die Species oder auf die durch die Species zugänglich gemachten Eigenschaften und auf die Form des Baumes?" (25) Im 13. Jh. bestand Einigkeit über die Frage, ob Menschen überhaupt fähig sind, Wissen von materiellen Dingen und Menschen zu erlangen, wenngleich es keinen Konsens gab, wie dieses Wissen zustande kommt. Wie auch heute noch, bildeten die methodischen Konfrontierungen mit skeptischen Hypothesen den Ausgangspunkt der Diskussionen über die Zuverlässigkeit des Wissens, wobei im Mittelalter die Hypothesen eines möglichen Eingreifens eines trügerischen Dämons oder des allmächtigen Gottes hinzukamen. Es ging also nicht so sehr um eine radikale Skepsis als vielmehr um eine Differenzierung und Begründung der Erkenntnisansprüche.

Bei Thomas insbesondere findet der Vf. drei Formen eines Erkenntnisoptimismus, der gewisse Fragen einfach irrelevant erscheinen lässt. Zuerst nennt der Vf. einen metaphysischen Optimismus, der darin besteht, „dass es universale Formen gibt, die auf verschiedene Weisen an verschiedenen Orten instantiiert sein können", so dass „ein und dieselbe Form im Intellekt und in einem materiellen Gegenstand existiert und dass wir daher in einer intelligiblen Species immer die Form erfassen, die auch außerhalb des Intellekts vorkommt" (200). In einer solchen Identitätsrelation gründet die Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand. „Indem wir die Species mental ‚lesen', erfassen wir die Formen der materiellen Gegenstände" (167). Hinzu kommt, zweitens, ein epistemologischer Optimismus, der annimmt, dass der Intellekt aufgrund einer Partizipationsrelation zu Gott imstande ist, die Form des Gegenstandes zuverlässig zu erfassen, d.h. richtig zu abstrahieren und zu beurteilen. Drittens kenne Thomas einen theologischen Optimismus, der davon ausgeht, dass Gott keine Täuschungsabsichten hegen kann. Auf der anderen Seite verwirft Thomas verschiedene Theorien: Ein innatistisches Modell, das unterstellt, dass die Species von Anfang an im menschlichen Intellekt enthalten sind; ein Emanationsmodell, als flössen die Species aus abgetrennten, immateriellen Formen direkt in den Intellekt; ein Kontemplationsmodell, als sähe der Mensch die ewigen Ideen im Intellekt Gottes, und ein internalistisches Modell, dass nämlich die Species vom Intellekt allein, ohne Relation zu äußerlichen Gegenständen, hervorgebracht werden können.

Allerdings wird Thomas vom Vf. dahingehend verstanden, dass er von Annahmen geleitet wird, die die eigentliche Frage umgeht. Vf. behauptet, dass Thomas weniger eine Lösung für skeptische Fragen als eine „Präventionsstrategie" (207) bietet. „Die Grundannahmen des thomasischen Modells", erklärt er, „lassen weder einen radikalen Außenweltskeptizismus noch einen Skeptizismus, der die prinzipielle Korrektheit unserer Bezugnahme auf eine Außenwelt infrage stellt, aufkommen" (207). Ein solcher offengelassener Raum gibt den Weg für weitere skeptische und antiskeptische Überlegungen in der Folgezeit frei. Kann Thomas aber wirklich so naiv gewesen sein? Man darf durchaus die Frage stellen, ob diese Deutung Thomas gerecht wird, denn der Aquinate lehrt ausdrücklich etwa, dass wir das Wesen des Gegenstandes nicht dank der Identität der Species korrekt darstellen. Im Gegenteil: Ein jedes Wesen ist uns, Thomas zufolge, unerkennbar („Rerum essentiae sunt nobis ignotae"; *De veritate*, q. 10, a. 1), ja sogar, wie dieser unterstreicht, das Wesen einer Mücke (*In Symbol. apost.*). Dies gilt für materielle Wesen sowie erst recht für geistige Wesen (bei denen noch dazukommt, dass sogar ihre eigentümlichen Akzidentien verborgen bleiben) (*De ente et ess.*, c. 5, n. 25). Für Thomas kennt der Mensch sogar nicht einmal sein eigenes Wesen. „Es ist unmöglich, zu sagen, dass unsere Seele durch sich selbst begreift, *was* sie ist. [...] Unser Geist kennt sich selbst durch sich selbst insofern, als er über sich weiß, *dass* er ist. Denn von daher, dass er wahrnimmt, *dass* er tätig ist, nimmt er wahr, *dass* er ist" (*Summa contra Gentiles*, III, c. 46, n. 2; 8). Er geht so weit zu behaupten, dass eine vollständige Identität gar keine Wahrheit wäre. Nach ihm ist nämlich eine inhärente Ambivalenz ein derart wesentliches Merkmal menschlicher Wahrheit, dass er lehrt, dass, falls wir volle Objektivität von irgendeinem Gegenstand, d.h. eine vollkommene Identität des Intellekts mit seinem Objekt, erreichen würden, wir dann eigentlich überhaupt keine Wahrheit hätten (*De veritate*, q. 1, a. 3, ad 1). Der Vf. erklärt dennoch, dass nur derjenige „die thomasische Präventionsstrategie verfolgen" (207) kann, der einen Universalienrealismus voraussetzt, was Wilhelm von Ockham bekanntlich zurückweist.

In seiner „Individualontologie" (303) lehnt Ockham eine universale Species ab, die vom Intellekt unverändert erfasst werden kann. Ockham bricht mit der Tradition, indem seine gesamte Erkenntnistheorie die These voraussetzt, dass Sätze, statt Realitäten, das Objekt des Wissens seien. „Wissen bezieht sich primär nicht auf Gegenstände und Sachverhalte," schreibt der Vf., „sondern auf Sätze über Gegenstände und Sachverhalte" (214). Ockham bemüht sich um eine Analyse der Sinnestäuschungen und Phantasievorstellungen sowie um die Frage nach übernatürlich verursachter Erkenntnis eines nicht existierenden Objekts. Darüber erfolgt eine ausführliche Debatte unter seinen Zeitgenossen und Nachfolgern. Daraufhin stellt der Vf. Einwände gegen Ockhams Position dar und erörtert diese kritisch.

Spätere Denker, die die Grundannahmen des Thomas in Frage stellen, werden untersucht. Es handelt sich v.a. um Walter Chatton, Franziskus von Mayronis, Adam Wodeham, Nikolaus von Autrécourt und Johannes Buridan. Wodeham schreibt: „Jede Wahrheit ist bezweifelbar." Im dritten Jahrzehnt des 14. Jhs. erreichte die Debatte eine dominierende Stellung. Kohärenz stellt sich als das entscheidende Kriterium zur Prüfung der Wahrheit von Sätzen und also von Erkenntnis heraus. Bei Nikolaus von Autrécourt finden sich „alle Aussagen, die man von einem modern anmutenden Skeptiker erwartet: Es gibt kein inferentielles Wissen, kein Wissen von Kausalvermögen oder Kausalrelationen, kein Wissen von einer anderen Substanz außer der eigenen Seele, ja es gibt überhaupt kein Wissen auf der Grundlage von bloßen Erscheinungen" (310). Johannes Buridan, der wie Nikolaus überzeugt ist, dass Wissen prinzipiell möglich ist und vom bloßen Meinen unterschieden werden kann, gibt Bedingungen des Wissens an, die auch heute häufig angeführt werden: Jemand muss selbst glauben, dass sein Satz wahr ist und gegenüber anderen gerechtfertigt werden kann. Insgesamt müssen die Sätze sich in einem „kohärenten Wissensnetz" befinden. Der Vf. gelangt zum Ergebnis, dass Nikolaus' Position zwar fundamentalistisch, aber nicht aristotelisch, während Buridan eine Haltung einnimmt, die aristotelisch, aber nicht fundamentalistisch ist.

Als historische Untersuchung bietet das Buch eine Fülle von vielfältigen skeptischen Argumenten wie auch Reaktionen darauf. Diese außerordentlich differenzierten und subtilen Debatten sind auch heute noch anregend, weil sie die Vielfalt der Begründung der Skepsis und die Furchtbarkeit und Vielfalt der Auseinandersetzungen mit ihnen vor Augen führen. Der Vf. geht auffallend behutsam und nachdenklich vor. Ist eine Position ausreichend dargestellt worden, setzt er wiederum mit nachvollziehbaren Fragen an, die verständlich zur nächsten Position führen. Historische Studien fördern somit das eigene Denken des Lesers, und außerdem erweist sich die Theologie als wirksame Begünstigung des philosophischen Nachdenkens.

Münster William J. Hoye

Bederna, Katrin: **Ich bin du, wenn ich ich bin**. Subjektphilosophie im Gespräch mit Angela da Foligno und Caterina Fieschi da Genova. – Regensburg: Friedrich Pustet 2004. 301 S. (ratio fidei, 22), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1927–0

Wie der Untertitel bereits andeutet, will die vorliegende Arbeit, die 2003 als Diss. von der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. in Münster angenommen wurde, die Mystik von Angela da Foligno (1248–1309) und Caterina Fieschi da Genova (1447–1510) mit der zeitgenössischen Subjektphilosophie ins Gespräch bringen. Die Vf.in verfolgt somit dezidiert keine historische, sondern eine systematische Zielsetzung. Angesichts der gesellschaftlichen Bestreitungen von Subjektivität und Selbstsein insbesondere durch Teile der Neurobiologie verortet sie ihre eigenen Bemühungen um Mystik und Subjektsein in der gegenwärtigen philosophisch-theologischen Subjektdebatte, dominiert durch die Namen Emanuel Lévinas, Paul Ricoeur und Dieter Henrich, und unter Theologinnen und Theologen durch Thomas Pröpper, Hansjürgen Verweyen, Klaus Müller, Saskia Wendel etc. Ihren eigenen philosophischen Standort markiert sie durch eine Kompilation hermeneutischen Denkens im Anschluss an Paul Ricoeur und transzendentalphilosophischer Gründung im Anschluss an Saskia Wendel.

In der derzeitigen subjekttheoretischen Debatte nimmt Katrin Bederna eine gewisse Verhärtung der Diskurs-Fronten in der Akzentsetzung zwischen den Polen Ich und Anderem, Selbst und Welt, Innen und Außen, Souveränität und Passivität, „Blick-auf-die-Welt" und „Teil-der-Welt-Sein" wahr, die ihr rein argumentativ nicht mehr auflösbar scheint. Insofern will die Vf.in die subjektphilosophischen Implikationen einer hoch- (Angela) und einer spätmittelalterlichen (Caterina) Mystikerin in diese Debatte einspeisen. Dies allerdings nicht, um die Spannungen aufzulösen und einen Konsens zwischen den Positionen herzustellen, was ihr unmöglich erscheint, sondern, um die zeitgenössische Debatte auf die jeweils zugrunde liegenden, jeder diskursiven Erschließung vorgängigen Selbst- und Weltverständnisse der streitenden Positionen bzw. der sie verfechtenden Individuen hinzuweisen und damit im Sinne einer „correctio fraterna" eine neue Gesprächsebene zu eröffnen. Philosophie wird dabei nicht in Spiritualität aufgelöst, aber an ihrem nicht mehr diskursiven Ende, oder besser Anfang, auf die ihr zugrunde liegende geistliche Dimension des konkreten Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses der handelnden Personen verwiesen.

B. bringt ihre Zielsetzung, und hier, wie auch an einigen anderen Stellen des Buches, macht sich die didaktische Erfahrung der Vf.in aus ihrer Tätigkeit als Lehrerin positiv bemerkbar, auf den Punkt, wenn sie als „Merksatz" in der Einleitung formuliert: Ihre Arbeit will mit den beiden Mystikerinnen „einen Subjektgedanken skizzieren, der an Stelle der zeitgenössischen Absetzung des Subjekts das Sich-selbst-Setzen, an Stelle seiner hypertrophen Setzung jedoch sein Sich-selbst-nicht-so-gesetzt-Haben und seine Verwiesenheit auf den Anderen bedenkt." (15) Die Verwiesenheit auf den Anderen bleibt dem Sich-selbst-Setzen als Signatur eingeschrieben. In lyrischer Weise kommt der Zusammenhang bereits im paradox anmutenden Titel der Arbeit zum Ausdruck, der Paul Celans Gedicht „Lob der Ferne" entstammt. Die angezielte Bereicherung der subjekttheoretischen Debattenlage geschieht anhand der einander widerstreitenden und grundverschiedenen Selbstentwürfe der beiden konkreten Individuen Angela da Foligno und Caterina Fieschi da Genova. Ihre Werke, der Liber Lelle Angelas und das Corpus Catharinianum, werden unter systematischen Gesichtspunkten, d. h. mit den zuvor aus der heutigen Subjektdebatte gewonnenen, interpretationsleitenden Begriffen und Perspektiven miteinander und schließlich mit der derzeitigen Diskussion ins Gespräch gebracht. Erst durch diese hermeneutische Herangehensweise können die historischen Stimmen Angelas und Catarinas in der philosophischen Debatte fruchtbar werden, ohne dass damit der Anspruch erhoben würde, ein geschichtlich umfassendes Bild der beiden im deutschen Sprachraum noch weitgehend unerschlossenen Mystikerinnen zu zeichnen. Gleichwohl liefert B., gewissermaßen als Nebenprodukt, durch ausführliche Übersetzungen im Text und die zugehörigen originalsprachlichen Zitationen in den Anmerkungen auch eine erste deutsche Werkerschließung der beiden philosophisch-theologischen Lehrerinnen des Mittelalters.

Aus der genannten Vorgehensweise ergeben sich Aufbau und Inhalt des Buches: Kap. 1 behandelt den aktuellen subjektphilosophischen Problemhorizont und stellt Leitbegriffe und -perspektiven für die Interpretation bereit. Kap. 2 ordnet die Werke Angelas und Caterinas textkritisch und geschichtlich ein und interpretiert sie unter systematisch-subjekttheoretischen Gesichtspunkten in Gegenüberstellung zueinander. Kap. 3 wertet diese Interpretation für die heutige Diskussion in knappen Strichen aus. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Personenregister runden das Buch ab und erleichtern die Erschließung.

Zum Inhalt im Einzelnen in Auswahl:

Nach der Einleitung (11–16) werden in einem ersten umfangreichen Kap. „[s]ubjektphilosophisches Terrain" (17–75) der gegenwärtigen Debatte abgesteckt und Leitbegriffe für die spätere Interpretation der Mystikerinnen eruiert. Kap. 1.1 skizziert kurz die subjekttheoretischen „Differenzen" zwischen Henrich und Lévinas in Rückgriff auf einen Disput zwischen Müller und Thomas Freyer hinsichtlich der Beurteilung von Andersheit, Freiheit und Leib (17–22) und verweist auf „Korrespondenzen" zwischen den philosophischen und theologischen Standpunkten, insbesondere im Zusammenhang der Auferstehungsdebatte zwischen Pröpper und Verweyen (22–24).

Kap. 1.2 ist bemüht, „Balancen" (25–72) auszumachen im Durchgang durch einzelne Felder, die in der Subjektdiskussion bereits ausgemessen sind. Es geht dabei um das Verhältnis von Subjekt- und Personsein bzw. Blick-auf-die-Welt und In-der-Welt-Sein (40–54), von Ich und Anderem, wobei mit dem Anderen immer sowohl der andere Mensch als auch Gott als der ganz Andere gemeint ist (54–64), und um das Verhältnis von Souveränität und Passivität (64–68). Um die entsprechenden Verhältnisse beschreiben zu können, nutzt die Vf.in zwei philosophische Anwege zum Subjekt, die zunächst in ihren Prämissen und Methoden vor- und einander gegenüber gestellt werden und die trotz ihrer Unterschiedlichkeit beide um eine Ausbalancierung von Ich-Sein und Andersheit bemüht sind: den hermeneutischen Paul Ricoeurs (25–30), da dieser zugleich subjektorientiert und metaphorisch-narrativ ausgerichtet ist und sich damit auch zur Erschließung mystischer Texte eignet, und den transzendentalphilosophische Wendels (30–37), der als „erstphilosophisches Pendant" (25) zu Ricoeur erst in der Lage ist, den Wahrheitsanspruch hermeneutischen Subjektdenkens zu begründen, und der im Anschluss an das Selbstbewusstseins-Konzept Henrichs ein angemessenes begriffliches Instrumentarium für ein – von Leibverachtung und Selbstdurchsichtigkeit freies – Verständnis von Mystik darstellt. Unter den Stichworten „Bezeugung und Intuition" (37–40) stellt B. heraus, dass beide Ansätze als Hermeneutik und Erstphilosophie wechselseitig aufeinander verwiesen sind und zu einem Verständnis von Mystik zusammen gehören: Die Wendelsche Intuition meint das unmittelbare Vertrautsein des Ichs mit sich selbst, das Ricoeursche Bezeugen den Zeugnischarakter jeder Rede vom Selbst. Kap. 1.2.5 (68–72) fasst die Verhältnisbestimmungen in einer übersichtlichen Tabelle zusammen und konstatiert Balancen zwischen den genannten Polen innerhalb der beiden Subjektivitätskonzepte, aber nicht zwischen ihnen. Auch wenn es eine wechselseitige Verwiesenheit zwischen transzendentalphilosophischer und phänomenologisch-hermeneutischer Methode gibt, kann die Vf.in kein stabiles Gleichgewicht zwischen ihnen ausmachen. Die Methodenwahl „entspringt bereits einer Präferenz hinsichtlich In-sich- bzw. Außer-sich-Sein, Selbst und Anderem, Passivität und Freiheit" (72). Zu fragen bleibt daher, woher diese Präferenz kommt.

Das Kap. abschließend (73–75) stellt die Vf.in Gründe für das Gespräch zwischen moderner Subjektphilosophie und mittelalterlicher Mystik zusammen und listet die von der Hermeneutik und der Selbstbewusstseins-Theorie her gewonnenen Begriffe auf, die für die folgende Interpretation der beiden Mystikerinnen leitend sind.

Der zweite und eigentliche textliche Hauptteil der Arbeit beginnt mit einer kurzen „zweite[n] Einleitung" (76–82), die die Personen Angela und Caterina und ihr jeweiliges biographisches Umfeld auf der Basis des traditionellen Kenntnisstandes skizziert und einen knappen Einblick in den Forschungsstand gewährt. Dieser ist in den vergangenen Jahren in historischer und philologischer Hinsicht stark gewachsen. Unter systematischen Gesichtspunkten ist jedoch einzig die religionsphilosophische Arbeit von Friedrich von Hügel zu Caterina für die Vf.in relevant.

Im umfangreichen Kap. 2.1 werden „Präliminarien" (85–134) für den darauf folgenden Interpretationsteil erarbeitet: Aufgrund der z. T. undurchsichtigen Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der beiden Werke – beide sind nicht von den Personen, denen sie zugeschrieben werden, selbst verfasst worden – trifft die Vf.in ihre textkritischen Entscheidungen in Auseinandersetzung mit der historischen und philologischen Literatur und entscheidet sich im Falle des Liber Lelle mit Bedenken für die Edition Thiers und Calufettis und im Falle des Corpus Catharinianum leichteren Herzens für die Edition Bonzis. Kap. 2.1.2 gibt einen Überblick über Strukturen, Handlungsverläufe und Themen der beiden Werke, der auch für weiterführende Fragen interessant ist. Der Liber Lelle besteht aus zwei großen Teilen, dem Memoriale und den Instructiones, wobei ersterem der Vorzug für die systematische Fragestellung der Vf.in gegeben wird. Das Memoriale ist seiner Struktur nach ein Diktat, oder besser „Erzählung einer Erzählung", denn ein anonym bleibender und mit Bruder A. titulierter „Schreiber schiebt sich vor die [ebenfalls anonym bleibende und mit L. bezeichnete] Redende und erzählt, wie sie erzählt" (97). Die Instructiones haben wechselnde Urheber und sind für die Vf.in „in weiten Teilen ein praktisch gewendetes und theologisch systematisierendes Memoriale, aber weniger originell und spannend als jenes." (113) Das Corpus Catharinianum ist in 42 Kap. unterteilt und besteht aus den inhaltlich und formal zusammen gehörenden Teilen Vita, Trattato del purgatorio und Dialogo spirituale. Es behauptet im Unterschied zum Liber Lelle nicht, von Caterina diktiert oder in Auftrag gegeben zu sein, und ist in allen drei Teilen weder reine Biographie noch reiner Lehrtraktat, sondern eine „Verschränkung von Leben und Lehre"

(114). Den Liber verortet B. geschichtlich im Anschluss an die historische Forschung (bes. Damiata) im franziskanischen Armutsstreit des 13. Jh. in „Nähe und Distanz" (129) zu den Spiritualen. In der Diskussion um die Zuschreibung des Liber an Angela da Foligno, deren historische Existenz nicht klar fassbar und in der Forschung umstritten ist, entscheidet sie sich, wohl mit Blick auf die philosophische Zielrichtung in Kap. 3 und ohne zwingende Gründe angeben zu können, dafür, dass seine Teile „Gemeinschaftswerke [...] ihrer (!) immer klarer hervortretenden Intuition" (127) seien, räumt aber zugleich ein, dass die „Gesamtkomposition des Memoriale" durch den „Schreiber" als „einzig gesichert" gelten könne (126f). Hingegen ist Caterina eindeutig als historische Figur belegt. ‚Ihre' Werke schreibt die Vf.in einem Kreis gebildeter Frauen und Männer aus der Oberschicht Genuas zu, deren geistliches Haupt Caterina war, ohne Einzelautoren eindeutig dingfest machen zu können.

Das vom Text her größte Kap. 2.2 (135–257) stellt die eigentliche subjektphilosophische Interpretation der beiden Werke nach vier systematischen Gesichtspunkten dar, die zugleich als Überschriften der Unterkapitel 2.2.1 bis 2.2.4 dienen: „Spüren und Erzählen" (135–174), „Ich und Anderer" (175–207), „Souveränität und Passivität" (207–227) und „Subjektgedanke und Personsein" (227–236). In allen Kap.n werden in weiteren Untergliederungen jeweils zunächst der Liber Lelle für die konkrete subjekttheoretische Frage ausgewertet und dem dann Analysen des Corpus Catharinianum – z. T. unter Einschluss neuplatonischer Hinter- und Untergründe – gegenüber gestellt. Die Überschriften der vierten Gliederungsebene sind ausgewählte Zitate aus jeweils einem der beiden Werke, denen je eine interpretatorische Sinnspitze beigegeben ist, so dass sie bereits die Zielrichtung der Interpretation anzeigen. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen. Die Überschrift von Kap. 2.2.4.3 lautet: „‚mein Ich ist Gott, ich kenne kein anderes Mich als meinen Gott' [Vita 170] – Das reine Subjekt des Corpus Catharinianum". An dieser Stelle kann die einfühlsame und tiefsinnige Durchleuchtung der mystischen Texte auf ihre jeweiligen subjektphilosophischen Akzente nicht im einzelnen veranschaulicht werden. Diese sei dem Leser zur eigenen Lektüre anempfohlen. Statt dessen soll anhand einer Auswertung dieses Kap. durch die Vf.in exemplarisch verdeutlicht werden, welche subjektphilosophischen Ergebnisse aus der Kärrnerarbeit metaphorisch-narrativer Textdeutung zu gewinnen sind: „D[as] Gewahren ihrer selbst als reine Liebe durch die reine Liebe ist für Caterina Selbstsein: Selbst ohne Selbst, Selbst, das es selbst ist, wenn sein Platz ganz von der reinen Liebe eingenommen ist. Sie ist sie selbst nicht in sich, sondern in Gott, [...] ekstatisches Selbstsein, Selbstsein als Gott selbst. [...] Trotz allem spricht Caterina diesem Selbstsein Selbstbezug zu [...], da es selbst hier die reine Liebe ‚ist', die sich auf sich bezieht, und da die Differenz zwischen Selbst und Gott so weit eingezogen ist, dass das Selbst Gott, also die Einzigartigkeit und Unbedingtheit selbst ist." (234f) Für B. ist bei Caterina sowohl biographisch als auch vom philosophischen Problemhorizont her bereits ein „starkes Selbst" vorausgesetzt, da „nur dies die Vehemenz erzwingen kann, mit der Caterina es bekämpft" (234).

Kap. 2.2.5 (236–257) versammelt ausgewählte Rezeptionen der beiden Werke, Caterina gelesen durch die Brille von Jeanne Guyon und François Fénelon, Angela durch diejenige Georges Batailles. Diese Sichtweisen dienen der „Vertiefung der Interpretation" (236) der Werke, dadurch, dass ihre Lesarten daraufhin befragt werden, ob sie „exemplarisch oder extravagant" (236) sind und was sie für den Subjektgedanken austragen, und nicht der ausführlichen Darstellung der Rezeptionsgeschichte. Kap. 2 endet in methodischer Anlehnung an Kap. 1 mit einer tabellarischen Übersicht über die Ergebnisse der Analyse und stellt bei Angela und Caterina zwei Subjektivitätskonzeptionen „in extremis" fest, die zueinander nicht in Balance stehen (258–264).

In Kap. 3 (265–283) eröffnet B. abschließend einen „Runde[n] Tisch um das Subjekt". Kap. 3.1 (265–270) führt die aufgezeigten subjektphilosophischen Differenzen der modernen wie auch der beiden mittelalterlichen Konzeptionen, die sich in der unterschiedlichen Gewichtung zwischen den Polen Ich und Anderer, Souveränität und Passivität und Subjekt und Person zeigen, auf die zugrunde liegenden unterschiedlichen Selbstdeutungen der konkreten Individuen zurück. Es ist eine Frage der Spiritualität, mit Schleiermacher verstanden als „erste Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins" (267), wie beide Pole miteinander vermittelt werden und welcher erkenntnisleitend wird. Dabei sind lebensgeschichtliche Vorgaben und freie Aneignung miteinander verwoben. Die Vf.in versteht ihre These als „nicht relativistisch", insofern Spiritualität eine „normative Seite" enthält: beide Pole von Subjektivität, die Unhintergehbarkeit des Ich einerseits und die Herkünftigkeit des Menschen andererseits sind „denknotwendig" (269). In Kap. 3.2 (271–276) fragt B. nach der philosophischen und theologischen Berechtigung der Subjekt-Konzepte Angelas und Caterinas. Dabei erfährt Caterinas Position in wesentlichen Punkten „Bestreitung" – kritisiert werden ihre „Konsequenzen aus der Einsicht in die dem Subjekt wesentliche Fehlbarkeit, die Radikalität der Einheitsintention, die starre Ekstatik des Subjektbegriffs und ihre praktische Umsetzung, die Nichtung" (271) – während Angelas Einsichten eher eine „Bereicherung" des gegenwärtigen Subjektdenkens darstellen: trotz ihres im Unterschied zu Caterina „deutlich vorneuzeitlichen Problemniveaus" (274) und mancher Selbstwidersprüchlichkeiten nehme sie etliche Einsichten zeitgenössischen Subjektdenkens, etwa das präreflexive Mit-sich-vetraut-sein, die Einzigartigkeit des Individuums, die Freiheit, aber auch deren Abgründigkeit bereits voraus. Entscheidend aber ist nach B.: „Angela hält mit ihrer Dialektik des Selbstseins die Spannung zwischen Ich und Anderem, In-der-Welt- und Blick-auf-die-Welt-Sein, Freiheit und Passivität." (275). Um diese Spannung auf der Ebene des Handelns vermitteln zu können, entwickelt die Vf.in im abschließenden Kap. 3.3 (277–283) eine „Perspektivlogik" im Anschluss an Angela da Foligno mit einem „doppelten perspektivisch-fiktionalen Primat" (280), der sowohl für das Verhältnis des Ich zum anderen Menschen als auch zu Gott Geltung beansprucht: „Sei beim Anderen, als ob du nur bei ihm wärst. Sei bei dir, als ob du von dort jeden tragen könntest." (280) „Nimm alles an, als sei nichts außerhalb deiner Verantwortung. Gestalte alles, als sei nichts außer Gott." (283) Die damit angezielte „Moderation im ‚als ob'" (277) ist für B. „den kantischen Postulaten verwandt" (280). „Perspektivisch und alltagssprachlich fiktional ist dieser Primat hingegen, insofern der Handelnde mit ihm jeweils eines der sich widersprechenden und gleichermaßen aufdrängenden Momente des Selbstseins ausblendet und so tut, als sei nur eines wahr." (280)

Die Auswertung der Ergebnisse in Kap. 3 hätte man sich etwas ausführlicher gewünscht. Dann wäre wohl auch eine Ungereimtheit unterblieben: In der Sache sind die beiden benannten Pole des Selbstseins, B. versteht sie als in ihrer Existenz unbeweisbare Denknotwendigkeiten, doch eher den kantischen Ideen der theoretischen, denn den Postulaten der praktischen Vernunft verwandt. Lassen sich aber daraus Imperative für das Handeln gewinnen? Welcher philosophische Stellenwert kommt ihnen dann zu? Und wie ist ein Handeln im als ob möglich, das auf einem paradoxen, weil in sich widersprüchlichen Subjektverständnis gründet? Ist die existentielle Drift in die eine oder andere Perspektive dann noch einmal in eine vernünftig ausweisbare Entscheidung überführbar?

Durch diese kritischen Rückfragen wird jedoch das grundsätzliche und oben ausführlich dargestellte Verdienst der Arbeit nicht geschmälert. Der Vf.in gelingt es durch ihre strukturierte und sachorientierte Interpretation, zwei mittelalterliche Konzepte der Mystik in die aktuelle Subjekt-Debatte so einzuspeisen, dass diese Diskussion weiter an Profil gewinnt und zugleich ausgewogener wird. Die These, dass die Differenzen der aktuellen subjektphilosophischen Positionen nicht argumentativ ausgeräumt werden können, weil sie in präreflexiven und diskursiv uneinholbaren Selbst- und Weltdeutungen gründen, hat manches für sich. Darauf ist auch zurückzuführen, dass die Vf.in selbst eine transzendentalphilosophische Präferenz hat und dementsprechend ihren Akzent bei Angela und eben nicht bei Caterina setzt. Ob man dies dann Spiritualität nennt, ist eine andere Frage. B. zeigt jedenfalls durch ihre alteritätsempfindliche Perspektive, dass durchaus auch ein von Hause aus an der Unhintergehbarkeit des Ich ausgerichtetes transzendentallogisches Denken systematisch offen ist für die Phänomene Leiblichkeit, Affektivität, Passivität und Alterität.

Freiburg i.Br. Karsten Kreutzer

Ricœur, Paul: **Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze** (1970–1999), hg. v. Peter Welsen. – Hamburg: Felix Meiner 2005. 331 S. (Philosophische Bibliothek, 570), kt € 22,80 ISBN: 978–3–7873–1835–3

Der Zugang zum philosophischen Werk Paul Ricœurs gestaltet sich nicht einfach. Der im Jahr 2005 verstorbene französische Philosoph steht im Ruf, lange Wege, zum Teil auch Umwege, in seinem Werk beschritten zu haben. Von der in Frankreich beheimateten Tradition einer ‚philosophie réflexive' herkommend, hat er an einer großen Philosophie des Willens gearbeitet, kam über die Beschäftigung mit der Symbolthematik (in diese Zeit fällt seine Auseinandersetzung mit dem Werk S. Freuds) zur Beschäftigung mit der Hermeneutik des Textes, zu einer Theorie der Metapher und zu einer Theorie der Erzählung. In den letzten Jahren kamen noch folgende Themen hinzu: eine Hermeneutik des Selbst und das Verhältnis von Erinnern und Vergessen. ‚Die lebendige Metapher', ‚Zeit und Erzählung', ‚Das Selbst als ein Anderer' und ‚Gedächtnis, Geschichte, Vergessen' heißen die entsprechenden großen Arbeiten zu diesen Themen. Der zu besprechende Bd möchte in seiner Auswahl kleiner und prägnanter Texte diese Entwicklung des Denkens Ricœurs nachzeichnen. Die getroffene Textauswahl, die im Kontext der großen Werke entstanden ist, wurde von Ricœur ausdrücklich gutgeheißen.

Der Protestant R. wollte in seiner Philosophie immer bis zu den Grenzen des menschlich Denkbaren gehen, um so philosophisch zur Gottesfrage zu führen. Mit diesem Grundzug seines Denkens zeigt sich, dass Ricœur seit jeher ein starkes Interesse an der religionsphilosophischen Fragestellung hatte.

Den ausgewählten Aufsätzen in diesem Sammelband ist die intellektuelle Autobiografie des Philosophen vorangestellt, die sich in seinem Werk ‚Réflexion faite' (1995) befindet. Dieser erstmalig in deutscher Übersetzung vorliegende Text sowie die Einführung in das Werk durch Peter Welsen bieten einen guten Gesamtüberblick über die Genese dieses imposanten philosophischen Œuvres. Die Textauswahl beginnt mit dem programmatischen Aufsatz ‚Was ist ein Text', der das Grundanliegen der Hermeneutik R. gut wiedergibt. Der Aufsatz aus dem Jahr 1972 ‚Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik' versteht sich als Präludium zum Metaphernwerk, das drei Jahre später erscheinen wird. Die beiden Aufsätze ‚Die erzählte Zeit' und ‚Narrative Identität' lei-

ten zur Beschäftigung mit einer Texttheorie über. ‚Annäherung an die Person' liest sich als Vorstudie zum großen Alterswerk ‚Das Selbst als ein Anderer'. Neben diesen Texten finden sich weiter Aufsätze zur Frage der Ideologiekritik und Ethik. Mit dem erstmalig in deutscher Sprache vorliegenden Aufsatz ‚Gott nennen' wird der große Bereich der religionsphilosophischen Schriften R.s in diesem Sammelband aufgenommen. An die Aufsätze schließen sich eine Bibliografie und eine einführende Sekundärliteratur sowie ein Glossar der in den Texten verwendeten griechischen Ausdrücke an. Die meisten Texte dieser Sammlung sind erstmalig ins Deutsch übertragen.

Neben den großen Hauptwerken kann dank dieser vorliegenden Textauswahl auch Einblick in die reichhaltige literarische Produktion von Aufsätzen gewonnen werden. Der Sammelband hilft so, dem deutschsprachigen Publikum das Werk eines großen hermeneutischen Philosophen des 20. Jh. näher zu bringen.

Luzern Wolfgang W. Müller

Käfer, Anne: **„Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös".** Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XIII, 319 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 136), Ln € 84,00 ISBN: 3–16–149037–1

Ästhetik bezeichnet nach üblich gewordenem Sprachgebrauch die Lehre vom (Kunst-) Schönen in seinen Erscheinungsformen. Als selbständige wissenschaftliche Disziplin gibt es sie seit Alexander Gottlieb Baumgarten, einem Schüler Christian Wolffs. Bei Baumgarten begegnet das Wort nicht nur zum ersten Mal philosophiegeschichtlich in der benannten Bedeutung, er hat die Ästhetik zugleich erstmals zu einer umfassenden Theorie neben Logik und Ethik ausgearbeitet (Aesthetica acroamatica, 2 Bde, 1750–58). Der wichtigste Ästhetiker der Romantik ist dem Urteil Wilhelm Diltheys und anderer zufolge Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) gewesen. Nach dem frühen Tod des ihm freundschaftlich verbundenen Karl Wilhelm Ferdinand Solger war er der einzige, der zu seiner Zeit an der Berliner Humboldt-Universität neben Hegel kunsttheoretische Kollegien abhielt. Es verwundert daher, dass Schleiermachers Kunsttheorie lange Zeit zu den am wenigsten erforschten Teilen seines Gesamtwerkes gehörte.

Einen bemerkenswerten Anfang, dieses Desiderat zu beheben, hat vor gut zwanzig Jahren der bereits in jungen Jahren verstorbene Münchener Theologe Thomas Lehnerer gemacht, dem auch als Künstler internationales Ansehen zuteil wurde. Er hat Schleiermachers Ästhetik neu ediert und unter Berücksichtigung ihrer Rezeptionsgeschichte ausführlich eingeleitet (vgl. F. D. E. Schleiermacher, Ästhetik. Über den Begriff der Kunst, hg. v. Th. Lehnerer, Hamburg 1984 [Philosophische Bibliothek, Bd. 365]) sowie zum Gegenstand einer detaillierten Analyse gemacht (vgl. Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, Stuttgart 1987 [Deutscher Idealismus, Bd. 13]). Auf der Grundlage einer kritischen Rekonstruktion des Gesamtsystems und seiner psychologischen, ethischen und religionstheoretischen Basisterme wird Schleiermachers Ästhetik im Rahmen allgemeiner Erwägungen zum Kunstbegriff und seinem Geltungsbereich rekonstruiert. Danach ist es wesentliche Aufgabe des von der Zweckrationalität der Wissenschaften und des politisch-ökonomischen Handelns abgehobenen Kunstschaffens, dem präreflexiven Gefühl unmittelbarer, im Absoluten gegründeter Selbstgewissheit des Subjekts bzw. der seine einzelnen Gefühlsmomente umfassenden und sie vereinigenden Stimmung in möglichst vollkommener Form bewussten und verständigungsorientiert-kommunikativen Ausdruck zu verschaffen. Auch wenn Schleiermacher Lehnerer zufolge dem unter seinen romantischen Freunden verbreiteten Programm einer – von ihm selbst so genannten – Kunstreligion im Interesse relativer Autonomie von Kunst und Religion reserviert gegenüberstand, ist deren intime Verbindung und die nahe Verwandtschaft von religiösen Vollzügen und künstlerischem Schaffen offenkundig.

Diese Einsicht wird durch Titel und Inhalt der im Juni 2005 von der Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen als Dissertation angenommenen und mit dem Promotionspreis der Fakultät ausgezeichneten Untersuchung von Käfer bestätigt.

Der enge Bezug von Religion und Kunst bei Schleiermacher sei mit der Verbindung von Denken und Sprechen vergleichbar. Bedürfe das Denken der Sprache, um sich äußern zu können, so sei die Sprache um ihrer Verständlichkeit willen auf das Denken angewiesen. Ähnlich verhalte es sich mit der Beziehung von Religion und Kunst: Kunst will laut K. zum formvollendeten Ausdruck bringen, was das religiöse Gefühl im Innersten wahrnimmt. Sie expliziert das ganze, ungeteilte, im Unbedingten fundierte Dasein, dessen die Religion fühlend inne wird, in äußerer Form.

Ohne religiösen Sinn kann es wahre Kunstfertigkeit nicht geben. Alle künstlerische Tätigkeit ist auf die Symbolisierung religiösen Gefühls ausgerichtet. Durch eine Erregung seines Inneren zur Besinnung auf den einen konstituierenden und erhaltenden Grund von Selbst und Welt gebracht, bildet der Künstler in begeistertem Ergriffensein vom Absoluten, dessen er fühlend inne wird, und in einer sein religiöses Gefühl auf Dauer stellenden Stimmung im freien Spiel der Phantasie, die durch produktive Einbildung die unbedingte Bestimmung des Bedingten offenbar werden lässt, die Idee des Kunstwerks aus, um sie in sinnlicher Gestalt zu realisieren und das ursprüngliche Gefühl musikalisch, bildnerisch, mimisch, poetisch oder in welcher Form auch immer zur Darstellung zu bringen. Indem sie dergestalt aufs Ganze geht und in der je einzelnen Form das Universum zur Anschauung bzw. zu Gehör etc. zu bringen gewillt ist, vermittelt die schöpferische Tätigkeit des Künstlers eine Ahnung vom originären Schaffen Gottes, des allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erde. Mittels des gelungen produzierten und rezipierten Kunstwerks hat eine Schöpfungsanamnese statt, in der mit der Bestimmung der Kreatur auch das Wesen des Schöpfers selbst zum Vorschein kommt. Im vierten Kapitel ihrer Studie (179–259) hat K. das im Einzelnen und unter Berücksichtigung des Gesamtsystems entfaltet, um abschließend aktuelle Aspekte möglicher Fortschreibungen der Schleiermacher'schen Ästhetik im Hinblick auf das Verhältnis von Schönheit und Liebe, Schönheit und Hässlichkeit sowie hinsichtlich der Grundthese des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit als Grundvoraussetzung alles rechten Kunstschaffens aufzuweisen (289–295).

Dass K.s Studien zur Ästhetik Schleiermachers die Untersuchungen Lehnerers an Begriffsschärfe und argumentativer Klarheit überbieten, wird man nicht sagen können. Ein Vorzug ihrer Dissertation besteht allerdings darin, dass sie die Schleiermacher'sche Kunsttheorie in einen expliziten Zusammenhang stellt mit den zeitgenössischen Entwürfen Immanuel Kants (5–43), Friedrich Schillers (45–116) und Friedrich Schlegels (117–178). Dadurch und durch einen Vergleich der „Wurzelentscheidung" (261–288) der jeweiligen Ästhetikentwürfe gewinnt Schleiermachers Kunsttheorie genaueres historisches Profil, wie immer man die Einzelausführungen im Detail beurteilen mag. Der Einsatz mit Kants Kritik der Urteilskraft überzeugt, obzwar nicht ohne Grund behauptet werden kann, „dass diese gar keine Ästhetik sein will" (41). Immerhin kennt Kant eine Fundamentaldisziplin neben Erkenntnistheorie und Moralphilosophie, die sich im Unterschied zu Wissen und Wollen v. a. dem Seelenvermögen des Fühlens zuordnet. Ohne inhaltlich auf sie einzugehen, sei zu den Untersuchungen zu Schiller und Schlegel nur mehr angemerkt, dass sie sich im Falle von Ersterem v. a. auf die Briefe an den Prinzen Friedrich Christian von Augustenburg sowie auf die Abhandlungen „Ueber Anmuth und Würde", „Ueber das Erhabene" und „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen", also auf eine Schriftengruppe der Jahre 1793 bis 1795, in letzterem Falle auf ästhetische Theoriekonzepte der Jahre 1794 bis 1800/01 beziehen.

Nach K.s Urteil ist Schleiermachers Ästhetik den kunsttheoretischen Entwürfen Kants, Schillers und Schlegels eindeutig überlegen. Die Gründe hierfür ergeben sich aus einem direkten Vergleich. Sinnvolle Produktion von Kunstwerken, so lautet die entscheidende Annahme, die zugleich den Vorzug Schleiermachers zu erkennen gibt, ist möglich nur und erst, wenn der künstlerische Mensch in der Weise unmittelbaren Selbstbewusstseins und im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit des Grundes von Selbst und Welt inne wird, um durch Wahrnehmung des Schöpfers allen Seins dasjenige, was ist, in seiner ursprünglichen Beschaffenheit mit Klarheit zu empfinden und in derjenigen Schönheit zu erkennen, welche die originäre Verfassung und Bestimmung des Seienden ausmacht. Die ursprüngliche Schöpfung ist dem Willen ihres Schöpfers gemäß nicht nur gut und wahr, sondern auch und v. a. schön. Aus den romantischen Bildern eines Caspar David Friedrich oder Philipp Otto Runge lässt sich, was Schleiermacher meint, beispielhaft ersehen. Ob die ursprüngliche Schau des Schönen angesichts des Üblen und mehr noch in Anbetracht schuldhafter Verkehrung geschöpflicher Ursprungsbestimmung, wie sie im Fall der Sünde allgemeines Faktum geworden ist, Bestand haben kann, ist ein Problem für sich, das u. a. anhand eines Vergleichs der Schleiermacher'schen Ästhetik mit Hegels These vom christlichen Ende der Kunst zu erörtern wäre.

München Gunther Wenz

Hengstermann, Christian: **Der Mensch: Endzweck von Geschichte und Kosmos:** Immanuel Kants Begründung der Würde des Menschen als Anspruch an Ethik, Politik und Theologie. – Münster: Lit 2005, 201 S. (Pontes, 28), br. € 24,90 ISBN: 3–8258–8724–3

In einer Zeit, in der die Würde des Menschen trotz ihrer grundgesetzlich garantierten Unantastbarkeit zunehmend durch allerlei einschränkende Definitionen und angeblich menschenfreundliche Begehrlichkeiten zur Disposition gestellt wird, ist eine Arbeit wie die vorliegende von hoher Relevanz, zumal die herkömmlichen stoisch-naturrechtlichen oder schöpfungstheologischen und spezifisch christlichen Begründungen der Menschenrechte hinter den Ansprüchen technischer oder biologischer Machbarkeit zu verblassen scheinen (9 f.). Denn für Kant hat der Mensch keinen Preis, sondern „eine *Würde*", die „über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet" (AA IV, 434). Als *„Zweck an sich selbst"* hat der Mensch für Kant „einen absoluten Wert", so dass er „niemals bloß als Mittel" missbraucht werden darf (AA IV, 428 f.). Damit verbietet

sich jegliche Güterabwägung, wie sie heute in mancher Hinsicht versucht wird. Der Vf. zeichnet Kants Begründung der Menschenwürde im Zusammenhang seines moralphilosophischen Gesamtwerks nach, die „bis heute die systematisch ausgeführteste Grundlegung der Menschenrechte" darstellt (11 nach STURMA 1997), als „eine stringente Begründung menschlicher Würde unter konstitutiver Berücksichtigung der *philosophia perennis*" (12), was manchen Leser überraschen mag. Der Vf sieht darin sogar „den singulären Höhepunkt abendländischen und europäischen Philosophierens" (181). Dabei stützt er sich auf die veröffentlichten Werke Kants, die er teils nach der Gesamtausgabe von Weischedel und teils nach verschiedenen Einzelausgaben der Meiner-Bibliothek zitiert (vgl. Anm. 24 und S. 182), wodurch sich die Verifizierung der Zitate etwas umständlich gestaltet, zumal er für die einzelnen Werke Abkürzungen verwendet, ohne ein entsprechendes Verzeichnis beizufügen, was manchem Leser Schwierigkeiten bereiten dürfte. Auf die Einbeziehung des umfangreichen Nachlasses wird verzichtet, obwohl dort manche hilfreiche Ergänzungen und Präzisierungen zu finden wären, was aber das Gesamtergebnis nicht wesentlich beeinträchtigt. Unter den Vorlesungsnachschriften wird lediglich die Ethikvorlesung berücksichtigt. Dafür stützt sich der Vf. weitgehend auf die Sekundärliteratur, der er manche prägnante Formulierungen entnimmt, ohne sich jedoch auf abweichende Interpretationen einzulassen. Im Gegenteil unternimmt er es mehrfach, unzutreffende Klischeevorstellungen über und unberechtigte Kritik an Kants Philosophie zu entkräften und zu widerlegen. So weist er z. B. GIOVANNI B. SALAS Vorwurf einer „systematische[n] Destruktion des christlichen Glaubens" als überzogen zurück (120). Demgegenüber stellt er Kants Christologie ausführlich dar und hält „trotz der nicht zu leugnenden Reduktion der Figur Jesu von Nazareth" den „Einfluß der Bibel im allgemeinen und der Christusgestalt im besonderen" für „weitaus tiefgründiger, als es Kants Entmythologisierungsprogrammatik nebst der ihr sekundierenden Bibelhermeneutik zunächst nahelegen mag". Er zeigt sich davon überzeugt, „in der Heiligen Schrift und insbesondere dem Neuen Testament, dem deutenden Bericht von Jesu Taten, eine Quelle der kantischen Moralphilosophie zu sehen, die nicht nur peripher und oberflächlich, sondern bis in zentrale Aspekte[n] ihres systematischen Gesamts hinein eine prägende Wirkung entfaltet." (114 f.) Das betrifft sowohl die Pflicht zur persönlichen Heiligkeit (aus Liebe zu Gott als dem obersten Gesetzgeber und nicht aus Glückseligkeitsstreben) als auch zur Förderung fremder Glückseligkeit („als transzendentalethische Version des Gebots der Nächstenliebe" – 116). Dass der Mensch dazu fähig ist, macht seine einzigartige Würde aus. Damit ist die „Nahtstelle" benannt, „an der Moral- und Religionsphilosophie einander begegnen" (120).

Grundlage und Ausgangspunkt der Abhandlung ist Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, die der Vf. im Unterschied zu „Kants heimlichem Hauptwerk", der *Kritik der praktischen Vernunft* (18, nach K. MÜLLER) mit M. KÜHN als „Kants einflußreichstes Werk überhaupt" bezeichnet (14). Von hier aus werden dann „einzelne vorkritische Schriften" sowie das übrige kritische Hauptwerk einbezogen; so könne „ein Gesamtbild des kritisch-ethischen Unterfangens freigelegt werden, das manches immer wieder perpetuierte Missverständnis und Vorurteil Lügen straft", um so dem ganzen ‚Facettenreichtum' der Würde des Menschen in Kants transzendentaler Philosophie gerecht zu werden, der sich in seinen Beziehungen und Verästelungen von der Person des einzelnen Menschen über die menschliche Gesellschaft und den Staat bis in die Dimensionen des Kosmos erstreckt, wie schon der Titel des Werkes andeutet. Auf der Grundlage eines rationalen Naturrechts, nach dem seine Vernunftnatur „dem Menschen einem absoluten Wert verleiht", versuche Kant die klassischen anthropologischen und kosmologischen Naturrechtskonzeptionen zu vereinigen und erwecke so die „für die Genese der Menschenrechte so bedeutsame naturrechtliche Tradition zu neuem – transzendentalphilosophischen – Leben" (176 f.). Auch in seiner kritischen Geschichtsphilosophie ist für Kant „der Mensch als Wesen von absolutem Wert und inkommensurabler Würde Ausgangspunkt aller Erwägung" (151), ja sogar „Angelpunkt des Kantschen Denkens" überhaupt (ebd. nach A. GALLINGER). – Nach einem Blick auf die (außertheologische) Begriffsgeschichte der allgemeingültigen menschlichen *dignitas* (Cicero, Pico della Mirandola) geht der Vf. auf die Quellen in der antiken Moralphilosophie ein, auf die Kant sich gestützt bzw. von denen er sich dezidiert abgesetzt hat. Kants Kritik eines ethischen Empirismus (Epikur und seine modernen Anhänger) gehe auf *Xenophons* Memorabilien zurück, die damals viel gelesen wurden. Für Sokrates sei das Glücksstreben keine verlässliche Grundlage für moralisches Handeln, wenn nicht der Wille sich an einem übergeordneten Wert orientiere (19 ff.). Geradezu zu einem ‚Damaskuserlebnis' sei es durch die Lektüre des von MOSES MENDELSSOHN 1767 übersetzten *Phaidon* gekommen: „allein die Weisheit …, die ihre Heimsstatt im Überempirischen und Intelligiblen habe", eigene sich als Kriterium für sittliches Handeln. Damit habe Kant Abschied von seinen „früheren *moral sense* Überlegungen" genommen, was sich bereits in seiner Inauguraldissertation von 1770 abzeichne (23), in der die Prinzipien für moralisches Handeln nur durch den *intellectus purus* erkennbar seien. Wie Sokrates identifiziere er das sittliche Ideal mit Gott, der als real existierender das Prinzip sowohl des Erkennens als des Entstehens jeglichen Vollkommenheit sei (25). Ciceros *De officiis*, von CHRISTIAN GARVE 1783 übersetzt und kommentiert herausgegeben, führte zu weiteren Schlüsselbegriffen, allen voran zum Begriff der Pflicht. „Die stoische Annahme einer in der universalen göttlichen Vernunft begründeten Präsenz [nicht: Präsens!] des Menschengeschlechtes im individuellen moralischen Wesen" führte schließlich zu der „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens" und auf den „ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den *eines Reichs der Zwecke*." (33). Der ‚absolute Wert' des Menschen als eines ‚Zweck[s] an sich selbst' (42) kommt ihm zu als Mitglied „in einer intelligiblen Welt, einer ‚reinen Verstandeswelt'", nach LEIBNIZ von Kant auch als „Reich der Gnaden" bezeichnet (158 nach KrV), der er wegen seines intelligiblen Substrates als *homo noumenon* (zugleich) angehört, so dass er in seiner Würde als Persönlichkeit dem Mechanismus der Natur vermöge seiner Freiheit nicht unterliegt (44 f.) und als ‚Person' ein Subjekt ist, „dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind" (51 nach MS). Die "Moralitätsfähigkeit der Person" (nach FORSCHNER) kommt dabei aber dem Menschen als Ganzem, und nicht nur seiner *noumenalen* Natur, zu, und ist der Grund für seine Würde und seine Wertung als „Zweck an sich selbst" (79). Eine Missachtung der unhinterfragbaren und apriorischen Bindung an das Moralgesetz, das dem Menschen als Intelligenz-Wesen eigen ist und als Autonomie bezeichnet wird, gäbe ihn als Persönlichkeit „einem inneren Widerspruch anheim" (57). „Ermöglichung und Erhalt des persönlichen Autonomiepotentials" bilden dabei „zugleich das apriorische Prinzip der bürgerlichen Staatsgesellschaft" (139 nach KERSTING). Dabei kommt die doppelte „semantische(n) Dimension" des Begriffes ‚Menschheit' „sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen" (GMS) zum Tragen (eine „fruchtbare Ambivalenz"), weil die „Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung (mich also mit) einschließt" als „Gesamtheit sämtlicher vernünftiger Wesen" (48 f, nach MS). Weil also das „Recht der Menschen … heilig gehalten" werden muss (Frieden), ist „die Idee eines weltbürgerlichen Rechtszustandes als Gegenstand eines beständigen Strebens höchste politische Pflicht", denn „wahre Politk" darf auf Moral nicht verzichten (149). Darum gilt für Kant (nach HÖFFE) ein ‚kategorischer Friedensimperativ' als ein „handlungsorientierendes Ideal" und als eine „ewige Norm für alle Verfassung überhaupt", wobei der „Zustand eines allgemeinen Friedens" durch einen „Völkerbund" zu realisieren wäre (148 f.). Kants kritische Ethik ist „von absoluter Notwendigkeit und universeller Gültigkeit" (29 nach STEGMAIER), und so „wird das Individuelle der Universalität aller vernünftigen Wesen unterworfen" (80). Die ‚Pflicht' (als „die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz" – GMS) „erweist sich [zugleich] als Chiffre für einen profunden Respekt vor der Menschheit und dem andern" (68), wobei die „Achtung, das vernunftgewirkte Gefühl" (103), das „Junktim von Vernunft und Emotion" (96) zum Ausdruck bringt und zugleich in eine „unbestreitbar religiöse(n) Dimension" verweist und „zur Religionsphilosophie überleitet" (vgl. 92 f.). Bedeutsam ist dabei der Rückgriff auf den Begriff des *summum bonum*: der „höchste Zweck" ist für Kant „das höchste Gut in der Welt", die Zusammenstimmung von Moralität und Glückseligkeit sowohl für das Individuum als auch für die Menschheit insgesamt, und zwar in einer ähnlichen „Verschränkung von Eigen- und Fremdperspektive", wie sie auch für den kategorischen Imperativ gilt (152 ff.), weil Moral sinnvollerweise einen Zweck haben muss (158), und bei der durchgängigen Sinnhaftigkeit der Schöpfung „sittliches Handeln nicht in letzter Instanz sinnlos" sein kann (173). So ist für Kant „das Postulat des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes" (159 nach KpV) „als Bedingung seiner Möglichkeit" (169), als „Abschluß und Höhepunkt der allen moralischen Vollzügen eigenen ahnenden Gewißheit" und als Vollendung der kritischen Philosophie (174). Dabei versteht Kant bekanntlich unter einem *Postulat* „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz …, sofern er einem *a priori* unbedingt geltenden *praktischen Gesetze* unzertrennlich anhängt" (122 f. nach KpV). Nur unter der Voraussetzung des Menschen, der in seiner Würde einen absoluten Wert hat, kann das Dasein der Welt (und des Kosmos – 170) einen Endzweck haben, ohne den die ganze Schöpfung „eine bloße Wüste" wäre (169 nach UK), auch wenn die letzte Erfüllung sich erst „im Eschaton" (173) erweisen wird, die (wie die Schöpfung überhaupt) nicht anders als „nur aus Liebe" denkbar ist (175 nach MS T). Darum ist analog zur Forderung der „Einsetzung eines Staatenbundes" „die Einrichtung eines sittlichen Gemeinwesens" im Sinne einer Kirche vonnöten als ein „Gebot eigener Art", nämlich „des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst" (162 nach Rel), um die „im kategorischen Imperativ konstituierte universale Gemeinschaft vernunftfähiger Wesen als ideale Institution" zu veranschaulichen (164), als ein „Volk Gottes", dessen Stiftung „als ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann", erscheint, wobei der Mensch trotzdem „so verfahren" muss, „als ob alles auf ihn ankomme" (167 nach Rel, vgl. dazu *Scintillæ Ignatianæ*, 2 Januarii). So bildet für Kant die Religion den „Schlußstein einer transzendentalphilosophischen Theorie des Subjekts" (92), für die der Begriff der Würde des Menschen von zentraler Bedeutung ist. – Dass der Vf. allerdings die „provokante Frage" Siegfried KÖNIGS für „durchaus statthaft" hält, ob für Kant auch „Geisteskranke, debile Alte oder Säuglinge" noch Würde haben (180), wird dem Kantschen Menschenbild wohl nicht gerecht. Dass die „Moralitätsfähigkeit der Person" (482 nach FORSCHNER, vgl. auch 79 u, 88) für Kant *„in statu nascendi"* ihre Würde begründen könnte, räumt der Vf. allerdings ein; für Demenzkranke fehlen ihm dagegen die Belege (180). Ein solcher findet sich je-

doch in Refl. 4239 (AA XVII, 473), in der Kant dem Embryo, dem „*ovulum* vom *ovulo*" wegen seines ‚geistigen Lebens' eine „ewige Dauer" als „Personlichkeit" zuerkennt, die nicht an „die zufällige Verbindung mit der Korperwelt" gebunden ist, also im Hinblick auf die Seele des Menschen, und dann wörtlich: „aber das moralische, welches nur in der Seele gemäß ihrer geistigen Natur kan angetroffen werden, hängt mit dem Geistigen Leben zusammen, und weil das moralische zu dem innern Werth der Persohn gehört, so ist es unausloschlich". Manches lässt sich eben doch durch einen Blick in Kants persönliche Notizen klären. – Dass die Angaben der Seitenzahlen im Inhaltsverzeichnis überwiegend nicht mit dem Text übereinstimmen, ist ein Fehler, den man angesichts der reichhaltigen Darstellung gern in Kauf nimmt. Und natürlich muss es lateinisch korrekt (entgegen dem Duden) „*condicio* sine qua non" heißen (und nicht *conditio*), weil nicht eine notwendige Würzung oder Gründung, sondern Bedingung gemeint ist (43, 100, 175).

Insgesamt aber ist die Arbeit eine gute und lesenswerte Einführung in Kants praktische Philosophie, wobei viele auch gängige Vorbehalte und Einwände seiner Kritiker entkräftet werden. Dabei wird deutlich, dass Kants Denken keineswegs überholt ist und zur Lösung auch heutiger Problemstellungen dienlich sein kann.

Fulda Aloysius Winter

Liturgiewissenschaft

Lätzel, Martin: **Den Fernen nahe sein**. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten. – Regensburg: Pustet Verlag 2004. 234 S., kt € 24,90 ISBN: 3-7917-1883-5

Angesichts sich wandelnder religiöser und sozialer Rahmenbedingungen ist in der kath. Kirche im deutschen Sprachraum in den letzten Jahren ein neues missionarisches Selbstbewusstsein herangereift. Es hat in kirchlichen Positionspapieren ebenso seinen Niederschlag gefunden wie auch der (liturgie-) theologischen Diskussion neue Impulse verliehen. Die zweifelsohne vorhandene Diskrepanz zwischen der Kultur der Gegenwart und der kirchlichen Liturgie hat im Zuge dieser Neuorientierung vielerorts zu zahlreichen gottesdienstlichen Experimenten geführt. Man wird sicher nicht fehlgehen in der Annahme, dass deren wechselnde Qualitäten v. a. auf die unsichere theologische Kriteriologie und daraus folgernd auf fehlende Orientierungen für die Feierpraxis zurückgeführt werden müssen. Umso dankbarer darf man für die vorliegende Studie sein, die zu den ersten Versuchen gehören, sich diesem liturgietheologischen Vakuum theologisch wie gesellschaftswissenschaftlich fundiert zu nähern. Bereits der Titel der am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Univ. Bochum entstandenen Diss. (2002) stößt in den Kern der theologischen Leitfrage vor: Wie kann auf der Ebene des Gottesdienstes eine Brücke geschlagen werden zwischen Kirchendistanzierten und dem christlichen Anspruch, auch diesen Menschen Lebenshilfe an die Hand zu geben? Welche Feiergestalten eignen sich?

Wegweisend ist die Ausgangsthese, die der Vf. seinen Überlegungen voranschickt: „Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten sind ein Dienst der Kirche am suchenden Menschen" (14). Dass solche Feiern nicht im Vollsinne als Liturgie zu verstehen sind und deshalb inhaltlich wie auch formal von den liturgischen Hochformen abgegrenzt werden müssen (ebd.), liegt mit Blick auf die Zielgruppe der Kirchenfernen nahe.

Das erste Kap. (17–76) unter der Überschrift „Die Kennzeichen heutiger Gesellschaft" schlägt einen weiten, wohl etwas zu umfassend und detailliert angelegten religionssoziologischen Bogen. Ziel der Gesellschaftsdiagnose ist eine Sondierung des religiösen und insbesondere des rituellen Klimas unserer Zeit. Auf der Basis gängiger Gesellschaftstheorien entwickelt der Vf. eine Skizze der Gegenwartskultur und diagnostiziert eine Distanz vieler Menschen zu kirchlichen Bezügen und Überzeugungen. Dem stehe eine Offenheit entgegen, die sich v. a. der Funktionen der Religion gern bediene und diesen in anderen Lebensbereichen eine eigene Gestalt gebe. Diese manifestiere sich in einer überaus lebendigen Ritualkultur. Die Beispiele, mit denen diese These untermauert wird, decken zahlreiche Gesellschaftsbereiche ab. Sport, die Musik- und Medienszene, Idole und Fankultur, Wirtschaft, Kunst und Jugendrituale kommen zur Sprache und werden in ihren äußeren Zeichenhandlungen analysiert. Der Vf. erweist sich als ein kundiger Beobachter der rituellen Szene und kann ebenso eindrücklich wie anschaulich nachweisen, dass Ritualität in der Tat ein Symptom unserer Gegenwart ist und ein selbstverständliches Element für Identitätsbildung und soziale Bezüge darstellt. Ein weitschweifiger Bogen und eine große Materialfülle bergen allerdings immer die Gefahr mangelnder Differenzierungen – eine Gesetzmäßigkeit, die diese Skizzen wieder einmal belegen. Es wäre an manchen Stellen zu fragen, ob sich in den beschriebenen Ritualen tatsächlich immer Muster manifestieren, die im weitesten Sinne den Charakter von Religion tragen. Zwar deuten gängige Theoretiker die Religion funktional. Besteht aber nicht die Gefahr einer völligen Überreizung des Religionsbegriffs, wenn man in allen rituellen Formen religiöse Muster am Werk sieht? Eine gezielte exemplarische Auswahl hätte möglicherweise ausgereicht, um die zweifelsohne vorhandene Akzentuierung des Rituals aufzuweisen.

Der letzte Abschnitt dieses Kap.s ergänzt diese Außenperspektive, indem er noch die liturgische Binnensicht in den Blick nimmt. Er setzt sich mit den gängigen Vorwürfen gegenüber der kirchlichen Liturgie auseinander und beleuchtet die liturgieimmanenten Gründe für die Distanzen zur kirchlichen Feierkultur. Die zentralen Stichworte sind hier Unverständlichkeit, Entsinnlichung, und fehlende Gastlichkeit liturgischer Räume.

Das zweite Kap. „Theologische Grundlegungen" (77–125) umreißt die theol. Herausforderungen, die mit dieser Diagnose verbunden sind. Die Vorgehensweise in diesem Kap. folgt durchweg traditionellen Argumentationsmustern und will in mehreren Anläufen die Notwendigkeit des Dialogs mit Kirchenfernen begründen: Am Anfang steht eine biblische Fundierung, die allerdings recht knapp ausfällt und sich nur auf 1 Kor bezieht. Denkbar gewesen wäre etwa auch ein Bezug auf Apg 8. Aus der systematischen Theologie kommt Karl Rahners Begriff des anonymen Christen zu Wort und wird als Deutungsfolie verwendet, um religiöse Phänomene unserer Zeit theologisch einzuordnen. An die Seite dessen tritt ein kurzer Ausflug in die Ekklesiologie, die zu dem Ergebnis kommt, dass die Kirche gerade in ihrer Hinwendung zu den Menschen zu ihrem heilsgeschichtlichen Auftrag finde. Der nächste Schritt zeichnet anhand kirchlicher Dokumente und bischöflicher Verlautbarungen nach, wie in den letzten drei Jahrzehnten die Kirchenfernen in mehr und mehr in pastorale Blickfeld geraten sind.

Schließlich kommen noch „Liturgietheologische Aspekte" (109) zur Sprache, die sich zum Ziel setzen, religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten von der Hochform der Liturgie abzugrenzen. Sicher ist damit ein zentrales Moment angesprochen – die Argumentation kann indes in der Durchführung nicht immer überzeugen. Hier finden sich mit Bezügen zur bekannten Literatur zwar allesamt richtige, aber dennoch über weite Strecken zusammenhanglos wirkende Aussagen über das Wesen der Liturgie, die Rolle der Gemeinde, die Vernetzung von Liturgie und anderen Grundvollzügen der Kirche sowie Romano Guardinis Frage nach der Liturgiefähigkeit des Menschen. Dem Rez. will nicht recht einleuchten, weshalb dieses breite Spektrum zu einer Kontrastierung von religiöser Feier und Liturgie beitragen soll. Mit dieser breiten Beschreibung gängiger liturgietheologischer Muster könnte sich der Eindruck aufdrängen, Feiern mit Distanzierten seien in jeder Hinsicht als defizitär anzusehen und enthielten keinen Raum für die Gottesbegegnung. Im Grunde zeigt sich an dieser Stelle der Argumentationsmuster ein Dilemma, das der Thematik grundsätzlich innewohnt: Mit den gängigen liturgietheologischen Grundsätzen kommt man hier nicht weiter. Methodisch müsste anders gefragt werden: Sind die Feiern eine Form diakonalen Handelns, das im Medium der Feier den Menschen Lebenshilfe bietet? Sind sie tatsächlich „zweckfrei" (119)? Oder müssen sie als ein missionarisches Instrument interpretiert werden, das suchenden Menschen eine Glaubenserfahrung vermittelt, das heißt Lebenswelt und Evangelium miteinander vernetzt? Richtig dann allerdings das Fazit, das der Vf. zieht: Es gehe nicht um eine „Rekrutierung weiterer Gemeindemitglieder oder die Erhöhung der Kirchenbesucherzahlen" (119). Die Aufgabe bestehe vielmehr darin, den Menschen heute zu begegnen, von ihnen zu lernen und mit ihnen zu feiern. Dem ist zwar zuzustimmen, aber was genau soll denn gefeiert werden? Eine theol. Antwort auf diese Frage bleiben die Ausführungen schuldig.

Das dritte Kap. („Handlungsansätze", 126–181) formuliert ebenso grundlegende wie weitreichende Anforderungen an die konkrete Feierpraxis: Verständlichkeit, Inkulturation in die Gesellschaft, Alternative in der Erlebnisgesellschaft, Ganzheitlichkeit in der Gestaltung, Unterstützung bei der Identitätssuche. So allgemein gesprochen, sind die Ziele einleuchtend; sie gelten allerdings nicht nur für Feiern mit Kirchenfernen, sondern stellen auch einen bleibenden Stachel der kirchlichen Liturgiekultur dar! Treffend sind ebenso die einzelnen Herausforderungen, die der Vf. für das rituelle Leben einer Gemeinde aufweist: Option für Offenheit und Pluriformität, Raum für Gesellschaftsalternativen (was damit gemeint ist, hätte begrifflich anders gefasst werden müssen), Gemeinschaft mit Kirchendistanzierten, die sich auch in einer Feiergestalt äußern muss. Bei so vielen richtigen Formalia bleibt allerdings wiederum die Frage: Was wird gefeiert? Nur eine unspezifische Transzendenzerfahrung zu vermitteln kann sicher kein tragfähiges Ziel für christliches Handeln an Kirchenfernen sein.

Die theoretische ‚Vorrede' gipfelt schließlich in einer anschaulichen Vorstellung und Analyse von Beispielen. Skizziert werden Modelle aus Erfurt (Lebenswende, Totengedenken) und Technogottesdienste. Weitere Experimente (Citypastoral, Beerdigung, Kirchenraumpädagogik, Wallfahrten, Weihnachtsfeiern, Tagzeitengebete) werden leider nur kurz angerissen und gehen über knappe Andeutungen nicht hinaus. Ihre Beweiskraft ist deshalb arg begrenzt.

Das vierte und letzte Kap., überschrieben mit „Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten als Dienst der Kirche am suchenden Menschen. Zusammenfassende Aspekte und ein Plädoyer" (182–188), bündelt die Ergebnisse in mehreren Thesen. In ihrer Plausibilität wären diese noch genau zu untersuchen. Stimmt die Behauptung, religiöse Feiern mit Kirchenfernen seien ein gemeindliches Angebot? Auf die zuvor dargestellten Beispiele aus Erfurt trifft dies jedenfalls nicht zu. Auch bei den anderen Beispielen bestehen Zweifel, etwa bei der Citykirchenarbeit, bei der sich v. a. Ordensgemeinschaften hervortun. Ebenso bleibt fraglich, ob solche Feiern auf keinen Fall Liturgie seien: Sicherlich muss das Proprium kirchlicher Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch gewahrt bleiben. Problematisch ist dann allerdings der theol. Charakter dieser Feiern: Worin liegt deren theologisches Proprium, liegt es nur auf der

horizontalen oder auch auf der vertikalen Ebene? Die anschließende Feststellung, religiöse Feiern hätten sich an den Bedürfnissen der Zielgruppen zu orientieren, ist höchst problematisch. Sie benötigt unbedingt eine Differenzierung, wenn man nicht Gefahr laufen will, das kritische Potential des Glaubens einzuebnen. Ebenso ambivalent ist schließlich die Auffassung, eine Verzweckung von religiösen Feiern müsse ausgeschlossen werden.

Fazit: Insgesamt verdient die Studie Beachtung, trotz und gerade wegen der notwendigen Rückfragen und theol. Unklarheiten. Wenn man sich gegenwärtig mit der Frage nach den Herausforderungen im Spannungsfeld von Gottesdienst und Gegenwartskultur befasst, wird man ihre Impulse nicht außer Acht lassen dürfen. Der unbestreitbare Verdienst des Vf.s liegt darin, die Kluft zwischen den soziokulturellen Prozessen unserer Zeit und dem überkommenen Erbe der Liturgie als Impuls für Innovation aufgegriffen zu haben. Die Diskussion steht allerdings vor der Aufgabe, exakter zu überprüfen, ob eine schlichte Anknüpfungshermeneutik als Maßstab für die Begegnung mit Kirchendistanzierten ausreicht. Wie anregend die vom Vf. angestoßenen Fragestellungen sind, belegt allein die Tatsache, dass sein Buch schon jetzt eine breite Rezeption erfahren hat. Eine ganze Reihe anderer Autoren hat sich inzwischen diesem Forschungsfeld gewidmet und die aufgeworfenen Fragen erfreulicherweise weiter differenziert.

Erfurt Stefan Böntert

de Roten, Philippe: **Baptême et mystagogie**. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome. – Münster: Aschendorff 2005. (XLV) 498 S. (LQF, 91), kt € 67,00 ISBN: 3–402–04070–0

Die Taufkatechesen, die Johannes Chrysostomus als Presbyter in Antiochien gehalten hat, sind nicht nur eine wichtige Quelle für die Geschichte der christlichen Initiation in einer entscheidenden Phase spätantiker Liturgiegeschichte, sondern auch ein Dokument eines sich wandelnden Verständnisses der Liturgie und ihrer Erschließung. Darum ist ihre erneute Untersuchung mehr als eine Generation nach der liturgiehistorisch ausgerichteten Diss. von Thomas M. Finn (Washington, DC 1967) und wenige Jahre nach der nicht zuletzt an heutigen katechetisch-liturgiepastoralen Fragestellungen orientierten Diss. von Josef Knupp (München 1995) zu begrüßen (S. 3 erwähnt darüber hinaus eine unpublizierte Diss. von G.-M. Dion, Le Saulchoir 1964), zumal die vorliegende Arbeit in ihrer Gründlichkeit deutlich über die Vorgängerstudien hinausgeht; verfolgt sie doch ein doppelt weiter gestecktes Ziel: Einerseits fragt sie nicht nur nach der Gestalt der Taufliturgie, sondern auch nach deren Kontext in der Pastoral, in der Theologie und im Leben der Christen, andererseits sucht sie die Antwort auf diese Fragen nicht nur in den Taufkatechesen, sondern im gesamten authentischen Werk des Johannes Chrysostomus. Als Ressource, die dieses ambitiöse Programm überhaupt erst realisierbar macht, bedient sich der Vf. des Thesaurus Linguae Graecae (S. 3; Angaben wie die von S. 71, Anm. 10 zum Begriff „Mysterion / Mysteria" demonstrieren eindrucksvoll, wieviel breiter – nämlich knapp viermal! – die statistische Basis der Aussagen gegenüber den klassischen Vorgängerarbeiten, in diesem Fall der von Fittkau, durch die computergestützte Methode wird). Entsprechend dem formal-methodischen Vorgehen ist klar, dass der eigentliche Ertrag der Untersuchung weniger in neuen liturgiehistorischen Erkenntnissen als in der Vertiefung der liturgietheologischen Einsichten zu suchen ist. Außerdem ist der inhaltliche Horizont so weit gespannt, dass der Weg der Arbeit zahlreiche Themen berührt, deren Behandlung insgesamt ein umfassendes und zugleich hochaufgelöstes Bild des liturgischen, existentiellen und theologischen Prozesses christlicher Initiation im Antiochien des ausgehenden 4. Jh.s ergibt.

Der Aufbau der von Pierre-Marie Gy O.P. († 2004) angeregten und bei Martin Klöckener in Fribourg vollendeten Diss. ist genauso klar wie sachgemäß, wobei die eigentlich liturgischen Themen in das größere Ganze existentieller und theologischer Fragen eingebettet sind. So folgt auf das Vorwort, die vorangestellte „Bibliographie" sowie die technischen „Autres remarques" zur Chronologie der Quellen (I–XLV) und die „Introduction" mit den üblichen Klärungen (1–6) zunächst ein erstes Kap. über „La pastorale du baptême" (7–46), in dem v. a. das Problem der klinischen Taufe diskutiert und nebenbei auch die grundsätzliche Frage nach dem Taufalter erörtert wird. Das zweite Kap. – das zweitlängste der gesamten Arbeit – behandelt „La terminologie des mystères" (47–136); in der eindrucksvollen Aussagekraft der statistisch belegten Untersuchung bewährt sich in besonderer Weise die philologische Präzision der computergestützten Recherchen: Unter „Mystagogie" versteht Johannes Chrysostomus nicht die katechetische Erschließung der Liturgie, sondern diese selbst, v. a. in ihrem Kern (52–55 u. ö.). Es folgen Kap. 3 „Catéchumènes et catéchuménat" (137–216, mit Abschnitten u. a. auch über „Le Carême des catéchumènes et des baptisés" und „La litanie des catéchumènes") und 4 „Les rites de la mystagogie" (217–334); in letzterem finden sich ausführliche, wenn auch im Ergebnis (aufgrund der Quellenlage, nicht aus Verschulden des Vf.s) wenig ergiebige exkursartige „Préliminaires" über die liturgischen Dienste (217–221) und v. a. über „L'espace liturgique" (221–255: Kirchen und Baptisterien) sowohl in Antiochien als auch in Konstantinopel, obwohl die Taufkatechesen eindeutig nur der früheren Wirkungsstätte des Chrysostomus zuzuordnen sind. Das eigentliche Corpus dieses Kap.s ist jenem Feierkern gewidmet, den der Prediger selbst als „Mystagogie" bezeichnet, nämlich den der Reihe nach abgehandelten liturgischen Elementen von der Taufabsage bis zur Taufkommunion. Kap. 5 „La vie baptismale" (335–392) markiert danach die Rückkehr von der liturgiehistorischen zur theologischen Frage, wenn nach einem kurzen Abschnitt über „L'octave pascale" ausführlich „La vie chrétienne après le baptême" und „Les dons et les effets du baptême" dargestellt werden. Systematisch-theologisch gegliedert ist auch das abschließende Kap. 6 über „Les chemins de la pédagogie divine" (393–453) das neben der biblisch-theologischen Untersuchung über „Le baptême et ses figures" erörtert: „Ce que seuls les initiés peuvent savoir". An Inhalten und Bedingungen der Mystagogie sind auch die das Kap. beschließenden „Comparaisons" mit den mystagogisch-katechetischen Werken des Cyrill von Jerusalem, Ambrosius von Mailand, Theodor von Mopsuestia und Augustinus orientiert, während die im engeren Sinne liturgiehistorischen Vergleichsdaten nur in den vorausgehenden Kap.n verarbeitet werden.

Die zusammenfassende „Conclusion" (454–460) kann aufgrund der zahlreichen Binnenzusammenfassungen knapp ausfallen, obwohl auch jene häufig so formal geraten, dass man die inhaltlichen Ergebnisse in der Darstellung selbst suchen muss, wo man sie aufgrund der klaren und zugleich detaillierten Gliederung freilich auch mühelos findet; hilfreich ist auch der „Index thématique" am Ende des Buches (493–498). Unübersichtlich formatiert sind dagegen die vorausgehenden Stellenregister (461–493), die zudem nicht auf Seiten- sondern auf Kap.angaben und Anmerkungszahlen verweisen; ein Index moderner Autoren fehlt völlig.

Natürlich ließe sich leicht weitere Literatur zu allen möglichen Details der thematisch weitgespannten Arbeit nennen; meist verrät der Vf. aber Zielsicherheit nicht nur in der Auswahl der wesentlichen relevanten Beiträge der älteren Forschung, sondern auch in der Präsentation und Evaluation ihrer Ergebnisse (was man sich freilich grundsätzlich wünschen könnte, wäre eine ausführlichere Problematisierung des Verhältnisses der von Johannes Chrysostomus bezeugten Taufliturgie zu älteren Traditionen des syrischen Raumes; die diesbezüglichen Bemerkungen etwa auf S. 277 zur nicht gerade unwichtigen Frage der Taufsalbungen und ihres Verständnisses geraten im Vergleich zur Akribie der sonstigen Arbeit etwas gar knapp). Die gründlichen Detailuntersuchungen und die umfassende Gesamtanlage ergeben insgesamt ein Werk, das die fleißige Arbeit gelohnt hat; mit der Vertiefung der älteren Vorstudien durch die vorliegende Diss. dürfte ihr liturgie- und theologiegeschichtlich zentrales Thema bis auf weiteres erschöpfend abgehandelt sein.

Wien Harald Buchinger

Rheindorf, Thomas: **Liturgie und Kirchenpolitik.** Die Liturgische Arbeitsgemeinschaft von 1941 bis 1944. – Leipzig: EVA 2007. 291 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 34), kt € 38,00 ISBN 978–3–374–02526–8

Die in Münster bei Christian Grethlein, dem derzeitigen Vorsitzenden der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands (LLK), gefertigte Diss. untersucht einen wesentlichen Aspekt der Frühgeschichte dieser LLK: die Liturgische Arbeitsgemeinschaft (LA), die letztlich mit dem Ziel, sich um einen einheitlichen lutherischen Gottesdienst zu bemühen, erstmals 1941 in Hannover zusammentrat und schon nach sieben Tagungen in den Wirren des Kriegsjahres 1944 zerfiel. Eine solche Verbindung zwischen LA und LLK lässt sich schon der personellen Zusammensetzung der im Nachkriegsdeutschland gegründeten LLK entnehmen, von deren 27 Teilnehmern 1948 allein zwölf schon der LA angehörten und vier der fünf Plätze im neuen Vorstand einnahmen.

Obwohl der Krieg wichtige Quellen zur Entwicklung der LA zerstört hat, gelingt es dem Vf. u. a. über Nachlässe und Tagungsprotokolle ein ziemlich vollständiges Bild der LA zu zeichnen. Sinnvollerweise stellt der Vf. aber zunächst die liturgische Entwicklung im ersten Drittel des 20. Jh. dar, die wesentlich vom Paradigmenwechsel nach dem Ende von Erstem Weltkrieg und dem Zusammenbruch des wilhelminischen Reiches bestimmt ist. Was hier über diesen Aufbruch durch die sogenannte „Jüngere liturgische Bewegung" auf evangelischer Seite gesagt wird, die sich als Opposition gegen den Kulturprotestantismus und anfangs auch gegen die verfasste Kirche wendet, hat durchaus Parallelen auch in der katholischen liturgischen Bewegung dieser Zeit. Gesucht wurde die Erneuerung kirchlichen wie gottesdienstlichen Lebens u. a. in der Hinwendung zur Jugendbewegung (Berneuchener, der wichtigsten Gruppe der liturgischen Bewegung) und zur katholisch-anglikanischen Ökumene (Hochkirche). Demgegenüber ging es der „Älteren liturgischen Bewe-

gung" mit ihrem Einfluss auch auf den Entwurf der Agende der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union von 1931 um eine Synthese von Protestantismus und zeitgenössischer Kultur. Nach dem Ersten Weltkrieg kam es zur Bildung verschiedener regionaler Liturgischer Konferenzen, unter denen die Niedersachsens (1925 konstituiert) zweifellos die bedeutendste war und gewissermaßen auch die Keimzelle der späteren LA bildete.

Bei der Konstituierung der LA ist die Verbindung zur Bekennenden Kirche, die sich angesichts des Kirchenkampfes der NS-Zeit auch als singende und betende Gemeinde verstand, nicht zu übersehen. Eine Neubesinnung auf die christliche Identität weckte den Wunsch nach authentischen Gottesdienstes. Dafür genügten die überkommenen Agenden nun nicht mehr. Da die Zeit zu einem allgemein akzeptierten Neuentwurf aber nicht ausreichte, kam es in den Gemeinden zu eigenen Gottesdienstvorlagen. Hier setzte die Initiative von Johannes Beckmann (1901–1987) zur Gründung der LA an mit dem „Ziel einer Anbahnung einheitlicher liturgischer Verhältnisse innerhalb der lutherischen Kirchen der DEK" (Satzung, S.157 ff.). Dazu schlossen sich die Liturgischen Konferenzen Niedersachsens, Westfalens, des Rheinlands, des Liturgischen Ausschusses Oldenburg sowie der Liturgischen Arbeitsgruppe in Kurhessen zusammen. Den Vorsitz hatte Christhard Mahrenholz (1900–1980), zugleich Vorsitzender der Liturgischen Konferenz Niedersachsens. Um das Ziel einer lutherischen Agende zu erreichen, musste liturgiewissenschaftlich gearbeitet werden v. a. zu Messe und Kirchenjahr, zu Ordinarium und Proprium. Das wurde besonders durch Peter Brunner (1900–1981), nach dem Krieg Professor für Systematische Theologie in Heidelberg, vorangetrieben.

Von der Vorgeschichte der LA abgesehen, die hinsichtlich der verschiedenen liturgischen Tendenzen auch anderweitig schon aufgearbeitet ist, beschränkt sich der Vf. – dem Thema durchaus entsprechend – ganz auf die sieben Tagungen der LA, deren Protokolle und die dazugehörigen Korrespondenzen er zudem in einem umfangreichen Anhang (109–282) zum Abdruck bringt. Dort finden sich auch die Biogramme der 34 Teilnehmer, von denen etwa die Hälfte der Bekennenden Kirche zugehörig war. „Daher darf behautet werden, dass die LA in ihrer Motivation und ihrem Ziel, nämlich einheitliche und bekenntnisgebundene gottesdienstliche Verhältnisse zu schaffen, von der Bekennenden Kirche initiiert und getragen wurde" (153). Gern hätte man allerdings erfahren, welchen Einfluss das in der LA Erarbeitete auf die spätere LLK hatte, ob sich etwa Verbindungen bis hin zur Agende für EKU und VELKD „Evangelisches Gottesdienstbuch" von 1999 finden lassen. Unabhängig davon ist vorliegende Arbeit ein wichtiger Beitrag zur Aufarbeitung der liturgischen Aufbrüche und Bewegungen in der ersten Hälfte des letzten Jh.s.

Münster Klemens Richter

Praktische Theologie

Trennung überwinden. Ökumene als Aufgabe der Theologie, hg. v. Michael Kappes, Christhard Lück, Dorothea Sattler, Werner Simon, Wolfgang Thönissen. – Göttingen: Herder 2007. 208 S. (Theologische Module, 2), kt € 16,90 ISBN: 978–3–451–29377–1

Die Wechselfälle im Schicksal der ökumenischen Bewegung vermögen aufs Ganze gesehen die Bedeutung und Wichtigkeit des hinter ihr stehenden Einigungswillens aufgrund der Verpflichtung gegenüber dem Wort des Herrn nicht nachhaltig zu beeinflussen, wenn die Gemeinschaft der Glaubenden ihrem Auftrag treu bleiben will. So haben Bücher wie das hier angezeigte stets ihre Chance. Ist die ökumenische Situation prekär wie gegenwärtig, wächst sie. Fünf ausgewiesene Fachleute befassen sich mit vier fraglos zentralen Themen; drei ressortieren in der Theologie, das letzte (im weiten Sinn) in der Religionspädagogik. Aber auch jene haben insofern etwas mit der Schule zu tun, als sie disziplinübergreifend das Anliegen der Einheit der Kirche Christi für junge Menschen darstellen und nahe bringen möchten. Wies es in deutschen Veröffentlichungen nachgerade Brauch ist, bezieht es sich für die Autoren aber fast exklusiv auf die Spaltung des 16. Jh.s; die Orthodoxie bleibt außen vor. Das ist soziologisch verständlich, aber theol. zu bedauern: Es stellt sich mehr und mehr heraus, dass die Traditionen des christlichen Ostens erheblichen Erkenntniszugewinn für die westliche Christenheit bringen (könnten).

Wolfgang Thönissen, Leitender Direktor des Johann-Adam-Möhler-Institutes in Paderborn, füllt im ersten Beitrag (7–55) die Begriffe „Reformation, katholische Reform und Konfessionalisierung" mit Leben. Damit wird die Ursprungsgeschichte des westlichen Trennungsdesasters ausgebreitet. Das geschieht mit bewundernswerter Klarheit und asketischer konfessioneller Ausgewogenheit, so dass die entscheidenden Problem- und Streitpunkte den Leserinnen und Lesern einleuchten und verständlich werden. Der Autor setzt bei der Lebensgeschichte Luthers ein und endet mit der Ausbildung des Konfessionalismus als Ertrag des äußeren Geschehens. Wie in den übrigen Beiträgen des Bdes auch illustrieren Texte aus wichtigen Schriften oder Dokumenten die Darlegung; Kernsätze fassen die Ergebnisse zusammen. Beide Male erleichtern graphische Elemente die Lektüre. Ein knappes Literaturverzeichnis am Ende regt zu weiterem Studium an. Um es schon vorwegzunehmen: Ein Register fehlt; für ein Lehrzwecken dienendes Werk ein bedauerliches Manko!

Für historische Informationen stehen manche Quellen zur Verfügung, für gegenwartsbezogene Auskünfte zusammenfassender Art sucht man sie oft händeringend. Hier erweist sich als Helferin die in Münster lehrende Dogmatikerin und Ökumenikerin Dorothea Sattler. Sie gibt eine allerdings von Vollständigkeit ziemlich entfernte Überschau über die „Brennpunkte des ökumenischen Dialogs" (56–105). Dieser Mangel liegt in letzter Instanz begründet in der auch für hartgesottene Spezialisten nicht mehr leicht über- und durchschaubaren Menge von Konsens- und Konvergenzdokumenten auf multi- wie bilateraler Ebene in internationalen wie nationalen Dialoggremien. Es wäre dringend nötig, einmal einen „Conspectus" zu erarbeiten, aus dem die bereits in den letzten fünfzig Jahren gewonnenen interkonfessionellen Übereinstimmungen ersichtlich werden. Da es so etwas nicht gibt, besteht die auch von Sattler apostrophierte Gefahr, dass immer von neuem das ökumenisch rollende Rad erfunden wird. Der Beitrag liefert zunächst eine Vorstellung von der Gesamtsituation, in welcher die Konferenzen stattfinden, um dann in einem ersten Durchgang „ausgewählte Themen multilateraler Gespräche" abzuhandeln anhand einzelner, wie gesagt, leider nur ausgewählter Dokumente zu präsentieren, gegliedert nach den Kontroversthemen (Schrift / Tradition, Sakramente / Amt, ekklesiologische Problematik). Anschließend führt die Vf.in ein in „ausgewählte Themen bilateraler Gespräche". Ihrer Bedeutung entsprechend wird der größte Raum der in Augsburg unterzeichneten Rechtfertigungserklärung (1999) eingeräumt sowie der heute zentralen Problemlage in der Ämterfrage. Von einem so bedeutungsvollen Dokument wie „Sanctorum Communio" aus dem Jahr 2000 erfahren Leserinnen und Leser leider nichts. Sie erhalten dafür Kurzinformationen zu sozialethischen Themen, zum „Konziliaren Prozess", der „Charta Oecumenica" und endlich zur „interreligiösen Ökumene" – alles Stichworte, die erst in den letzten Jahren relevant geworden sind. Sattler verzichtet auf ein Literaturverzeichnis, reichert aber ihre Ausführungen dankenswerterweise mit einem Schaubild über die Entstehung der Kirchengemeinschaften und einer Chronologie der ökumenischen Bewegung des letzten Jh.s an.

„Ökumene – wohin?", fragt – dem Anschein nach überflüssigerweise – Michael Kappes, Leiter der Fachstelle Ökumene im Generalvikariat Münster. Ist das Ziel denn nicht die Einheit der getrennten Kirchen? Der Untertitel des dritten Beitrags macht kundig: Es existieren sehr verschiedene „Einheitsvorstellungen und Modelle der Einigung" (106–137). Sie bilden selbstredend eine ernst zu nehmende Hürde vor dem Ziel. Der Aufsatz liefert eine informative, durch zahlreiche Texte aufgelockerte Problemanzeige. Die konfessionsspezifischen Einheitsvorstellungen werden kundig kommentiert. Hier findet auch ausdrücklich die Orthodoxie eine wenngleich knappe Erwähnung. Anschließend erfahren wir von den zwischenkirchlichen Bemühungen, auch hier zu einer Konvergenz zu finden. Schließlich gibt es eine instruktive Übersicht über die Einigungsmodelle, ehe fünf Thesen des Autors Richtung weisen wollen. Die wichtigste: Uns eint in der Christenheit mehr als uns trennt. Knapp zwei Seiten mit der Bibliographie verweisen auf die bisherige reiche Diskussion.

Der letzte Beitrag von Christhard Lück (ev. Religionspädagoge in Wuppertal) und Werner Simon (der in Mainz den entsprechenden kath. Lehrstuhl innehat) hat, wie angedeutet, ein von den anderen Artikeln deutlich unterschiedenes Arbeitsfeld zu bestellen. Es geht um die „Konfessionalität und ökumenische Ausrichtung des Religionsunterrichts" (138–200; abundantes Literaturverzeichnis: 200–208). Die Frage ist nicht nur kirchen-, sondern auch schulpolitisch sehr brisant: Soll es angesichts der sich auch auf zentrale Themen erstreckenden zwischenkirchlichen Konsense noch getrennte Religionsvermittlung geben? Die Autoren entflechten die komplexe und mehrschichtige Problemlage mit beachtlicher Sorgfalt, stellen die amtlichen Positionen der ev. und kath. Kirche heraus sowie die schon existierenden Kooperationsvereinbarungen. Auch die damit bereits gewonnen Praxiserfahrungen werden gewürdigt und – ergänzt durch Schaubilder – vom eigenen Standpunkt aus weitergeführt. Vor allem für die in den Ländern und Diözesen bzw. Landeskirchen zuständigen Schulreferate dürften die Erörterungen außerordentlich hilfreich sein.

Wer eine knappe, aber exakte Einführung in die theol. und didaktische Problematik des Ökumenismus sucht, wird mit gutem Gewinn zu diesem Sammelband greifen.

Pentling Wolfgang Beinert

Keene, Michael: **Was Weltreligionen zu Alltagsthemen sagen**. Aktuelle Probleme aus der Sicht von Christen, Juden und Muslimen. – Mülheim a. d. Ruhr: Verlag an der Ruhr 2005. 188 S., kt € 22,00 ISBN: 3–86072–989–6

Keene, Michael: **Was Weltreligionen zu ethischen Grundfragen sagen.** Antworten von Christen, Juden und Muslimen. – Mülheim an der Ruhr: Verlag an der Ruhr 2007. 189 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–8346–0080–6

Die drei monotheistischen Weltreligionen äußern sich zu Problemen und geben Antworten auf nicht unbrisante Fragen. Gerade mit Blick auf das religiöse Erbe Europas scheint die Beschränkung des Vf.s auf diese drei Religionen sehr sinnvoll; sind sie doch innerhalb Deutschlands von besonderem Interesse. Heraus gekommen ist dabei ein lohnenswerter und in vielerlei Hinsicht spannender Vergleich, der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum Vorschein bringt, und verdeutlicht, wie Christentum, Islam und Judentum mit Rückgriff auf die Institution Kirche, die relevanten heiligen Schriften wie Bibel, Tora und Talmud oder Koran bzw. auf Vertreter des öffentlichen, politischen oder religiösen Lebens argumentieren.

Keenes älterer Bd, „Was Weltreligionen zu Alltagsthemen sagen", aus dem Jahr 2005 behandelt zu jedem Thema die Lehren der einzelnen Religionen und bietet zehn Kap., die sich einem breiten Fächer von Feldern widmen. So geht es im ersten Kap. um den Bereich „Glauben", der sich der Erziehung zum Glauben, den religiösen Erfahrungen und „Glauben und Leid" zuwendet. Ähnliche Unterteilungen bieten die folgenden neun Abschnitte, die diese Aspekte thematisieren: „Leben und Tod", „Ehe und Familie", „Friedliches Miteinander", „Armut und Reichtum", „Drogenmissbrauch", „Religion und Gesellschaft", „Krieg", „Verbrechen und Justiz" sowie „Medizin und Wissenschaft".

Dabei werden die Oberthemen immer auf konkrete Alltagsthemen herunter gebrochen, was der Konkretisierung dienlich ist. Beispielsweise geht es dann um „Drogen im Sport", um „Heilige und gerechte Kriege", um „Die Todesstrafe" oder um „Gentechnik und Organtransplantationen". Dadurch wird die religiöse Überzeugung der einzelnen Glaubensrichtungen dargestellt und auf das Alltagsleben bezogen, ohne die Anschaulichkeit außer acht zu lassen.

Der andere Bd, „Was Weltreligionen zu ethischen Grundfragen sagen", von 2007 überlappt sich an einigen Stellen mit dem Vorgänger, der sich in Ansätzen bereits ethischen Aspekten zuwendet. Die ethisch-moralischen Auffassungen und Ansichten der drei westlichen Weltreligionen werden erneut klar strukturiert und übersichtlich präsentiert, wobei diesmal bereits die jeweiligen Untergliederungen der Kap. ausdrücklich im Inhaltsverzeichnis ausgewiesen werden. Teilweise widmen sich die Kap. genau im gleichen Aufbau den Themen, was natürlich den Vergleich von Christentum, Islam und Judentum erleichtert.

Thematisch stehen in diesem Werk folgende Bereiche in zehn Kap.n im Mittelpunkt: „Das Wesen Gottes", „Das Wesen des Glaubens", „Religionen und Wissenschaft", „Der Tod und das Leben nach dem Tod", „Das Gute und das Böse", „Religion und zwischenmenschliche Beziehung", „Religion und medizinische Ethik", „Religion und Gleichberechtigung", „Religion, Armut und Reichtum" und „Religion, Friede und Gerechtigkeit".

Diese kompakten und umfassenden Zusammenstellungen erleichtern den Vergleich ungemein und liefern eine wahre Fundgrube an Materialien für die Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Schule, Gemeinde oder anderen Kontexten. Konzipiert sind die Bde laut Verlagsangaben übrigens für 13- bis 17-Jährige. Leitfragen und Zusammenfassungen der zentralen Aspekte erleichtern die Auseinandersetzung mit den einzelnen Themen. Aufgabenstellungen helfen dem Leser, die Standpunkte der Weltreligionen auf die vorgestellten sozialen, moralischen oder persönlichen Angelegenheiten zu übertragen. Beide Titel verfügen über hilfreiche Glossare im Anhang, die mit kurzen Definitionen eine schnelle Orientierung ermöglichen, gerade da sich die Titel wirklich an Laien richten, die sich erstmalig mit den Themen beschäftigen. Klare Gliederungen und unterstützende Bebilderungen reizen zur Lektüre dieser Werke. Empfehlenswerte Literatur und Links, Fakten und wichtige Begriffe, die hervorgehoben werden, sind jedem Abschnitt beigestellt.

Besonders dem Dialog der Weltreligionen sind die beiden Bde förderlich, denn wenn „wir mehr über andere Glaubensrichtungen Bescheid wissen, können wir auch Menschen mit anderem Glauben besser verstehen" („Was Weltreligionen zu Alltagsthemen sagen", 7). Während im deutschen Kulturkreis sicherlich vornehmlich die Standpunkte der christlichen Kirchen medial verbreitet werden, sind die jüdischen oder muslimischen Sichtweisen sicherlich nur eher marginal bekannt und kommen in diesen Büchern sinnvollerweise mit zum Ausdruck. Sicherlich sind beide Titel ein wichtiger Beitrag zur Förderung der Toleranz und des Verständnisses füreinander.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Niehl, Franz W.: **Bibel verstehen.** Zugänge und Auslegungswege. Impulse für die Praxis der Bibelarbeit. – München: Kösel 2006. 224 S., kt € 17,95 ISBN: 978–3–466–36731–3

Neues Interesse am Buch der Bücher will der Vf. mit diesem Werk wecken, damit er die gesamte Spannung und Vielfalt der Bibel ergründen und zugänglich machen kann. Um den Leser zu „einem nachdenklichen Gespräch über die Bibel" (7) einzuladen, setzt er bei den Grundlagen des Verstehens an und geht auf die Rezeption von (literarischen) Texten ein. Er hebt die Einzigartigkeit der Bibel hervor und zeigt diverse Zugänge auf, sich dem Buch zu nähern, wobei der Vf. immer wieder auch didaktische und unterrichtliche Anregungen präsentiert. Dies geschieht in 13 Kap.n, in denen er sich Symbolen, Metaphern und Gleichnissen ebenso widmet wie der konkreten Begegnung von Leser und Text. Er hebt den Ethos der Andersartigkeit der Bibel gegenüber anderen literarischen Werken hervor und beachtet besonders die heutige Lebenswirklichkeit junger Menschen, der er am ehesten gerecht wird durch einen dialogischen Bibelunterricht, bei dem Lehrer ihre Schüler im Dialog mit den Erzähl- und Bildwelten der Bibel unter den schulischen Bedingungen unterstützen und begleiten (vgl. 156). Der Vf. spricht Empfehlungen aus, welche Bibeltexte im welchen Alter behandelt werden können und berücksichtigt unterschiedliche Lernertypen. Praxisanregungen und beigefügte Materialien zu Kain und Abel, zur Sintfluterzählung, zum Schrifttext von David und Goliath und zu Kohelet beschließen das Buch, das im Anhang zwar viele Literaturhinweise, aber kein Nachschlageregister bereit hält.

Das Buch gibt viele brauchbare und innovative Hilfestellungen, um die Bibel heutzutage lebendig werden zu lassen. Nicht nur bei Kindern und Jugendlichen, sondern auch bei Erwachsenen kann es mittels dieser Anregungen gelingen, das Interesse hervor zu rufen an der Auseinandersetzung mit dem AT und NT.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Schneider-Harpprecht, Christoph F.W.: **Interkulturelle Seelsorge.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 386 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 40), kt € 46,90 ISBN: 978–3–525–62367–1

Dieses Buch, das die überarbeitete Fassung der Leipziger Habilitationsschrift des Vf.s darstellt, kann heute schon als Standardwerk zum Thema der interkulturellen Seelsorge gelten; es ist die erste deutschsprachige Studie zu dieser Thematik. Es reflektiert die Erfahrungen des Vf.s in der Beratungsarbeit, die er v. a. im Rahmen eines mit Valburga Schmiedt Streck durchgeführten Projekts mit dem Titel „Beratung von Familien mit geringem Einkommen in einem Land der 3. Welt" während seiner Tätigkeit als Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Seelsorge an der theol. Hochschule der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in São Leopoldo im Süden Brasiliens geleistet hat; seit 2001 ist Sch.-H. Professor für Ev. Theologie / Seelsorge an der Evangelischen Fachhochschule Freiburg.

Sch.-H. geht davon aus, dass Seelsorge ein kontextgebundenes Geschehen ist; bei der Betrachtung der Kontextualität haben soziale und kulturelle Aspekte Vorrang. Ziel der Arbeit ist es daher, „das Konzept einer kulturell sensiblen Seelsorge und Beratung zu entwickeln" (23), denn Kultur ist ein Faktor, „der jeden Seelsorge- und Beratungsprozess von Grund auf prägt" (26). Der Vf. legt einen Seelsorgebegriff zugrunde, der Seelsorge definiert als „befreiende Hilfe zur christlichen Lebensgestaltung durch die christliche Gemeinde für ihre Mitglieder und für die Außenstehenden, die sie suchen" (26, i.O. kursiv). Seelsorge fällt also in den Verantwortungsbereich aller Gemeindeglieder und geschieht in vielfältiger Weise in der Gemeindekommunikation. Beratung hingegen ist spezieller zu verstehen als „organisierte Form der Seelsorge, in der eigens dafür vorbereitete Gemeindeglieder durch das Gespräch und andere methodisch reflektierte Weisen der Kommunikation die Aufgabe der befreienden Hilfe zur Lebensgestaltung wahrnehmen" (28).

Sch.-H. trägt eine Vielzahl von ethnologischen, kulturanthropologischen, psychologischen und theol. Bausteinen für sein ökologisches Modell einer kulturell sensiblen Seelsorge und Beratung zu einem stimmigen Ganzen zusammen. Ausgangspunkt ist ein Kulturbegriff, der das semiotische Kulturverständnis der interpretierenden Anthropologie (Clifford Geertz) mit der konstruktivistischen Theorie lebendiger Systeme (Humberto Maturana, Francisco Varela) zusammenbringt (Kap. zwei). Es schließen sich Erörterungen über die lateinamerikanischen Popularkulturen und deren Hybridisierung, besonders die Kultur der Deutschbrasilianer im Süden Brasiliens, sowie über die Bedeutung der Familie in diesen Kulturen, speziell über die Tendenz von der traditionell patriarchalischen zu einer matrifokalen Familienstruktur auch in Brasilien, an (Kap. drei und vier). Die theol. Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Evangelium führt angesichts starker und nie völlig zu überwindender kultureller Unterschiede zu der Betonung der Narrativität als theol. und anthropologischer Leitmetapher und lässt Vf. für eine „Hermeneutik des Unverständnisses" (Ulrich Körtner) plädieren, das die Fremdheit des Anderen ernst nimmt und das Konzept der Empathie im Sinne eines einfühlenden Nachvollzugs der inneren Situation des Anderen, wie sie Rogers' klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie propagiert, als nicht sinnvoll ansieht (Kap. fünf); am Ende dieses Kap.s findet sich eine erste Bilanz, die Konsequenzen für Seelsorge und Beratung formuliert (149–153). Der Beitrag von Modellen des Umgangs mit der Kultur in psychologischen und psychotherapeutischen Ansätzen, wie sie sich in der nordamerikanischen Beratungsliteratur niederschlagen, wird in Kap. sechs untersucht und dabei die Kritik der *cultural psychology* und des *cross cultural counseling* an einem Ethnozentrismus stark gemacht, welcher seine Forschung v. a. an der weißen Mittelschicht ausrichtet. Die Bedeutung des Zusammenhangs von Kultur und Familie für den Beratungsprozess stellt Kap. sieben heraus und nimmt Elemente der strukturellen Familientherapie (Salvador Minuchin) und der narrativen Therapie (Michael White und David Epston) auf, bevor kulturbezogene Familienkonflikte im Rahmen der Theorie

des familiären Lebenszyklus systematisiert und *empowerment* als vorrangiges Ziel der Beratungsarbeit insbesondere mit Familien der Unterschicht und mit kulturellen Minoritäten bestimmt werden. Abgeschlossen wird der Bd mit einem „ökologischen Modell kulturell sensibler Seelsorge und Beratung" (Kap. acht), das nicht ohne Weiteres interkulturell übertragbar ist, sondern für den Kontext der Beratung von Familien der Unterschicht und unteren Mittelschicht im Süden Brasiliens entwickelt wurde. Dennoch beansprucht es, Zusammenhänge aufzudecken, die auch für andere interkulturelle *settings* relevant sind. Als Kontexte werden Natur, Gesellschaft, Gemeinde, Familie und das Individuum benannt und die Perspektiven einer Problem- und Lösungsorientierung, der lateinamerikanischen Spiritualität, der Macht, der Geschlechtsrolle und der Ethik einbezogen. Kurze Fallbeispiele aus der Beratungspraxis des Vf.s dienen dem Verständnis des Gesagten. Als Beispiel für eine „ökologische Seelsorge" wird am Schluss das Modell der „terapia comunitária" aus Fortaleza im Bundesstaat Ceará im Nordosten Brasiliens vorgestellt.

Sch.-H.s Studie legt einen plausiblen und hoch informativen Ansatz interkultureller Seelsorge vor, der die Erfahrungen langjähriger theoretischer und praktischer Auseinandersetzung mit der Thematik auf hohem Niveau reflektiert. Angesichts der in Zukunft weiter wachsenden Bedeutung interkultureller Seelsorge in vielfältigen Zusammenhängen einer durch zunehmende Globalisierung geprägten Welt (z. B. in der Beratungsarbeit mit ausländischen Familien in Deutschland) leistet der Bd einen wertvollen Beitrag.

Münster Tobias Kläden

Sozialethik

Kramer, Rolf: **Die postmoderne Gesellschaft und der religiöse Pluralismus**. Eine sozialethische Analyse und Beurteilung. – Berlin: Duncker & Humboldt 2004. 159 S. (Sozialwissenschaftliche Schriften, 41), kt € 54,00 ISBN: 3–428–11653–4

Rolf Kramer zieht in seiner neuen Arbeit eine Art sozialethische Zwischenbilanz der Postmoderne in sieben Schritten: Er setzt mit einer Erörterung des „gegenwärtigen Verhältnisses von Gesellschaft und Ethik" ein (Kap. eins), nimmt auf die verschiedenen Facetten des „Schutzes des Lebens" bezug (Kap. zwei) und legt die Besonderheiten von „Säkularisierung, Entreligionisierung, Entchristlichung und Entkirchlichung" heute dar (Kap. drei). Er unterzieht „die mündige Gesellschaft" einer theologischen Reflexion (Kap. vier) und geht ausführlich auf Fragen des „Wertewandels im Zusammenleben der Menschen" ein (Kap. fünf). Schließlich setzt er sich mit dem „ökonomischen Handeln der Gesellschaft auseinander" (Kap. sechs) und stellt seine Überlegungen zur „Demokratischen Staatsform" vor (Kap. sieben), die eine Reflexion der Demokratieverständnisse der katholischen und evangelischen Theologie einschließen. Im letzten Kap. setzt sich der Vf. in einem „Rückblick und Ausblick" mit Einzelthemen auseinander, die u. a. die Strukturen der postmodernen Gesellschaft, die ungebrochene Suche des Menschen nach Lebensorientierung, alternative Bestattungskulturen und die Zeiterfahrung in der Postmoderne betreffen.

Damit hat der Vf. ein kleines Kompendium zu ethischen Fragen in der Postmoderne vorgelegt, das zwar aufs Ganze gesehen nicht sehr viel Neues in den ethischen Diskurs um die Probleme der Postmoderne einspeist, das aber angesichts des leicht unübersichtlich werdenden Forschungs- und Handlungsfelds wichtige Markierungen anbringt.

In der Analyse des gegenwärtige Verhältnisses von Gesellschaft und Ethik (17–30) hätte man sich genauere Auskünfte über die Bedeutung der (christlichen) *Moral* in der Postmoderne gewünscht, auf die die Ethik – wenn es gut geht – korrigierend einwirkt, während sie von der Moral (im positiven Sinne des Wortes) fortwährend provoziert wird. Es sind ja in der Praxis des gesellschaftlichen und privaten Alltags weniger *ethische* Entwürfe, mit denen die Kirchen oder einzelnen Gemeinden gegebenenfalls zu ringen hätten; Priester und Pfarrer stoßen auf ein bestimmtes Repertoire postmodernen Moralvorstellungen mit je eigenen Plausibilitäten. Sehr gut informiert und auch für den evangelischen Bereich gut recherchiert sind die Darlegungen der theologischen Positionen zur Bioethik (33–41).

Bei der wiederum sehr ausführlichen Beschreibung verschiedener Säkularisierungstendenzen hat der Vf. die wichtigsten bzw. häufigsten der in diesem Zusammenhang diskutierten Phänomene im Blick. Zu fragen wäre freilich, ob man nicht noch stärker zur Kenntnis nehmen muss, dass sich die *Art der Beteiligung* der der Kirche zugehörigen Menschen heute mehr und mehr verändert, also nicht mehr in den klassischen Formen der Partizipation am Leben der Gemeinde (etwa im Besuch des Gottesdienstes am Sonntagmorgen) zum Ausdruck kommt, ohne deswegen sektiererische oder gar fundamentalistische Züge zu bekommen (was der Vf. auch nicht behauptet). Andererseits ist dem Vf. durchaus bewusst, dass sich die Religionslosigkeit heute lebender Menschen grundlegend geändert hat. Es ist kein Widerspruch, zu sagen, dass die Religion(en) eine das Leben von Menschen in vielen Bereichen des Lebens (wieder) mitbestimmende Wirklichkeit ist. Vor diesem Hintergrund erklärt Kramer „die grundsätzliche Abwertung der (nicht-christlichen) Religionen gegenüber der Offenbarung des Wortes Gottes oder des Neuen Seins" für „nicht mehr zeitgemäß" (80).

Inwieweit die christliche Religion in noch stärkerem Maße als Ressource der Lebensbewältigung begriffen werden kann, wird nach Ansicht Kramers u. a. davon abhängen, wie sie ihre Werte ins Spiel bringt. Der Vf. macht deutlich, dass v. a. hinsichtlich des Verständnisses und der Gestaltung von Ehe und Familie tiefgreifende Veränderungen in Gang sind, denen angemessen zu begegnen die beiden christlichen Kirchen vor neue Herausforderungen stellt (88–98). Diese Herausforderung gilt ebenso für das Wirtschaftsethos der Kirchen. Es ist zu begrüßen, dass Kramer diese Facette von Gemeindeaufbau und Kirchenleitung im Rahmen seiner ethischen Bilanz nicht übergeht und dabei einen weiten Bogen spannt, der vom „Wesen der sozialen Marktwirtschaft" über deren „christliche Elemente" bis hin zur „Wirkung neuer Technologien" mit den ihr eigenen Entfremdungstendenzen reicht (100–123). Nicht nur der Vollständigkeit halber wären hier noch ein paar Ausführungen zu jener mittlerweile breit geführten Debatte zu erwarten gewesen, in der es darum geht, die Kirche bzw. die Gemeinde selbst auch als „Unternehmen" zu erörtern. Angesichts der bisweilen bizarr anmutenden Vorstellungen über die „Produkte" und das „Qualitätsmanagement" der Kirche besteht hier ein bislang nur spärlich eingeholter ethischer Reflexionsbedarf.

Es entspricht den ethischen Themen und Akzentsetzungen des Buches, dass der Vf. am Schluss seines Buches in starkem Maße auf praktisch-philosophische Aspekte christlicher Theologie zu sprechen kommt und implizit eine insgesamt größere Orientierungsleistung von ihr fordert. Damit wird de facto das Thema Lebenskunst ein weiteres Mal ins Blickfeld der Theologie gerückt, nachdem der Dialog mit der praktischen Philosophie – gemessen an der Rezeption der Sozialwissenschaften oder der Psychologie – über viele Jahre nur am Rande gepflegt wurde. Angesichts der spezifischen Merkmale der Postmoderne (Kramer nennt: Individualisierung, Kollektivierung, Ethisierung, Pluralisierung, Monetarisierung, vgl. 137 f. – man könnte die Erlebnisorientierung und den Imperativ der Freiheit, verstanden als radikale Unabhängigkeit hinzufügen) wird die Frage nach einem gelingenden Leben neu und nachdrücklich gestellt. Theologische Ethik wird ihre Relevanz u. a. darin erweisen, dass sie Menschen dazu befähigt, nicht nur zu erkennen, „was gut ist, sondern auch was getan werden muss" (144).

Es steht außer Zweifel, dass das von Rolf Kramer vorgelegte Buch das Seine dazu beitragen wird.

Münster Wilfried Engemann

Ruster, Thomas: **Wandlung**. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2006. 184 S., kt € 18,80 ISBN: 3–7867–2602–7

Es ist ein ungewohnter dogmatischer Traktat, der in dem Buch „Wandlung" von Thomas Ruster begegnet: ein Traktat, der Eucharistie und Ökonomie, theol. Fassung der Gegenwart Jesu Christi im Herrenmahl und Wirtschaftssystem in Beziehung setzt – mit dem Ziel, dem Glauben an die eucharistische Wandlung wieder Plausibilität zu verleihen sowie (damit verbunden) zu einer demgemäßen Haltung in und gegenüber den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen anzuregen. Grundthese des Buches ist: „Es gibt [...] eine Korrelation zwischen dem Glauben an die eucharistische Wandlung und der Aussicht auf einen Wandel der Verhältnisse" (7). Diese These wird in zehn Kap.n dargelegt, begründet, geprüft sowie auf ihre Konsequenzen hin untersucht. In der Tatsache, dass die Voraussetzungen, von denen her das traditionelle katholische Verständnis der Wandlung in Gestalt der Transsubstantiationslehre konzipiert und verstanden wurde (Kap. 2 und 3), gegenwärtig nicht mehr gegeben sind (Kap. 1), liegt für Ruster der Grund, dass das „katholische" Verständnis der Eucharistie in eine Krise geraten ist (Kap. 4). Insofern im Laufe der Theologiegeschichte noch weitere Verstehensmuster eucharistischer Wandlung begegnen, werden auch diese auf ihr Verhältnis zur gegebenen „ökonomisierten" Gegenwart (Kap. 5) hin befragt (Kap. 6 und 7). Eine Analyse der Elemente der (katholischen) Eucha-

ristiefeier (Kap. 8 und 9) leitet über zu einem Vorschlag, wie heute die in der Eucharistie sich vollziehende „Wandlung" verstanden werden und im gesellschaftlichen Leben von Christen ein konkretes Pendant finden könnte (Kap. 10).

Das *erste Kap.*, „Wandlung und Wandel" (7–17), beschreibt die gegenwärtige, seit dem Hochmittelalter gravierend veränderte gesellschaftliche Umwelt von Kirche, in der – Rusters Meinung nach – die dogmatische Rede von der eucharistischen Wandlung ihre Realitätshaltigkeit verloren hat. Anstatt Wandlung stehen heutzutage Innovation, Beschleunigung, Wettbewerb, Effizienzsteigerung auf der Tagesordnung des alltäglichen Lebens – die Anpassung aller Gesellschaftsbereiche an die Ökonomie ist (fast) vollzogen, gekoppelt mit dem Selbsterhaltungsinteresse aller in der Gesellschaft Agierenden. Dabei tritt die paradoxe Situation auf, dass die Wirtschaft, weltweit betrachtet, ihre ureigenste Aufgabe, nämlich die materiellen Grundlagen der Gesellschaft zur Verfügung zu stellen und für ein gewisses Maß an Zukunftssicherung zu sorgen, nicht (mehr) erfüllt. Theologisch betrachtet, führt dies dazu, dass jede Lebensführung selbst bei bester Absicht der „Macht des Bösen" ausgeliefert ist, insofern jede Handlung untrennbar inmitten ungerechter Strukturen vollzogen wird. Eucharistische Wandlung, die eine Wandlung von Brot und Wein als den basalen Elementen menschlicher Selbsterhaltung (welche gleichsam für das Wirtschaftssystem stehen) in Leib und Blut Christi als Gaben Gottes ist, eucharistische Wandlung, die so das Selbsterhaltungsstreben des Menschen verwandelt in die Gerechtigkeit des Reiches Gottes, hat in den gegenwärtigen Systemen offenbar keinen Ort mehr, vielmehr wird sie von diesen radikal in Frage gestellt.

Das *zweite Kap.*, „Zweierlei Speise" (18–32), versucht, die These, dass die Herausbildung der Transsubstantiationslehre verbunden ist mit einer bestimmten gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen Realität in der Geschichte, historisch und theologisch zu erhärten. Als Grundlage für das Verständnis der Eucharistie dient dabei die Bulle „Transiturus de hoc mundo" (1264) zur Einführung des Fronleichnamsfestes. Dort kann deutlich werden, dass die eucharistische Wandlung nicht nur auf Brot und Wein beschränkt bleibt, sondern die gesamte Welt mit einbezieht.

Wie diese Verwandlung der Welt durch die Eucharistie (nach traditioneller katholischer Auffassung) „geschieht", ist Gegenstand des *dritten Kap.s*: „Erlösung auf katholisch" (33–47). „Die Speise, die den Tod bringt, wird verwandelt in die Speise, die Leben bringt. [...] Die Selbsterhaltung in ihrer destruktiven Potenz wird verwandelt in ein lebensförderndes System der Gerechtigkeit" (35f). D. h. Eigennutz, Selbsterhaltung (und in diesem Sinne „Wirtschaft") wird also nicht einfach negiert, wohl aber verwandelt. Illustriert wird dies an drei wesentlichen Elementen des Gottesdienstes, die jeweils – vielleicht etwas allzu konstruiert – menschlichen „Selbsterhaltungsbedürfnissen" zugeordnet werden: Doxologie wird bezogen auf das Bedürfnis nach Anerkennung, Anamnese auf materielle Versorgung, Epiklese auf das Bedürfnis nach Zukunftssicherung. Doxologie, Anamnese und Epiklese verweisen, indem sie diese menschlichen Bedürfnisse aufnehmen und in den Kontext des Gottesreiches stellen, darauf, dass die „Natur" des Menschen nicht einfach verurteilt und für erlösungsunfähig, sondern für „transubstantiationsfähig" gehalten wird.

Doch: Gerade dieses traditionell-katholische Modell von Erlösung scheint (spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg, wenngleich der Versuch zur Sozialen Marktwirtschaft nach dem Krieg das Rad noch einmal zurückzudrehen versuchte) nicht mehr zu „funktionieren", das aufeinander Ausgerichtetsein von Kirche und Gesellschaft ist zerbrochen – „Zerspringender Akkord" ist das *vierte Kap.* umschrieben (48–62). Anhand des biographisch ausgerichteten Nachvollzugs der Fassung des Gott-Welt-Verhältnisses bei Erich Przywara, des „Meisters der Analogia Entis", zeigt Ruster auf, dass und wie diese Analogie in einer Welt, welche offensichtlich nicht mehr zur „Wandlung" fähig ist, obsolet geworden ist.

Von der „Transsubstantiationsresistenz" der gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit handelt demzufolge das *fünfte Kap.* (63–88). Verantwortlich wird hierfür v. a. die Geldbestimmtheit aller gesellschaftlichen Wirklichkeit gemacht. Begründet liegt diese darin, dass zum einen in der gegenwärtigen Gesellschaft die Funktionsweise des Geldes nicht mehr durch moralisches Verhalten einzelner beeinflussbar ist, sondern vielmehr in Strukturen eingebunden ist, welche dem Handeln des einzelnen vorausliegen und dieses notwendig bestimmen; zum anderen spielt – hierin lehnt sich Ruster an die Gesellschaftsbeschreibung durch Niklas Luhmann an – das Geld in modernen Gesellschaften eine besondere Rolle, welche in früheren Gesellschaften so noch nicht gegeben war: der Unterscheidung „haben / nicht haben" wird die Unterscheidung „zahlen / nicht zahlen" vorgeordnet, das System „Wirtschaft" hat mittels des Geldes eine allen anderen gesellschaftlichen Teilsystemen der Gesellschaft überlegene und dominierende Position inne. Diese Dominanz zeigt sich u. a. darin, dass die Werte anderer Systeme zwar nicht aufgehoben, jedoch „mediatisiert" werden zu „Motiven für Zahlungen oder Nichtzahlungen" (74). Austauschbarkeit, Abstraktion, Wertaufbewahrung, Kampf ums Dasein, Virtualität sind die Stichworte einer geldbestimmten Wirklichkeit. Darin unterscheidet sich ein geldbestimmtes Wirklichkeitsverständnis radikal vom biblischen.

Insofern der Glaube an die Transsubstantiation der eucharistischen Gaben mit der „Erwartung der Wandelbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse [...] im Sinne des Reiches Gottes" steht und fällt, diese Wandelbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse jedoch nicht mehr gegeben ist, bzw. – theologisch gesprochen – es nicht mehr plausibel erscheint, dass es „in der Natur des Brotes" (bzw. der gesellschaftlichen Wirklichkeit) liegt, in den Leib Christi (bzw. in das Reich Gottes) verwandelt werden zu können, bedarf es der Suche nach „glaubhafteren" Verstehensmodellen der Eucharistie: „Annihilation" heißt das *sechste Kap.* (89–106). In einem theologiegeschichtlichen Rückblick werden jene Theorieansätze aufgezeigt, welche insbesondere im Mittelalter im Blick auf die eucharistische Wandlung diskutiert wurden: Konsubstantiation, Annihilation (bzw. Substitution), Transsubstantiation. Verworfen wurde die Konsubstantiationslehre, durchgesetzt hat sich im Mittelalter die Transsubstantiationslehre, die Annihilationsvorstellung blieb als Option offen.

In diesen unterschiedlichen Verstehensmodellen eucharistischer Wandlung wird die Unterscheidung Kirche / Welt jeweils systemimmanent in der Abendmahlslehre reflektiert, d. h. die (auch konfessionell) unterschiedlichen Optionen bewahren unterschiedliche Modelle des Verhältnisses von Reich Gottes und Welt auf (worin Ruster die „Grunddifferenz" zwischen den Konfessionen erblickt). Das *siebte Kap.*, „Versöhnte Unvereinbarkeit" (107–119) will dies aufzeigen. Wird die protestantische Abendmahlslehre mittels Beschränkung des Religiösen auf das Funktionssystem Kirche, mittels Rückzug in die Privatheit und in die Innerlichkeit als dem modernen Gesellschaftssystem angepasst qualifiziert, so erscheint das katholische Bekenntnis zur Transsubstantiation demgegenüber als un-angepasst. Ob dabei die unterschiedlichen protestantischen Richtungen gerade in ihrer Verhältnisbestimmung zur modernen Gesellschaft bei Ruster in jeder Hinsicht adäquat erfasst sind, darf gefragt werden.

Das *achte Kap.*, „Das rechte Tun" (120–136), versucht jene „gewandelte" Wirklichkeit, jene „Ordnung" zu fassen, welche der katholischen Auffassung von Wandlung vor Augen steht: die „Ordnung des Reiches Gottes". Dazu wird das Hochgebet des eucharistischen Gottesdienstes untersucht, exemplifiziert an der (im katholischen Gottesdienst zugelassenen) ostsyrischen Anaphora von Addai und Mari: „Das ist [...] das Geheimnis des Reiches Gottes und seine Ordnung: Gott alle Herrlichkeit und Ehre zu erweisen – von den Mächten der Sünde und des Todes befreit zu sein, die uns daran hindern, Gott die ihm zustehende Ehre zu geben" (126). Ist „Gott zu danken und zu loben" dem Menschen ursprünglich, wie eine lange katholische Tradition (mit ihrem Höhepunkt bei Thomas von Aquin) es lehrt, oder ist dies nicht einfach widervernünftig in einer von ökonomischer Zweckrationalität geprägten Welt?, so fragt Ruster. Kann der Erschütterung und Verunsicherung des „katholischen Denkens" durch die gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit begegnet werden?

Das *neunte Kap.*, „Das Opfer des Lobes" (137–156), will anhand der Untersuchung des Zusammenhangs von eucharistischer Wandlung und eucharistischem Opfer das traditionelle katholische Verständnis von Ver-Wandlung nochmals vertiefen. Gemäß alttestamentlicher Tradition beginnt, so Ruster, die gottesdienstliche Darbringung der Gaben als (von Menschen gegebenes) Opfer, doch: die Gaben werden nicht vernichtet, die Darbringung endet nicht als Opfer, sondern als Gabe Gottes durch Jesus Christus an uns. Das als Opfer und damit als zweckgerichtetes Tun Begonnene wird zwar nicht zerstört, aber verwandelt, Gott kommt gleichsam „dazwischen" („Sakrament") und „umfängt" das Geschehen. Der „Effekt" des Opfers der Eucharistie, so folgert Ruster, besteht darin, „dass wir durch Christus in die Ordnung des Gotteslobs hineingestellt werden, indem wir Anteil bekommen an ihm" durch den Empfang der Kommunion; das Opfer der Eucharistie „vollzieht im Kern die Verwandlung des Lebens vom Programm Selbsterhaltung zum Programm Gotteslob" (153). Doch kann eine solche Verwandlungs-Perspektive („Transsubstantiation") heute angesichts einer von einem destruktiven Wirtschaftssystem beherrschten Gesellschaft noch greifen – legt sich nicht vielmehr der Gedanke der „Annihilation" nahe?

Was diese Situation für die Kirche heute bedeutet, will das *zehnte Kap.* umreißen: „Gottesdienst und Torahandeln" (157–175). Um der Ehre Gottes willen wird nach Ruster heute eine klare und unzweideutige Absage an das gegenwärtig vorherrschende Wirtschaftssystem von einem Christen zu vollziehen sein – was jedoch nicht damit gleichzusetzen ist, dass sich Christen völlig aus der Gesellschaft ausschließen müssten. Es geht Ruster nicht um eine kirchliche Sonderwelt abseits aller anderen Gesellschaft, sondern um eine selbstverständliche Beteiligung der Christen „an den meisten gesellschaftlichen Systemen [...], nur eben an dem nicht, in dem jenes sinnlose Treiben [des Wirtschaftssystems; Anm. d. Verf.] herrscht, denn dies ist Gott um seiner Ehre willen nicht zuzumuten" (158). Doch, so wird man Ruster fragen müssen: Kann man diese Unterscheidung der verschiedenen gesellschaftlichen Systeme vom Wirtschaftssystem so einfach vollziehen, wenn doch nach Ruster selbst die gesamte Gesellschaft in all ihren Dimensionen von einer Ökonomisierung dominiert wird, von der man nicht einfach abstrahieren kann? Folgen wir Ruster weiter: Die von einem Christen heute geforderte Absage an das gegenwärtige Wirtschaftssystem bedeutet, eucharistietheologisch gesprochen, die Umstellung vom Modell „Transsubstantiation" auf das Modell „Annihilation". Dabei ist die Auslöschung, die Absetzung (Annihilation) des Bestehenden nur die eine Seite der Medaille, deren andere Seite „Ersetzung durch eine Gestalt der materiellen Selbsterhaltung, die dem Reich Gottes entspricht" (159) (Substitution), heißt. Was diese „andere Ordnung der Selbsterhaltung" heute konkret sein könnte, wie sie Gestalt gewinnen könnte – Stichwort „Toradenken" – wird schließlich auf den letzten Seiten Buches noch zu umreißen versucht.

Zweifellos ist das Buch von Thomas Ruster ein ungewöhnliches Werk – nicht nur, weil es etwas vergleicht, was sonst selten verglichen wird: Eucharistie(verständnis) und Wirtschaftssystem, sondern auch, weil es sich nicht scheut, plakativ zu sein und Missstände krass beim Namen zu nennen. So sehr ein Zusammenhang von Wirtschaftssystem und Eucharistieverständnis einleuchten mag, so notwendig Aufmerksamkeit auf Entwicklungen zu lenken ist, welche der (bis-

herigen) katholischen Sicht von Gott und Welt, Reich Gottes und gesellschaftlicher Wirklichkeit diametral zu widersprechen scheinen, so dringend eine adäquate Haltung und ein entsprechendes Handeln von Christen angesichts dominierender Nützlichkeitserwägungen zu bedenken sind – zu fragen bleibt, ob in diesem Werk manche Plakativität nicht auf Kosten der Differenzierung, manches Gegensatzkonstrukt nicht auf Kosten der Sachgemäßheit sowohl im Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse als auch im Blick auf die (konfessionellen) Theologie(n) geht. – Insgesamt ein aufrüttelndes, nicht einfach frag(en)-los beiseite zu legendes Buch.

München Birgitta Kleinschwärzer-Meister

Hermanns, Manfred: **Sozialethik im Wandel der Zeit**. Persönlichkeiten – Forschungen – Wirkungen des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster 1893–1997. – Paderborn: Schöningh 2006. (XV) 541 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 49), kt € 49,90 ISBN: 3–506–72989–6

Der Vf. schildert detailliert die Geschichte des Münsteraner Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und des späteren Instituts für Christliche Sozialwissenschaften bis 1997 anhand der fünf Lehrstuhlinhaber Franz Hitze, Heinrich Weber, Joseph Höffner, Wilhelm Weber und Franz Furger. Eine solche Institutsgeschichte ist für alle mit dem Institut verbundenen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler von unschätzbarem Wert. Bedauerlich ist, dass der Autor seine eigene Position über alle Maßen in den Text einfließen lässt. Insbesondere die Kap. über Wilhelm Weber und Franz Furger leiden massiv unter dieser ideologischen Unterminierung. Wilhelm Weber wird in seinem ‚unerschütterlichen Antimarxismus' (386) als „starkes Bollwerk gegen sich überstürzende Veränderungen in der deutschen Gesellschaft und Wirtschaft" geschildert: „Er hat unerschrocken dem neomarxistischen Zeitgeist widerstanden", nachdem „die CDU die politische Führung an die Sozialdemokraten unter *Willy Brandt* abgeben [mußte]" (449). So wie Wilhelm Webers Wirken ganz überwiegend positiv beurteilt wird, wird Franz Furgers Wirken überwiegend kritisch beurteilt. Dessen Qualifikation wird an einigen Stellen in regelrecht herabwürdigender Weise in Frage gestellt (vgl. u. a. 390–392; 396; vgl. aber auch 407).

Interessant und aufschlussreich dagegen sind das Kap. über Franz Hitze und insbesondere jenes über Heinrich Weber, der 1935 nach Breslau zwangsversetzt wurde, und dessen Bedeutung gegenüber der von Hitze und Höffner bisher nicht hinreichend gewürdigt wurde. Vor diesem Hintergrund und angesichts der Materialfülle, die verarbeitet wurde und die für die Entwicklungsgeschichte der Sozialethik bleibend wichtige und interessante Gesichtspunkte bereithält, ist es einfach schade, dass die zweite Hälfte des Bdes so maßlos einseitig gerät, und dass etwa eine nüchterne und sachliche Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Wilhelm Weber und Johann Baptist Metz, zwischen dem Apologeten einer neuscholastisch geprägten Soziallehre und dem Protagonisten der politischen Theologie in dem Bd fehlt (vgl. 331–335; 346–359; 369–372; 378–383).

Münster Christian Spieß

Dungs, Susanne: **Anerkennen des Anderen im Zeitalter der Mediatisierung**. Sozialphilosophische und sozialarbeitswissenschaftliche Studien im Ausgang von Hegel, Lévinas, Butler, Zizek. – Hamburg: Lit 2006. 396 S. (Villigst Perspektiven, 10), br. € 34,90 ISBN: 3–8258–9772–9

Die Auseinandersetzung mit verschiedenen Varianten einer normativen Theorie der *Anerkennung* scheint sich in der christlichen Sozialethik zu etablieren. Ein weiteres bemerkenswertes Beispiel dafür ist das Buch von Susanne Dungs, dem eine am Institut für Philosophie der Technischen Univ. Darmstadt eingereichte Diss. zu Grunde liegt, die im Umfeld der ev. systematischen Theologie verortet ist. Da Theologie eben nicht mehr nur in Auseinandersetzung mit explizit theol. Themen betrieben werden kann, sondern Anschluss an die angrenzenden Wissenschaften suchen muss, wenn sie noch ernst genommen werden möchte, vereinigt der Bd „Sozialphilosophische und sozialarbeitswissenschaftliche Studien im Ausgang von Hegel, Lévinas, Butler, Zizek" (so der Untertitel). Was – zusammen mit dem Titel „Anerkennen im Zeitalter der Mediatisierung" – ein bloß monströses Forschungsprogramm anzudrohen scheint, wird im Bd selbst in eine virtuose Architektur entfaltet.

Dungs erschließt zunächst (33–78) den sozialphilosophischen Ausgangspunkt des anerkennungstheoretischen Paradigmas, die Anerkennungstheorie Hegels, sehr stark über die Säkundärliteratur, v. a. über Gerhard Gamm und Ludwig Siep, und im Übrigen fast ausschließlich über die *Phänomenologie des Geistes*. Zwar wird die Genese des Anerkennungsdenkens bei Hegel bis zu den ganz frühen Frankfurter Fragmenten zurückverfolgt, aber die Bedeutung der früheren Jenaer Schriften wird erstaunlicherweise nicht besonders hervorgehoben. Im Wesentlichen erläutert die Autorin mit starken Bezügen zur Sekundärliteratur systematische Aspekte der *Phänomenologie*, dies freilich sehr sorgfältig und genau. Im zweiten Abschnitt des ersten Kap.s (78–103) werden mit Axel Honneth und Gerhard Gamm zwei Hegel- bzw. Idealismusinterpreten vorgestellt, die den Anerkennungsbegriff recht unterschiedlich interpretieren. Im dritten Abschnitt wird ein Bezug zu sozialen Konflikten der Gegenwart hergestellt, indem diese Konflikte gewissermaßen „im Modus wechselseitigen Anerkennens" (104) wahrgenommen werden (Jugendgewalt), wobei hier die Positionen von Wilhelm Heitmeyer und Nancy Fraser knapp eingeführt, aber – zusammen mit Honneths Hegel-Rezeption – auch gleich wieder mehr oder weniger entschieden verworfen werden: „Den Anerkennungstheorien von Honneth (Selbstverwirklichung), Heitmeyer (Integration) und Fraser (Status) mangelt es an einer konsequent durchgeführten Subjektkritik" (111). Im Folgenden werden „Geschlechterdifferenzen im Modus wechselseitigen Anerkennens" (112) thematisiert, wobei der Abschnitt sich auf die Kritik der Hegelschen Antigone-Interpretation beschränkt. Schließlich wird der Begriff des Anerkennens auf Soziale Arbeit bezogen (119–142); nicht bei all diesen Erläuterungen wird klar, warum sie in einem Hegel-Kap. stehen. Das zweite Kap. ist der „Ethik asymmetrischen Anerkennens" Emmanuel Lévinas' gewidmet. Im Denken Lévinas fühlt Dungs sich offensichtlich zu Hause, wobei eine Verbindung zur Anerkennungstheorie Hegels hergestellt wird, die aufschlussreiche Aspekte enthält (171–190), sowie eine Verbindung zu Derrida, die weit weniger gründlich ausfällt und neben den extensiven Ausführungen zu Hegel etwas ‚flüchtig' wirken *muss*. Der Abschnitt über „Geschlechterdifferenzen im Modus asymmetrischen Anerkennens" (205–218) wirft wieder Fragen nach der Zwangsläufigkeit dieses Gliederungspunkts im Lévinas-Kap. auf und scheint auch Lévinas tatsächlich etwas zu überlasten (vgl. den Hinweis auf die „Einwände gegen das Geschlechterverständnis von Lévinas"; 214–217). Sehr überzeugend gelingen dagegen wieder die Schlüsse, die die Vf.in für eine Ethik der sozialen Arbeit zieht (218–233). Das Kap. über die Anerkennungstheorie Judith Butlers gelingt kompakt und präzis. Insbesondere ist dieses Kap. wertvoll, weil es eine normative Theorie erörtert, die in der sozialethischen Debatte viel zu wenig berücksichtigt oder gar rezipiert wird. Ähnliches gilt im Grunde für die Ausführungen zu Slavoj Zizek, die freilich ganz und gar auf die Fragestellung der Veränderung des Anerkennungsparadigmas konzentriert werden. Hier werden sehr viele und ganz unterschiedliche Aspekte der durch die elektronische Technisierung veränderten Lebens- und v. a. Kommunikationsbedingungen thematisiert, wobei die Bezüge zusehends gewagter, vielleicht an manchen Stellen auch vager werden. Mag es auch der Schlichtheit des Rezensenten geschuldet sein, dass er zum Beispiel nicht versteht, warum unter der Überschrift „Mit Hegel im Cyberspace" Herbert Marcuse ins Spiel gebracht wird (295), oder später ohne rechte Einbettung, aber mit einem langen Zitat René Descartes (345). Insgesamt aber erscheint dieses abschließende Kap. bei weitem nicht so gründlich ausgearbeitet wie der vorausgehende Großteil des Buches. Sachverhalte werden pointiert dargestellt, die entsprechenden Thesen stark zugespitzt, so dass insgesamt durchaus der Eindruck einer kulturpessimistischen ‚Kritik der Mediatisierung' entsteht, was angeblich gerade *nicht* die Intention der Autorin ist (vgl. 292).

Es ist schon ein Dilemma: Eine Ethik der sozialen Arbeit ist in einer elektronisch vernetzten Welt ohne die Einbeziehung der elektronischen Medien nicht mehr sinnvoll zu entwickeln. Insofern begibt sich Susanne Dungs völlig zurecht von einer systematischen Reflexion unterschiedlicher Anerkennungstheorien in den empirischen Bereich des Cyberspace. Und doch weist der Versuch zwei Defizite auf: Erstens ist eine wirkliche Verbindung des ‚sozialarbeitswissenschaftlichen' Teils der Arbeit mit der ganz überwiegend im letzten Kap. erörterten Problematik der elektronischen Vernetzung nicht erkennbar. Inwiefern eine anerkennungstheoretisch strukturierte Ethik der sozialen Arbeit auf die spezifischen Erfordernisse der Mediatisierung tatsächlich und konkret eingestellt werden kann, bleibt weitgehend offen. Zweitens sind die Ausführungen zur Mediatisierung im Anschluss an Zizek nicht halb so gründlich, präzis, differenziert und entsprechend überzeugend wie jene zu den Anerkennungstheorien von Hegel, Lévinas und Butler. Es sind also die ersten drei Kap. über diese Anerkennugstheorien und deren Implikationen für eine Theorie der sozialen Arbeit, die das Buch zu einem sehr gelungenen und überzeugenden Beitrag und zu einer wichtigen Bereicherung der sozialethischen Diskussion machen.

Münster Christian Spieß

Ziemann, Benjamin: **Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 396 S. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 175), kt € 44,90 ISBN: 978–3–525–35156–7

In Bezug auf die aktuelle Debatte um die ‚Säkularisierung' – also um die Frage, ob die Religiosität im Zuge der fortschreitenden Modernisierung grundsätzlich abnehme und schließlich verschwinde, oder ob sich nur die Erscheinungsformen der Religion änderten – sind nicht nur konkrete quantitative und qualitative empirische Forschungsergebnisse von Bedeutung, sondern auch grundsätzliche Fragen des *Zugriffs* empirischer Forschung auf religiös motiviertes (oder

eben *nicht* religiös motiviertes) Verhalten sowie auf den Zusammenhang von religiös geprägtem Leben einerseits und Sozialforschung andererseits. Benjamin Ziemann geht solchen Fragen im Hinblick auf die katholische Kirche nach, beschreibt die Rezeption empirischer Forschungsergebnisse und die Anwendung empirischer Forschungsmethoden durch die Kirche bzw. durch mehr oder weniger der Kirche nahestehende Institutionen. Sozialethiker/innen wie Religionssoziolog/inn/en, aber auch Pastoraltheolog/inn/en sind zu einer solchen ‚Metaperspektive' herausgefordert, ehe sie mit Datenmaterial hantieren und es womöglich in ihre Konzeptionen einbauen – der Wirbel um die Verwendung des Materials der Sinus-Milieustudien in Bezug auf die kirchliche Pastoral hat das zuletzt eindringlich vor Augen geführt. Die Studie von Ziemann bringt einen beeindruckenden und über weite Strecken sogar regelrecht spannend zu lesenden Überblick über den Zeitraum von 1945 bis 1975. Dabei geht er auf teilweise sehr zeitbedingte Probleme ein, benennt Schwierigkeiten sowohl auf Seiten der Sozialforschung (etwa methodischer Art) wie auch auf Seiten der Kirche (etwa hinsichtlich des in den 60er Jahren frappierenden Rückgangs der kirchlichen Bindung, für die einfach kein angemessenes Pastoralkonzept entwickelt werden *konnte*), schildert ernsthaftes Bemühen auf Seiten der Kirche (z. B. den Strukturplan im Bistum Münster 1969) ebenso wie kirchliche Blockaden auf bestimmten sensiblen Gebieten (z. B. in Bezug auf die Kinsey-Reports). Dabei ist der Vf. immer um eine nüchterne und differenzierte, zeitbedingte Aspekte berücksichtigende und unterschiedliche mögliche Auffassungen vorsichtig abwägende Darstellung bemüht. Den heutigen Leser lehrt die Studie, dass das Schwanken zwischen Affirmation und Ablehnung samt der entsprechenden innerkirchlichen und theologischen Auseinandersetzungen typisch zu sein scheint für das Verhältnis zwischen katholischer Kirche (und Theologie) auf der einen Seite und Sozialwissenschaften auf der anderen Seite.

Münster Christian Spieß

Heinrichs, Jan-Hendrik: **Grundbefähigungen**. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie. – Paderborn: Mentis 2006. 287 S. (ethica,12), kt € 42,00 ISBN: 978–3–89785–310–2

Nach der lähmenden Dominanz des so genannten institutionenökonomischen Ansatzes Karl Homanns und seiner Anhänger und Schüler, die einst im *Handbuch der Wirtschaftsethik* ihren Höhepunkt erlebte, entwickelt sich in der wirtschaftsethischen Debatte nun eine wohltuend lebendige Pluralität verschiedender Konzeptionen unterschiedlicher politisch-philosophischer Provenienz. An die Stelle des moralökonomischen Dogmatismus treten innovative und teilweise auch experimentelle Neuansätze, wobei häufig Bezüge zur philosophischen Tradition in neue systematische Zusammenhänge eingebaut werden und neue Perspektiven entwickelt werden. Ein Beispiel für diesen post-moralökonomischen Aufbruch ist der auf einer Diss. beruhende Bd von Jan-Hendrik Heinrichs, der sich mit dem Titel *Grundbefähigungen* zunächst als Bestandteil der Capabilities-Literatur ausweist, tatsächlich aber einen Zugriff aus mehreren, recht unterschiedlichen Perspektiven auf die Frage des Zusammenhangs von Ethik und Ökonomik bietet. Herausgefordert sieht sich der Autor aus zwei Richtungen: Einerseits durch unterschiedliche Spielarten des modernen ‚Relativismus', dem der Vf. entgegenhält, dass zwar „der Forderung nach kontextsensitiver Ausgestaltung politischer Normen nachzukommen" sei, aber „eine vollkommene Relativierung auf den jeweiligen kulturellen Kontext einen Verzicht auf die Möglichkeit der Kritik gegebener Lebensverhältnisse" bedeute (13). Andererseits durch die ökonomistische Reduktion ethischer und politischer Begriffe, also der „Professionalisierung der politischen Philosophie durch Methoden und Theorien der Wirtschaftswissenschaften – so durch die Entscheidungstheorie oder volkswirtschaftliche Indikatoren der wirtschaftlichen Entwicklung", die mit der Gefahr einhergehe, „moralische und soziale Eigenschaften politischer Prozesse in unangemessener Weise auf ökonomische Prozesse zu reduzieren." Unangemessen sei dies deshalb, weil, wenn „Gesellschaften allein in wirtschaftswissenschaftlichen Thermen beschrieben werden", der Anschein entstehe, „sie unterlägen einer naturgesetzlichen Entwicklung und seien dementsprechend für ethisch motivierte Korrekturen nicht zugänglich" (13f.).

Heinrichs geht es vor allen Dingen um eine plausible Konzeption der *distributiven Gerechtigkeit*. Im großen, etwa zwei Drittel des gesamten Textes einnehmenden zweiten Kap. ‚Theorien distributiver Gerechtigkeit' (30–203) unterscheidet er neun verschiedene Konzeptionen der Verteilungsgerechtigkeit, die sich vier Tendenzen zuordnen lassen, dem Utilitarismus, dem Egalitarismus im Sinn von Ressourcengleichheit (z. B. Ronald Dworkin), der Theorie der Gerechtigkeit Rawlscher Prägung und Konzeptionen der Befähigungsgerechtigkeit, wie sie beispielsweise von Martha Nussbaum und Amartya Sen vertreten werden (17f.). Aufschlussreich ist die Differenzierung im egalitaristischen Spektrum (zwischen Dworkin und Rawls), die der Autor mit „der Sonderstellung des Begriffs der Grundgüter" rechtfertigt. Zwar betone Rawls wiederholt die „Materialität der Grundgüter", aber es fänden sich bei ihm „ebenso oft Hinweise darauf, dass es ihm auch um immaterielle Güter und vernünftige Bedürfnisse geht", weshalb sie gewissermaßen zwischen Ressourcen und „Befähigungen" angesiedelt seien (17). Diese Unterscheidung wird auch in der tabellarischen Übersicht (21) über zu verteilende Güter und Verteilungsmodus durchgehalten, wodurch Missverständnisse zumindest möglich werden: Inwiefern genau werden die Grundgüter nach Bedarf zugeteilt bzw. wie wird in einer formalen Gerechtigkeitstheorie überhaupt ein Bedarf ermittelt? Wie verhält sich die These, dass Grundgüter nach Bedarf zugeteilt werden zum Differenzprinzip, wie zur Vorrangregel der Gleichheit? Inwiefern können Grundfreiheiten ‚nach Bedarf' zugeteilt werden? Und wenn Nussbaum immer und immer wieder betont, dass sie eine Variante des politischen Liberalismus vertrete, inwiefern ist dann gerechtfertigt, nur „Befähigungen" als „zu verteilendes Gut" anzugeben, nicht aber auch Rechte und insbesondere Ressourcen, um zumindest den Eindruck zu vermeiden, Nussbaum gehe es nicht auch um materielle Umverteilung, nämlich zur Ermöglichung der allgemeinen Gewährleistung der menschenwürdigen Minimums? Auch die Erläuterungen (21–23 bzw. 23–25) bleiben hier präzise Antworten schuldig. Ebenfalls missverständlich erscheinen die Ausführungen in Bezug auf die „konstitutive Rolle von Gleichheit" (26–29), insofern zumindest in Teilen der Capabilities-Literatur die normative Grundorientierung nicht ‚Gleichheit' ist (und zwar weder im Sinn der Gleichbehandlung noch im Sinne der Herstellung von Gleichheit), sondern ‚Allgemeinheit' (im Sinne der Herstellung menschenwürdiger Lebensbedingungen für *alle* Menschen).

Das zweiten Kap. enthält umfangreiche Erörterungen unterschiedlicher „Theorien distributiver Gerechtigkeit" (31–203). Im Hinblick auf den *Utilitarismus* werden klassisch hedonistisches Kalkül, Präferenzmodell und das Modell des offenbarten Wahlverhaltens unterschieden und der Nutzenbegriff wird ausführlich problematisiert. Es folgen Ausführungen zum *Total-utility-Ansatz* (zum strikten Egalitarismus und zum Leximin-Prinzip) und zu *Grundbedürfnistheorien*, wobei die Kritik bereits deutlich in die Richtung der später favorisierten Lösungsmöglichkeit weist: „Der Grundbedürfnisansatz verfügt [...] nicht über eine Wertkonzeption, die anzugeben in der Lage wäre, welche Bedürfnisse zu decken sind, um eine Person in den Stand eines politisch und sozial urteilsfähigen Bürgers zu versetzen. Es wird im Weiteren also darum gehen müssen, den gewonnen[en] Verteilungsverfahren jenseits der bisher diskutierten Wertkonzepte ‚Nutzen' und ‚Waren' ein Wertkonzept an die Seite zu stellen, das die Bedingungen eines guten Lebens zu erfassen vermag." (68) Jedoch führt der Weg zunächst zu ressourcenegalitaristischen Ansätzen (*Equality of Resources*), näherhin zum Ansatz Ronald Dworkins, der ausführlich geschildert und kritisiert wird. Eine ganz andere Spur wird dann mit der Darstellung *libertärer Positionen* aufgenommen, wobei Robert Nozick in den Mittelpunkt gestellt wird, dabei sehr aufschlussreich in die klassische liberale Theorie einerseits und in die klassische ökonomische Theorie andererseits eingeordnet wird. Es zeigt sich hier ein recht selektives Vorgehen, das zwar Überraschungen bereit hält, aber im Zusammenhang der Arbeit gut begründet werden kann und plausibel erscheint, sowie außerdem Positionen in den Mittelpunkt rückt, die sonst – in der deutschsprachigen Diskussion – eher an den Rand gerückt wurden. Der Autor schreibt sehr ausgewogen und vorsichtig urteilend, wenn auch andererseits aus der Perspektive einer deutlich akzentuierten (aber eben als solche kenntlich gemachten) eigenen Position. Das trifft auch für die Ausführungen zum „Meritokratismus" (97–106) und erst recht für jene zu Wolfgang Kerstings nonegalitaristischer Konzeption der „Solidarität" (106– 112) – einmal abgesehen davon, dass der Solidaritätsbegriff hier in einem ganz bestimmten, alles andere als repräsentativen Sinn gebraucht wird, und man aus der Perspektive einer christlichen Sozialethik oder gar der katholischen Soziallehre auf *deren* elaborierte und auch ideengeschichtlich wirksame Solidaritätskonzeption hinweisen möchte. Seinen eigentlichen Schwerpunkt erreicht der Bd mit den folgenden Abschnitten über „Kontraktualistuische Positionen" (112–169) und den „*Capability Approach*" (169–203), die letztlich in das dritte und letzte – nicht ganz plausibel mit „Befähigungen in der Praxis" überschriebenen – Kap. mündet (204–266), mit dem der Bd etwas unvermittelt endet (ergänzt durch die „Anhänge", das sind Übersichten über das Leximin-Verfahren, den Human Development Index und über Indikatoren der Wohlfahrtsmessung sowie das Literaturverzeichnis und ein arg unvollständiger „Namensindex").

Schon rein quantitativ, aber auch inhaltlich, geht es in der Arbeit im Wesentlichen um eine Gegenüberstellung der Sozialethiken des (politisch-)liberalen Kontraktualismus und des Capabilities approach (112–266). Sehr gründlich und ausführlich (was freilich auch zu einem Ungleichgewicht gegenüber den anderen Positionen führt) wird der Kontraktualismus erläutert, näherhin die Varianten von Hobbes, Locke und Rousseau sowie die Konzeption des transzendentalen Tauschs von Otfried Höffe und John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness. Dabei werden die Positionen nicht etwa *chronologisch* dargestellt, sondern *systematisch* aufeinander bezogen, wodurch ein sehr aufschlussreiches und komplexes Gesamtbild der politisch-philosophischen Idee des Kontraktualismus führt. Dass der Vf. selbst nicht der kontraktualistischen, sondern der Perspektive des Capabilities approach den Vorzug gibt, wird im letzten Abschnitt des zwei-

ten Kap.s „Der *Capability approach*" (169–203) und im dritten, abschließenden Kap. „Befähigungen in der Praxis" (204–266) deutlich. Ob diese Gliederung glücklich gewählt ist, muss dahingestellt bleiben, inhaltlich jedenfalls erscheint der Text absolut stichhaltig. Heinrichs Intention ist wohl diese: Er bringt die systematischen Grundzüge des Capabilities approach, wobei er einen überraschenden und argumentativ bestechenden ‚Trick' einbaut. Er lagert eigentlich noch zur Systematik gehörende Aspekte nicht nur aus dem eigentlichen darstellenden Abschnitt über den Capablities approach, sondern auch aus dem ganzen zweiten Kap. über die Gerechtigkeitstheorien aus und konstruiert ein drittes Kap. „Befähigungen in der Praxis", entkräftet damit einerseits ein verbreitetes Argument gegen den Ansatz, nämlich die „Unmöglichkeit der Operationalisierung" (204), und gibt der ganzen Arbeit einen Praxisbezug, die der Befähigungsansatz von seiner Genese her hat. Während der Ansatz aber gewissermaßen aus der Entwicklungspolitik bzw. aus der ‚Tiefenstruktur der Armut' herausgewachsen ist und systematisch entwickelt wurde, führt Heinrichs ihn *ausgehend* von systematischen Überlegungen zu seinen Ürsprüngen zurück. So verstanden, ist der überrschende und etwas ‚offen' wirkenden Schluss dann kein Manko, sondern wirkt unbedingt konsequent. Diese Argumentationsführung müsste m. E. auch die Kritiker des Ansatzes zum Nachdenken bringen.

Die Debatte in der politischen Philosophie kreist um den politischen Liberalismus von John Rawls. Seit 35 Jahren wird dessen Ansatz einer kontraktualistisch gefassten ‚Theorie der Gerechtigkeit als Fairness' von libertärer und kommunitaristischer, von anerkennungstheoretischer und feministischer Seite kritisiert. Der besprochene Bd ist ein weiterer Beitrag zu dieser Debatte. Sein Verdienst ist v. a., dass er Distanz zu kurzschlüssigen Standard-Argumenten hält und sauber die Strukturen v. a. des Kontraktualismus und des Capabilities approach herausarbeitet. V. a. letzterer wird in der Literatur (und v. a. in der deutschsprachigen Literatur) in der Regel in absurder und ärgerlicher Vereinfachung gerade so dargestellt, dass man ihn hinterher billig dekonstruieren kann. Der Vf. hält aber auch der umgekehrten Versuchung stand, die kontraktualistische Position so aufzubauen, dass sie aus der Perspektive Nussbaums und Sens leicht zu attakkieren ist. Vielmehr baut er zwar keinen strengen Antagonismus zwischen Rawls und Nussbaum / Sen auf, arbeitet aber dafür umso schärfer jene (anthropologischen) Aspekte heraus, um die Nussbaum / Sen meinen, Ralws Liberalismus ergänzen zu müssen. So ist das Buch – mehr noch als für die wirtschaftsethische Debatte im Besonderen – für die sozialethische Debatte im Allgemeinen ein außerordentlich wertvoller Beitrag.

Münster Christian Spieß

Theologie und Naturwissenschaften

Ewald, Günter: **Gehirn, Seele und Computer**. Der Mensch im Quantenzeitalter. – Darmstadt: WBG 2006. 156 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–534–19615–9

Der Autor, Günter Ewald, ist emeritierter Professor für Mathematik an der Ruhruniversität Bochum, und er widmet dieses Buch seiner im Alter von nur 14 Jahren verstorbenen Tochter Esther-Sophie. Vierzehn Jahre lang war er Mitglied im Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages.

Gleich in der Einleitung macht er seinen Dissens zu Positionen wie der von Paul Churchland „Die Seelenmaschine" deutlich. Die Reduzierung von Geist, Bewusstsein, Seele auf nichts als Funktionen neuronaler Netzwerke oder gar deren Interpretation als computerartiges Datenverarbeitungssystem im Sinne eines materialistischen Monismus erscheinen ihm abwegig. Die Darwinsche Evolutionstheorie, die er keineswegs ablehnt, hält er für untauglich als Belegstück für die Richtigkeit eines materialistischen Monismus. Eine Überwindung der Grenzen des nur mechanisch Algorithmischen sieht er in den neuartigen Quantencomputern voraus, insofern die „verborgene unerwartete Naturphänomene zum Vorschein" bringen (13).

Kurz, kenntnisreich und gut nachvollziehbar erläutert Ewald die Differenzen von klassischem Computer und neuronalen Netzen sowie die Ansätze der KI-Forschung.

Mit Beispielen zum labilen Gleichgewicht in chaotischen Systemen mit seltsamem Attraktor und zum Phänomen des Kippbildes, dessen Wahrnehmungsweise man mit etwas Übung steuern kann, macht Ewald darauf aufmerksam, wie gewagt die von nicht wenigen Neurobiologen aufgestellte Determinismusbehauptung in Bezug auf Hirnvorgänge ist (35 ff).

Durch eine sachkundige Analyse des berühmten Libet-Experiments zur Entscheidungs- und Handlungsbildung stellt er heraus, dass die exklusive Alternative zwischen einem Dualismus Ecclescher Prägung und einem materialistischem Monismus, wie ihn mit großem medialem Echo Roth und Singer präferieren, nicht haltbar ist. (40 ff) Die Willensfreiheit ist so nicht zu widerlegen.

Mit einer gut nachvollziehbaren Leichtigkeit erläutert er dann die Funktion und den Zweck des Quantencomputers. Auch dessen Überlegenheit, wenn er einmal realisiert ist, gegenüber herkömmlichen Rechnern leuchtet ein; weniger plausibel bzw. empirisch belegt sind die von Hameroff und Penrose postulierten Quantenprozesse an den Mikrotubuli der Neuronen (Mikrotubuli als Quantengatter), die Ewald vorstellt. (62 ff)

Als ein Projekt naturwissenschaftlich technischen Denkens führt er schließlich die Bemühungen an, Finalität in jedem Fall als Kausalität zu dechiffrieren. Aber die beiden Säulen, auf denen solches Denken ruhen kann, die – Zufallsspielräume einbegreifende – aber in sich geschlossene Kausalität und die biologische Evolutionstheorie als notwendige wie hinreichende Bedingung für komplexe Naturvorgänge, hält er für nicht hinreichend tragfähig.

Interessant ist, wie er mit Überlegungen des Evolutionsbiologen Conway Morris Hirnforschern wie Singer, die sich als „stramme Deterministen" geben, angesichts ihres geradezu personifizierten Evolutionsbegriffs einen „uneingestandenen Vitalismus" nachweist. Möglicherweise liegt hier aber nicht nur ein uneingestandener sondern ein unerkannter und daher uneingestandener Vitalismus vor. Das Tor zu einer relativen Freiheit sieht Ewald in den hirnphysiologisch nahezu allgegenwärtigen nichtlinearen Prozessen geöffnet, die auch auf das Vorhandensein chaotischer Attraktoren hinweisen.

Seine eigene Position zur Genese des Verhältnisses von Evolution und Geist sieht schließlich so aus: „Eine mathematisch-geistige Struktur ist Voraussetzung, nicht Ergebnis derjenigen evolutionsbiologischen Prozesse, die zu Intelligenz und Kreativität, letztlich auch zu unserem Ich-Bewusstsein geführt haben." (79) Man mag das deuten im Sinne von Hegels Weltgeist oder Spinozas Pantheismus.

Wenn aber der Geist als Voraussetzung von Evolution und nicht als deren zufälliges Ergebnis interpretiert wird, dann ist auch die Auseinandersetzung mit dem Anthropischen Prinzip in seiner schwachen und starken Form naheliegend. Die „Zufallsmetaphysiker" unter den Physikern müssen gewaltige Zahlen von Paralleluniversen postulieren, um die außerordentliche Unwahrscheinlichkeit eines absolut zufälligen Zusammentreffens der Grundparameter auf unserer Erde, in unserem Sonnensystem und in unserem Kosmos zur nicht mehr bewunderungswürdigen Normalität erklären zu können. Darauf kontert Ewald so: „Dieser Gedanke ist dem der sogenannten Universalbibliothek ähnlich: Jedes Buch ist schon geschrieben; man braucht es nur aus der gedachten Bibliothek aller Buchstabenkombinationen von bis zu mehreren Millionen Buchstaben ‚herauszuziehen'. Dieser Gedanke ist für Schriftsteller nicht besonders hilfreich." (84)

Schließlich wendet sich Ewald den neueren hirnphysiologischen Versuchen zu, die sich über bildgebende Verfahren mit dem Phänomen der Religiosität befassen. Und in diesem Kontext wird deutlich, auch wenn er ausdrücklich keine Definition geben will, was er unter menschlichem Geist, ja sogar universalem Geist versteht: „Universaler Geist ist nicht nur Idee, sondern handelndes Prinzip, das materielles und immaterielles Geschehen begründet. […] Im religiösen Gottesbegriff wird es personalisiert. Menschlichen Geist verstehen wir dann als Manifestation des universalen Geistes[…]" (96 f) Ähnliches exerziert er auch am Begriff des Willens durch; demnach „ist es ein ‚Wille', der das Geschehen im Kosmos mit Hilfe des Werkzeugs der Naturgesetze vorantreibt. Im Menschen wird sich dieser Wille seiner selbst bewusst. Der Übergang von einem ‚Weltwillen' zum menschlichen Willen ist Teil des Übergangs vom universalen Geist zum menschlichen Geist." (113) Hier schwebt ein ordnender Geist Hegelscher Prägung über dem Tohuwabohu des Materiellen. Man kann vielleicht so denken, aber man müsste es dann doch wohl deutlich stärker begründen, als es hier geschieht.

In den Nahtoderfahrungen, in den Grenzüberschreitungs- und Transzendenzvorstellungen der großen Physiker, im Teilhardschen Evolutionsmodell, das auf den Punkt Omega zielt und in diesem eine ungeahnte Dimension der Gottesbegegnung erfährt und in vielem mehr versucht Ewald nicht nur eine Zeit-, sondern auch einer Ziel- und Zweckrichtung des Welttheaters im Ganzen plausibel zu machen.

Hier wird in einem kleinen Buch eine große Synthese versucht, aber – trotz mancher Sympathie für das Vorgetragene – gewiss nicht erreicht.

Vielleicht darf man so verkürzend und generalisierend reden, wenn man dem achtzigsten Lebensjahr nahe und das Ende des eigenen Weges möglicherweise nicht mehr weit ist. Vielleicht darf man so reden, wenn angesichts drängender Zeit die filigranen Verzweigungen und die markanten Hauptstränge hochkomplexer transdisziplinärer Vernetzungen in einen einfachen Holzschnitt überführt werden müssen. Ausgehend von der physikalischen Stringtheorie und kosmologischen Sphärenklängen wird dem alten Mann Günter Ewald – und man kann es mit Sympathie nachfühlen – das Sterben zum „Überspielen der Seele in eine andere Welt". (124 ff)

„Gewollt und geliebt", so ist das letzte trostreiche Kap. überschrieben, in dem sogar Schopenhauer zum Zeugen einer Hoffnung wird, die sich der Autor – vielleicht auch angesichts des frühen Todes seiner Tochter – selber gesagt sein lassen und Anderen sagen möchte:

„Ich glaube, dass, wenn der Tod unsere Augen schließt, wir in einem Licht stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur ein Schatten ist."

Dieses Buch ist in der Suche nach der umfassenden Synthese argumentativ anregend, nicht aber schlüssig und überzeugend. Es dennoch, und zwar als authentischen Ausdruck eines Glaubens überzeugend zu finden, das steht dem Leser frei.

Aachen Ulrich Lüke

Zufall Mensch? – Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung, hg. v. Lars Klinnert. – Darmstadt: WBG 2007. 252 S., geb. € 49,90 ISBN: 978-3-534-20265-2

Manchmal sind Aufsatzbände mit dem Kuriositätenkabinett ihrer bunt zusammen gewürfelten Beiträge eine Plage, weil sie entstehen wie eine unsortierte Hundemeute: Aus jedem Dorf ein Köter. Das ist bei dem hier zu besprechenden Bd in höchst wohltuender Weise anders. Alle Beiträge, die von einschlägig bekannten „Altmeistern" des Metiers wie Christian Link oder Christian Kummer etc., als auch die von „Jungspunden" wie Axel Heinrich oder Heike Baranzke etc., behandeln präzis, was der Buchtitel verheißt: Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung. Eine weitere Besonderheit an diesem Buch ist, dass es sich nicht nur zeitnah einer derzeit als brennend empfundenen anthropologischen Frage widmet, sondern das auch tut ohne Berührungsängste in der Darstellung der Extreme eines philosophisch naiv anmutenden naturalistischen Evolutionismus (Franz Wuketits), wie auch eines nicht minder naiv erscheinenden Kreationismus (Reinhard Junker).

Der Physiker und Philosoph Michael Drieschner klärt in seinem Beitrag „‚Zufall Mensch' – ein Missverständnis" (41–54) den in der Biologie gängigen Zufallsbegriff. In Kürze resümiert er nochmals die zentralen Grundannahmen, Argumente und empirischen Belege der Evolutionstheorie, die zuvor schon der Naturwissenschaftshistoriker Thomas Junker zusammengetragen hatte. Über die Unidirektionalität der nur vom Geno- zum Phänotyp verlaufenden Verursachungskette wird die Zufälligkeit der Mutation als eine nur in Bezug auf das selektierende Milieu gegebene Zufälligkeit dechiffriert. Leider findet sich kein Wort von den Hot Spots der Mutation an bestimmten Genloci, die der Annahme einer völligen Zufälligkeit den Boden entzieht. Klar wird allerdings bei Drieschner, dass der Notnagel dieses schwachen Zufallsbegriffs, der eher ein refugium ignorantiae der Evolutionisten ist, kaum das Schwergewicht einer die Metaphysik involvierenden Behauptung, der Mensch sei nichts als ein Zufallsprodukt, tragen kann. Hier wird in der Tat, wie im Titel behauptet, ein Missverständnis ausgeräumt.

Der Biologe und Theologe Christian Kummer SJ stellt sich der Frage, „Evolution – offen für Gottes schöpferisches Handeln?" (91–105). In einem ersten Schritt legt er die Defizite der Theorie des Intelligent Design dar. Dabei gewinnt man den Eindruck, dass er noch eine „Rechnung offen hat" mit dem Wiener Kardinal Schönborn und seinen ID-freundlichen Einlassungen. Im zweiten Schritt analysiert er die materialistisch–naturalistischen Gegenpositionen, wie sie von Kanitscheider aus philosophischer und von Kutschera aus biologischer Perspektive vorgeführt wird. Er arbeitet dabei überzeugend die uneingestandene oder unverstandene implizite Metaphysik und die elementaren Defizite in der evolutionistischen Erklärung von Zweckmäßigkeit und Höherentwicklung heraus. Ob sein Lösungsvorschlag über das Zusammenspiel von schöpferischer Erstursache und für sich defizienter Zweit- oder Wirkursache überzeugt, ist vielleicht mehr eine „Geschmacksfrage", einen metaphysisch aufgeblähten Naturalismus und Kreationismus lässt er jedoch ins Leere laufen.

Mit dem Biologen und Mathematiker Reinhard Junker stellt sich ein in Deutschland prominenter Vertreter des Kreationismus der öffentlichen Debatte. „Kreationismus: Theologische Motivation und naturwissenschaftliche Aspekte" (127–145), so lautet sein Thema. An seiner den Kreationismus begründenden Bibelexegese, die er in erstaunlicher Offenheit darlegt, ist die historisch–kritische Methode gänzlich spurlos vorbeigegangen. Weil Jesus ein historisches Verständnis des in Genesis 1 und 2 erzählten Menschheitsanfangs gehabt habe, darum müssten das auch seine Schüler oder Jünger so haben: *„Aus den Evangelien kann kein Beleg dafür genannt werden, Jesus habe Berichte des Alten Testaments kritisch in Frage gestellt. Daran sollten sich seine Nachfolger auch heute orientieren. [...] Wie erläutert, berührt die Glaubwürdigkeit der biblischen Aussagen über die Anfänge auch die Frage nach der Person und Identität Jesu sowie nach der Bedeutung seines Leidens und Sterbens. Beides ist nur zusammen sinnvoll. Daher sind die diskutierten Probleme für Christen, die aufgrund der angedeuteten Zusammenhänge die Evolutionsanschauung für unvereinbar mit dem biblischen Zeugnis halten, nicht rein akademischer Natur."* (136)

Zwar traut er der Evolutionsbiologie richtige Aussagen zur Mikroevolution (z. B. Variationen des Hornschnabels etc.) zu, nicht aber zur Makroevolution, die er als Neukonstruktion und als qualitativ anderen Vorgang ansieht. Dem Schöpfungsparadigma ordnet er die Grundtypenbiologie zu. Geradezu katechismusartig werden schließlich die Einwände der Evolutionsbiologie gegenüber dem Schöpfungsparadigma „widerlegt". Das geschieht nicht einmal ungeschickt – zumeist mit einem Tu-quoque-Argument – und nicht ohne Kenntnis der Schwachstellen in den biologischen Makroevolutionskonzepten, aber ausgehend von einer geradezu abenteuerlichen Bibelhermeneutik.

Hanjörg Hemminger analysiert in seinem Beitrag „Schöpfung und Evolution: Theologische Perspektiven jenseits einer fundamentalistischen Bibelauslegung" (147–161) kurz die Genese und den politischen Hintergrund des Kreationismus, der ein amerikanisches, freikirchlich-evangelikales Phänomen ist, jedenfalls keines der beiden großen Kirchen Deutschlands, geschweige denn der universitären Theologien. Gleichwohl schreibt Hemminger der Theologie sehr zu recht ins Hausaufgabenheft, dass sie nicht nur die Spurensuche Gottes in der individuellen, sondern auch in der Weltgeschichte, der biologischen Stammes- und der physikalischen Kosmosgeschichte intellektuell redlich zu betreiben habe. Er stellt auch unter Rückgriff auf Teilhard de Chardin „Komplexität als Maß der Bedeutung" heraus. Dem Menschen ordnet er eine Doppelfunktion zu: *„Wir sind Bild Gottes in der Welt; am Menschen wird das Gotteswort sichtbar und hörbar. Aber wir sind auch Bild der Welt vor Gott; in der Menschheit sehnt sich die ganze Schöpfung nach Erlösung." (158 f)*

Der Wiener Biologe und Wissenschaftstheoretiker Franz Wuketits trägt zum hundertsten oder tausendsten Mal sein reduktionistisch-naturalistisches Menschenbild vor: „Das naturalistische Menschenbild. Der Mensch als Produkt seiner Entstehungsgeschichte" (165–176). Wer seine diesbezüglichen Einlassungen in den letzten 25 Jahren verfolgt hat (– er selbst bietet dazu in seiner Literaturliste gleich zehn neuere Werke aus eigener Feder an –) und sie mit dem hier vorgetragenen vergleicht, kommt nicht umhin, eine beträchtliche Lernresistenz des Autors zu konstatieren: Der Naturalismus ist als Materialismus zu verstehen (er verrät aber nicht, was das genau ist), der Mensch hat keinen Sonderstatus, das Menschenbild hat zwangsläufig naturalistisch zu sein, denn alle anderen Konzepte sind idealistisch und damit hinfällig, alles ist Ergebnis der Evolution, auch die Ethik ist nur evolutionär zu begründen, denn ein Bruch mit dem evolutionären Parameter ist nicht tolerabel etc. So einfach ist das Welt- und Menschenbild des Franz Wuketits. Kurzum: Die Evolutionstheorie ist die naturalistische, materialistische, transzendenzfreie Metaphysik. Ob Wuketits selbst nicht merkt, welche Billigdogmatik er da verkauft, oder ob er nur meint, seine Leser merkten es nicht, ist ebenso schwer entscheidbar, wie der Text erträglich ist.

Bernhard Verbeek, emeritierter Prof. für Didaktik der Biologie, stellt seine Überlegungen unter das Thema „Gene und Gesellschaft. Die evolutionären Grundlagen unserer Moral" (177–196). Er sieht in der Religion „eine in höchstem Maße wirksame Richtschnur" und auch in den a- bzw. antireligiösen politischen Ideologien Formen von Ersatzreligionen realisiert. Die (wohl nur biologischen) Grundlagen jeder Moral sieht er im Genom verankert und hält ihre Auswirkungen für auch biologisch erkennbar im altruistischen oder auch moralanalogen Verhalten, in den streng ritualisierten Kommentkämpfen und in dem menschlichen Betrachtern „bestialisch" vorkommenden „Herodesprogramm", dem Infantizid bei Löwen. Leicht grenzwertig anthropomorph spricht Verbeek vom auf DNA-Ebene wirkenden „Fitnessberater", dem es um die Durchsetzung der eigenen Gensequenzen geht. Letztlich ist er sich aber wohl doch dessen bewusst, das all das, was er aus der biologischen Perspektive beiträgt, noch keine Ethik konstituiert. Darin aber, dass bei der Formulierung einer Ethik die Kenntnis der evolutionären Hintergründe von höchster Berücksichtigungsrelevanz ist, wird man ihm zustimmen können.

Axel Heinrich entzaubert in seinem Beitrag „Die Naturalisierung der Menschenrechte als Herausforderung für die theologische Ethik" (197–209), die soziobiologischen, am „Gen-Egoismus" orientierten Erklärungsmuster für menschliche Moralität bzw. Ethik. Kurz und durchaus überzeugend zeigt er, dass einerseits Inhalt und Status der ethischen Schlussfolgerungen in der Soziobiologie im Andeutungshaften verbleiben und andererseits die publizistische Selbstvermarktung soziobiologischer Positionen nur zum Preis einer erheblichen Senkung der Wissenschaftlichkeitsmaßstäbe zu haben ist.

In seinem Beitrag „Jenseits der Gene. Von der Möglichkeit eines Lebenssinns im biologischen Zeitalter" (213–228), lässt der Biologe und Philosoph Christian Illies die Unmengen heißer Luft aus dem Argumentationsballon, mit dem sich die Evolutionsbiologie nolens volens zur neuen Metaphysik aufbläht. Und man sieht wie die „Sinnerschütterungsthesen" (völlige Naturalisierung aller Lebensbereiche, Bestreitung der Sonderstellung des Menschen, Entlarvung aller Moral als Illusion, biologisch-funktionale Erklärung auch der Sinnsuche des Menschen) „verduften" und die Ballonhülle auf dem harten weltanschauungsneutralen Boden der biologischen Tatsachen zurücksinkt.

Heike Baranzke untersucht in ihrem Beitrag „‚Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde'" eben das, was der Untertitel besagt: „Die besondere Stellung des Menschen – natürliche Gabe oder praktische Aufgabe?" (229–247). Sie geht von der später eingeebneten Differenz althebräischer und klassisch-griechischer Anthropologie aus. Etappen ihres lesenswerten Beitrags sind der Versuch der theoretischen Angleichung des Tiers an die besondere Stellung des Menschen, die Naturalisierung des Menschen als theoretische Angleichung an das Tier, die praktische Angleichung des Tiers an den naturalisierten Menschen, wie sie – letztere – sich bei Peter Singer und Paola Cavalieri findet. Ihr mit Kantschen Distinktionen zum Personbegriff formuliertes Fazit sieht die Bedingung der Möglichkeit für moralisches Handeln in der Verpflichtungsfähigkeit des menschlichen Willens. „Die Würde des Menschen besteht somit in seiner Bestimmung und Fähigkeit, Moral im Naturgeschehen zu ermöglichen und – im Sinne eines ‚expandierenden Humanismus' – Verantwortung auch für die Natur zu übernehmen." (245)

Blickt man noch einmal zurück auf die strittigen Außenpositionen in diesem Diskurs zur Anthropologie, dann lässt sich vielleicht folgendes sagen: Der hermeneutische Ansatz bei der kreationistischen Bibelinterpretation ist von derselben fundamentalistischen Abwegig-

keit wie das metaphysikträchtige reduktionistisch-materialistische Allerklärungsgehabe mancher Evolutionisten. Man gewinnt den Eindruck, wo immer hartnäckige anthropologische Streitigkeiten auftauchen, da liegt der Frontverlauf nicht zwischen einer empiriegestützten Evolutionstheorie und einer philosophisch geschulten Schöpfungstheologie. Erst da, wo latent oder offen kreationistische oder evolutionistische Monopolansprüche auf die Welterklärung erhoben werden, fliegen die Fetzen.

Zufall Mensch? Vielleicht hätte man – ein Wunsch des Rezensenten – noch einmal gründlicher auf den hinsichtlich seiner naturwissenschaftlichen und philosophischen Begründung faulen Zahn des biologischen Zufallsbegriffs fühlen sollen. Da wäre wissenschaftstheoretisch noch manches an Klarheit zu gewinnen und manches über im Naturwissenschaftsgewande einhergehende implizite Metaphysiken zu lernen gewesen.

Über den gegenwärtigen evolutionsbiologisch-schöpfungstheologischen Anthropologiediskurs klärt der vorliegende Bd aber in wünschenswerter Breite und noch etwas steigerungsfähiger Tiefe auf. „Zufall Mensch?" – eine lohnende Lektüre!

Aachen Ulrich Lüke

Schöpfung, Theologie und Wissenschaft, hg. v. Hans J. Münk / Michael Durst. – Freiburg / Schweiz: Paulusverlag 2006. 195 S. (Theologische Berichte, XXIX), kt € 19,80 ISBN: 978–3–7228–0687–7

So breit wie der Titel vermuten lässt, ist auch die inhaltliche Streuung der vier in diesem Sammelband vereinigten Aufsätze: Ein Astrophysiker macht sich Gedanken zur Physik des Universums, eine Exegetin referiert über biblische Schöpfungstheologie in Gen 1–9, ein Dogmatiker steuert Anmerkungen zur Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaften und Theologie bei, und ein Sozialethiker informiert über den Stand der Umweltethik-Diskussion unter dem Leitbild der Nachhaltigen Entwicklung.

Arnold Benz, Professor für Astrophysik an der Eidgenössischen Hochschule Zürich, beginnt mit naturwissenschaftlichen Überlegungen zur Sternentstehung sowie zur Zukunft des Universums, die in dem Fazit münden, dass unser Universum eine Komplexität aufweist, die „immer wieder unterschätzt" (34) wird. Die Komplexität der Wechselbeziehungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie scheint der Autor allerdings selbst zu unterschätzen, wie die nachfolgenden Passagen zeigen: Er verficht ein klares Differenzmodell barthscher Provenienz – Naturwissenschaft und Religion liegen auf zwei verschiedenen Ebenen, sie „sind von ihren verschiedenen Ursprüngen her bereits getrennt" (46). Dabei sind die Aufgaben klar verteilt. Die objektiven Naturwissenschaften liefern ein praktisch anwendbares Verfügungswissen, das „überall und immer gilt" (45). Das „Wissen der Theologie" (46) dagegen ist subjektiv gefärbt, weil es in teilnehmender Wahrnehmung wurzelt. Ihm kommt es zu, die harten naturwissenschaftlichen Fakten zu deuten und so für Sinn und Orientierung zu sorgen; ein Job, den anscheinend auch die Naturwissenschaftler selbst erledigen können, wenn sie sich nämlich „bei einem Glas Wein abends am Cheminée mit Freunden unterhalten" und die Ergebnisse dieser Unterhaltung anschließend „in populärwissenschaftliche[…] Bücher[…] schreiben (ganzheitliches Deuten)" (48). Dabei müssten sie allerdings aus dem rationalen Bereich heraustreten, ist doch die religiöse Deutung des Universums als Schöpfung eine „Variante der Irrationalität" (51). Solche Simplifizierungen entsprechen weder den strengen wissenschaftlichen Standards theologischer Rationalität, noch tragen sie dem Umstand Rechnung, dass auch die angeblich objektiven Naturwissenschaften subjektiv geprägt und entsprechend interessegeleitet und interesseleitend sind. Was Benz hier an Verhältnisbestimmungen anbietet, zementiert eigentlich ein Nicht-Verhältnis. Da tröstet es wenig, wenn er im Begriff des Staunens (47) immerhin eine kleine Brücke über den garstig breiten Graben von Naturwissenschaft und Theologie schlägt.

Die Luzerner Alttestamentlerin **Ruth Scoralick** referiert auf gleichermaßen fundierte wie gut lesbare Weise zentrale Aspekte der biblischen Schöpfungstheologie. Folgenreich für die Textinterpretation ist ihre Entscheidung, im Anschluss an N. Baumgart (und gegen die Gliederung der Einheitsübersetzung) die Urgeschichte mit dem Noach-Bund in Gen 9,29 enden zu lassen. Methodisch favorisiert sie eine synchrone Textanalyse, zu deren epistemologischer Charakterisierung die Stichworte „Rezeptionsästhetik" und „canonical approach" angeboten werden (61). Wie ein roter Faden zieht sich die Grundthese durch, dass die Schöpfungstheologie der Urgeschichte, die unter dem Bild des von Gott gegen Chaos und Tod errichteten Lebenshauses (74, 84 u. ö.) steht, mitnichten nur eine protologische Marginalie zur heilsgeschichtlichen Dramatik darstellt, sondern von eigener Dignität ist, insofern hier „ein erstes, grundlegendes Bild der Wirklichkeit insgesamt" (62) gezeichnet wird. Die inhaltliche Aufbereitung des Stoffes umfasst eine Vielzahl an unterschiedlichsten Themenfeldern, die von dem Grundgegensatz zwischen Chaos und Schöpfung über das Geschlechterverhältnis und die Gewaltfrage bis hin zum Bild eines lernenden und sich ändernden Gottes (göttliche Bestandsgarantie der Welt nach der alles zerstörenden Sintflut) reichen. Scoralick plädiert für eine Neugewichtung des Erzählstoffs: „Für die biblische Darstellung spielt die Frage von Gewalt und Gewalttätigkeit […] eine wesentlich größere […] Rolle als Störung der Schöpfungsordnung, als dies gegenwärtig […] wahrgenommen wird" (70). Dabei macht sie aus ihrer gendersensiblen Interpretation keinen Hehl: Gewalt ist primär ein männliches Phänomen, und die in Gen 3,16 thematisierte Herrschaft des Mannes über die Frau bildet nicht schlicht positiv die patriarchale Stammesordnung der biblischen Autoren ab, sondern ist eine von diesen in gesellschaftskritischer Absicht bewusst gezeichnete „negative Qualifizierung des Normalzustands" (80), die „Minderungen, Störungen der ursprünglichen Ordnung formuliert" (79). Dass Scoralick im unmittelbaren Anschluss an diese These kontroverse Deutungen des Verses benennt, spricht für die Qualität ihrer Ausführungen. Wichtig ist ihr bei allen schrittweisen Seinsminderungen von einem idealen Urzustand hin zur real erfahrbaren Lebenswelt, die die Urgeschichte erzählt, dass hier mit der Botschaft eines barmherzigen und bleibend beziehungswilligen Gottes ein „Zeugnis der Hoffnung für eine von Zerstörung und Gewalt bedrohte Welt" (70) abgelegt ist.

Ganz anders der Ton in den Verhältnisbestimmungen von Naturwissenschaft und Theologie, den Scoralicks fakultätsinterner Kollege, der Dogmatiker **Wolfgang W. Müller**, anschlägt: Seine einleitenden Bestimmungen des christlichen Schöpfungsgedankens, die er in „sieben Einzelmerkmale" (97) aufgliedert, atmen den Charme eines neuscholastischen Dogmatikhandbuchs. Inhaltlich diskussionsbedürftig sind Thesen wie die folgenden: Gott „kommt erst durch seine Schöpfung zu sich" (97) – das würde Gott in Abhängigkeit von seiner Schöpfung setzen. Man kann „sagen, dass Gott seit der Weltschöpfung etwas geworden ist, was er vorher nicht war, nämlich Schöpfer" (99) – das verkennt den essentiellen Unterschied zwischen dem bleibend-ewigen Schöpfersein Gottes und der aktualen Ausübung seiner Schöpfertätigkeit. „Gott wird durch seine Güte nicht genötigt, die Welt so gut wie überhaupt möglich hervorgehen zu lassen" (ebd.) – ein u. a. gegen Leibniz gerichtetes Argument zu Gunsten der Allmacht Gottes, das sich in ähnlicher Form im Ott (Grundriss, 11. Auflage 2005, 138) nachlesen lässt und heute zumindest mit der Theodizeefrage konfrontiert gehörte. „Ziel der Schöpfung und ihrer Entwicklung ist der Mensch" (100) – Gen 2,2f berichtet aber vom Sabbat als der Vollendung des Schöpfungswerkes. Es folgt eine Darstellung der Ansätze von Pannenberg und Peacocke, die beide auf je eigene Weise nach Konvergenzen von Naturwissenschaft und Theologie suchen. Was der Autor von solchen Vermittlungsversuchen hält, verdeutlicht er im Schlussresümee: „Die systematischen Grundlagen des christlichen Schöpfungsglaubens können dazu verhelfen, Modellen, die für eine vorschnelle Verbindung oder Synthese zwischen Theologie und Naturwissenschaften plädieren, Einhalt zu gebieten und den Weg für eine interdisziplinäre Diskussion zu öffnen" (111).

Auch der Verfasser des letzten und bei weitem ausführlichsten Beitrags, der ebenfalls in Luzern lehrende Sozialethiker **Hans J. Münk**, betont aus Sorge um ein eventuelles Konkurrenzverhältnis das je eigene Proprium von Naturwissenschaft und Theologie, die für ihn „auf ganz verschiedenen Ebenen" (119) liegen. Sowohl eine strikte Trennung (Inkommensurabilitäts-Modell), als auch eine angeblich zu große Nähe von Naturwissenschaft und Theologie sind für ihn nicht akzeptabel: „Ein Konkordanz- bzw. Konsonanzmodell behauptet indes eine nicht haltbare Übereinstimmung" (175). Angemessen ist allein ein „spezifisches Dialog- und Interaktionsmodell", für dessen nähere Bestimmung die christologische Definition von Chalkedon herangezogen wird. Theologie und Naturwissenschaften sollen ihre Funktionen unvermischt, aber auch ungetrennt ausüben können (ebd.). Was damit genau gemeint sein könnte, bleibt dunkel. Münk steigt mit biblischen und schöpfungstheologischen Orientierungen ein. Aus der dreifach strukturierten Zuwendung Gottes zu seiner Welt – mit Kessler nennt er Transzendenz, Immanenz und Dialog – resultiert ein panentheistisches Wirklichkeitsverständnis, dem zufolge alle Wirklichkeit schon immer von Gott unterfangen ist, zweitens die Nichtdeterminiertheit und Eigendynamik auch der nichtmenschlichen Schöpfung sowie drittens ihr sakramentaler Charakter. Insgesamt steuert dieser Schöpfungsbegriff ganz auf eine verantwortungsethische Grundkonzeption zu, die besonders den „Eigenwert" der außerhumanen Schöpfung (133) in Rechnung stellen will. Im Folgenden präsentiert der Autor ein breites Tableau umweltethischer Ansätze. Er selbst ordnet sich inhaltlich einer gemäßigt anthropozentrischen Richtung zu, favorisiert aber den Begriff eines „anthropo-relationalen" Ansatzes (139). Gemeint ist damit die Beibehaltung der Sonderstellung des Menschen bei gleichzeitiger Anerkennung von Eigenwerten über den Humanbereich hinaus. Die umweltethischen Überlegungen werden im Anschluss in jenen größeren Kontext integriert, um den es dem Autor eigentlich geht: den der „Nachhaltigen Entwicklung und damit der Soziallehre" (144). Hier liegen das eigentliche Interesse und die zentrale Aussageabsicht Münks. Die schöpfungstheologischen Vorschaltungen scheinen nur den äußeren, dem Thema des Sammelbandes geschuldeten Rahmen abzugeben. Mit Nachdruck plädiert Münk für „die Integration eines neuen Sozialprinzips ‚Nachhaltigkeit'" (169) in die christliche Soziallehre. Die Kernformel der Nachhaltigen Entwicklung (Sustainable Development) umfasst das Dreigestirn aus Sozialverträglichkeit – vom Autor nochmals unterteilt in intragenerationelle, d. h. synchrone oder globale, und intergenerationelle, also diachrone, auf zukünftige Generationen ausgerichtete soziale Gerechtigkeit –, ökonomische Rentabilität und ökologische Tragfähigkeit. Diese drei Felder gilt es miteinander zu vernetzen, was zum Begriff der „Retinität" (Gesamtvernetzung, 158) als Handlungsprinzip einer Nachhaltigen Entwicklung führt. Allerdings ist von Seiten der theologischen Ethik eine Orientierung an einer starken Nachhaltigkeitskonzeption (strong sustainability) gefordert, die für einen restriktiven und Ressourcen schonenden Umgang mit der Natur eintritt. Nur so kann das schöpfungstheologische Postulat, das bei bleibender Sonderstellung des Menschen auch der außerhumanen Natur Wert und Würde zuspricht, zur Geltung kommen. Und genau hierin liegt, so Münk, die Chance

einer Implementierung der Nachhaltigkeit als Sozialprinzip: Dass die nichtmenschliche Schöpfung „als wirklich eigenständiges Thema zur Sprache kommt" (177). Während die eher pflichtgemäß vor- und zwischengeschalteten Verhältnisbestimmungen von Naturwissenschaft und Theologie defizitär erscheinen, ist dem Autor in diesem seinem zentralen Anliegen voll und ganz zuzustimmen.

Bleibt als **abschließendes Fazit** nur festzuhalten, dass ein solches nicht möglich ist: Zu unterschiedlich sind die vier Beiträge nicht nur in Umfang und inhaltlicher Ausrichtung, sondern eben auch in ihrem theologischen Gehalt und Argumentationsniveau.

Aachen Matthias Remenyi

Kurzrezensionen

Dawkins, Richard: **Der Gotteswahn**. – Berlin: Ullstein 2007. 575 S., geb. € 22,90 ISBN: 978–3–550–08688–5

Es gibt Atheismus-Bücher, die in dem Sinne gut gemacht sind, dass ihre Lektüre für den Gläubigen eine äußerst heikle Auslotung der eigenen Glaubenstiefe bedeutet. Der vorliegende „Überraschungsbestseller des Jahres 2006" (522) gehört nicht dazu. Zu fadenscheinig ist etwa die Strategie, den Nachweis angeblich prinzipiell religiöser Gewalttätigkeit durch vollkommen einseitige Auswahl geschichtlicher Ereignisse führen zu wollen, die dem propagierten Standpunkt dienen, und alles außenvor zu lassen, was einen anderen Eindruck erwecken könnte; verblüffend ferner das vehemente Desinteresse an jeder theoretischen Reflexion des naturwissenschaftlichen Erkenntnisaktes, was etwa die erstaunliche Folge hat, die Naturwissenschaft schließlich als *rationalistisch* zu bezeichnen (vgl. 97). Hätte der Autor seine philosophischen Begriffe wenigstens in einer beliebeigen Allgemeinenzyklopädie nachgeschlagen, hätte er sicher eine Reihe von Oberflächlichkeiten vermeiden können.

Interessant ist an dem Buch etwas anderes; der Rez. zumindest hat sich gefragt, was die (zum Teil ja vereinsmäßig organisierte) Bewegung des Neuen Atheismus dazu bringt, solches Schrifttum zu produzieren. Wenn *Der Gotteswahn* repräsentativ ist, darf die Theologie getrost von einer fundamentaltheologischen Auseinandersetzung absehen (sie wäre uninteressant und müsste sich hauptsächlich mit Banalitäten abgeben) und sollte eher soziologisch und psychologisch fragen. *Der Gotteswahn* ist Propaganda und ganz offenbar als solche gedacht. Womöglich liegt ihm eine besondere Spielart simpler Fremdenfeindlichkeit zugrunde. Jo. B.

Maier, Johann: **Judentum.** Studium Religionen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 235 S. (UTB, 2886), kt € 16,90 ISBN: 978–3–8252–2886–6

Maier, Johann: **Judentum – Reader**. Studium Religionen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 117 S. (UTB, 2912), kt € 8,90 ISBN: 978–3–8252–2912–2

Nach Klärung von Selbstbezeichnungen und Zugehörigkeitskriterien werden unter der Überschrift „Die geglaubte Geschichte in der jüdischen Religion" die Erzählwerke des AT von der Urgeschichte bis hin zu den Makkabäerbüchern sowie der messianischen bzw. apokalyptischen Erwartung im Sinn identitätsstiftender Texte dargestellt. Das Kap. „Jüdische Religion in der erlebten Geschichte" bietet eine geraffte historische Rekonstruktion der jüdischen Geschichte bis in die Gegenwart. Dabei wird insbesondere der für „das" Judentum in der Antike wie in der Gegenwart typischen Gruppenbildung – so dass man besser von „Judentümern" sprechen sollte – Rechnung getragen. Unter „praktizierte Religion" wird schließlich besprochen, was für Juden stets das Entscheidende war und ist – und was mit „Brauchtum" viel zu zweitrangig bezeichnet wäre: die alltägliche Praxis. Anders gesagt: die Orientierungsmuster in Zeit (Jahreszyklus und Lebenszyklus) und Sprache (Gebete), an denen sich jüdisches Leben ausrichtet.

Was das Buch für das Studium besonders attraktiv macht, ist der Begleitband: Ein Reader mit ausgewählten Texten aus der Bibel sowie aus der jüdischen Traditionsliteratur zu den theologischen Themen und zu einzelnen Bereichen der Glaubenspraxis. Im Hauptband wird auf die entsprechenden Texte in Klammern verwiesen.

Alles in allem ein Standardwerk, das einen ersten Überblick über zentrale Inhalte und die vielen Variationsmöglichkeiten der jüdischen Welt mit der Einladung zum Studium von Originaltexten verbindet – verfasst von Johann Maier, dem bis 1995 in Köln lehrenden Altmeister der Judaistik. M. E.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Rainald Becker, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Dr. Jürgen Bründl, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Harald Buchinger, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Pius Engelbert O. S. B., Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma;
Prof. Dr. Wilfried Engemann, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Josef Freitag, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Georg Hentschel, Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt;
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. William W. Hoye, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Birgitta Kleinschwärzer-Meister, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Karsten Kreutzer, Herrenstr. 35, D-79098 Freiburg i. Br.;
Prof. Dr. Bernhard Lang, Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstr. 10, D-88135 Augsburg;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg;
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller, Gibraltarstrasse 3 / Postfach 7763, CH-6000 Luzern 7;
Dr. Nicole Priesching, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Matthias Remenyi, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Dr. Christian Spieß, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Hermann-Löns-Str. 9, D-86161 Augsburg;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Haimbacher Str. 45, D-36041 Fulda;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johanna Lorenz, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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 2008
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

© 2008 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



Wilhelm Damberg / Johannes Meier

Das Bistum Essen

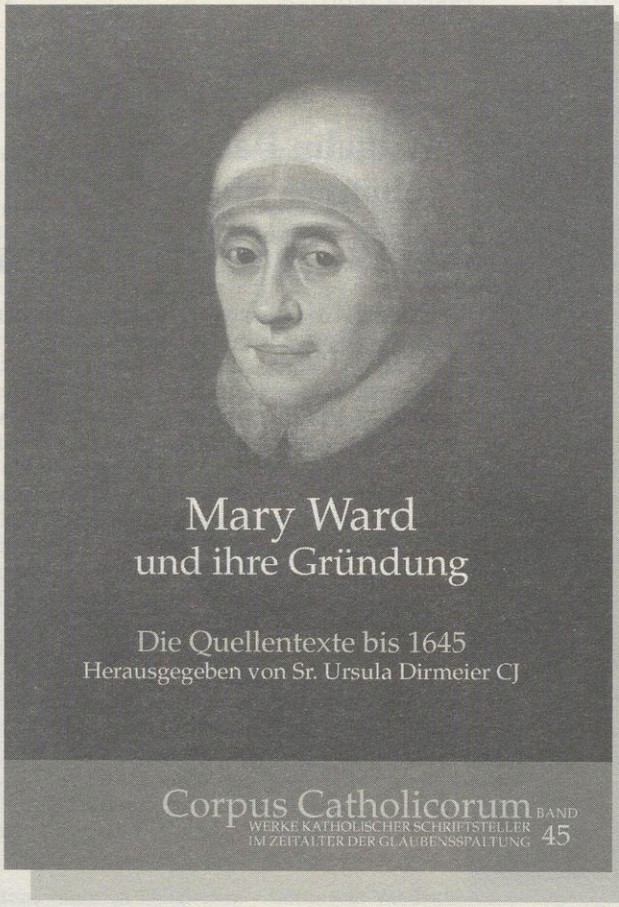
Eine illustrierte Kirchengeschichte 1958–2008

2008, 288 Seiten, farbig bebildert,
gebunden, 24,80 € / sFr 43,50
ISBN 978-3-402-12731-5

50 Jahre Bistum Essen: Das Jubiläum gibt den Anlass, um in 19 knappen Kapiteln den Verlauf der ganzen, 1200-jährigen Kirchengeschichte zwischen Ruhr und Lenne abzuschreiten. Der Band schildert die Zeit der Christianisierung, die Klostergründungen in Essen und Werden und den weiteren Verlauf des Mittelalters sowie die Zeit der Reformation und die Epoche der Aufklärung bis hin zur Säkularisation. Eindrücklich beschrieben werden die tiefgreifenden Veränderungen, die im 19. und 20. Jahrhundert mit der Entstehung des Ruhrgebiets als dicht besiedeltem Zentrum der Kohle- und Stahlindustrie einhergingen, denn sie führten nach dem Zweiten Weltkrieg auch zur entscheidenden kirchlichen Neugliederung dieses Raumes, der Gründung des Bistums Essen im Jahr 1958.
Der vorliegende Band zeichnet sich dadurch aus, dass er erstmals versucht, die zurückliegenden 50 Jahre der Bistumsgeschichte auch im Kontext der wirtschaftlichen und sozialen Gesamtentwicklung dieses Raumes in großen Linien darzustellen. Mit den 400, oft farbigen Abbildungen, Karten und Aufstellungen, die den Text umfassend illustrieren, bietet dieses Buch das vielschichtige Porträt einer jungen Diözese mit reicher kirchlicher Vergangenheit, deren Profil in der deutschen Kirche singulär ist.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Corpus Catholicorum



Ursula Dirmeier CJ (Hrsg.)

Mary Ward und ihre Gründung

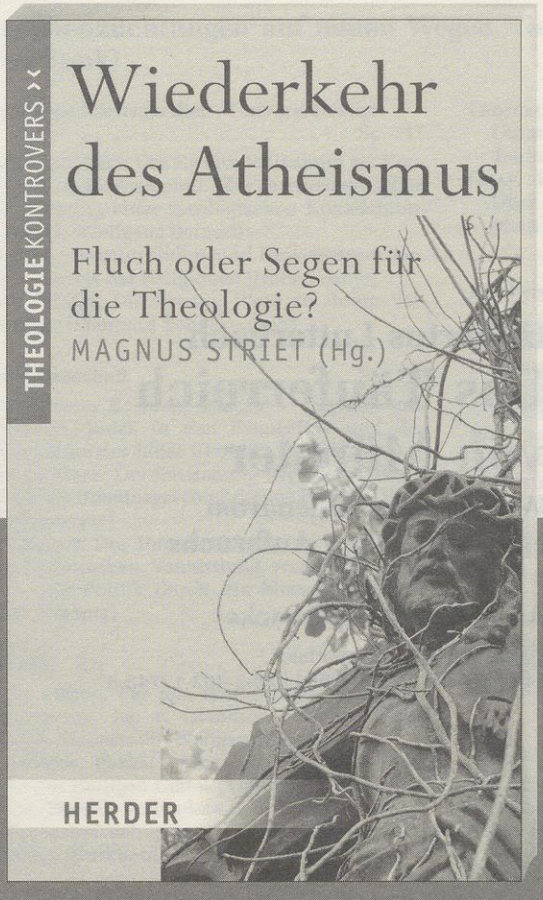
Die Quellentexte bis 1645

Corpus Catholicorum.
Werke katholischer Schriftsteller
im Zeitalter der Glaubensspaltung
Band 45: Teil 1, 2007, VIII und 768 Seiten, geb. 89,– €.
ISBN 978-3-402-03459-0
Band 46: Teil 2, 2007, VI und 658 Seiten, geb. 79,– €.
ISBN 978-3-402-03460-6
Band 47: Teil 3: 2007, VI und 559 Seiten, geb. 69,– €.
ISBN 978-3-402-03461-3
Band 48: Teil 4: 2007, VI und 304 Seiten, geb. 42,– €.
ISBN 978-3-402-03462-0
Preis beim Bezug aller vier Bände: 224,– €.
ISBN 978-3-402-10525-2

Mary Ward (1585–1645) gehört zu den bedeutendsten Frauen des 17. Jahrhunderts. Als englische Katholikin schuf sie auf dem europäischen Festland einen Frauenorden nach dem Vorbild der Gesellschaft Jesu. Seine wichtigsten Ziele waren die Erziehung der Mädchen und die Bildung der Frauen. Mitglieder aus neun Nationen wurden in England, Saint-Omer, Lüttich, Köln, Trier, Rom, Neapel, Perugia, München, Wien und Pressburg tätig. Die Freiheit von der Klausur und die Unterstellung der Schwestern unter eine zentrale Vorgesetzte, die nur dem Papst verantwortlich war, führte zur Unterdrückung der Gemeinschaft. Die Untersuchung der Inquisition wegen des Verdachtes auf Häresie endete mit einem Freispruch. Dennoch durfte Mary Ward von 1749 bis 1909 nicht als Gründerin benannt werden. Der Seligsprechungsprozess für diese Frau, die die Klarheit und den Mut einer Prophetin mit absoluter Treue zur Kirche verband, ist eingeleitet. Mit der Veröffentlichung der Originaltexte ist ein solides Fundament für die weitere Forschung gelegt.

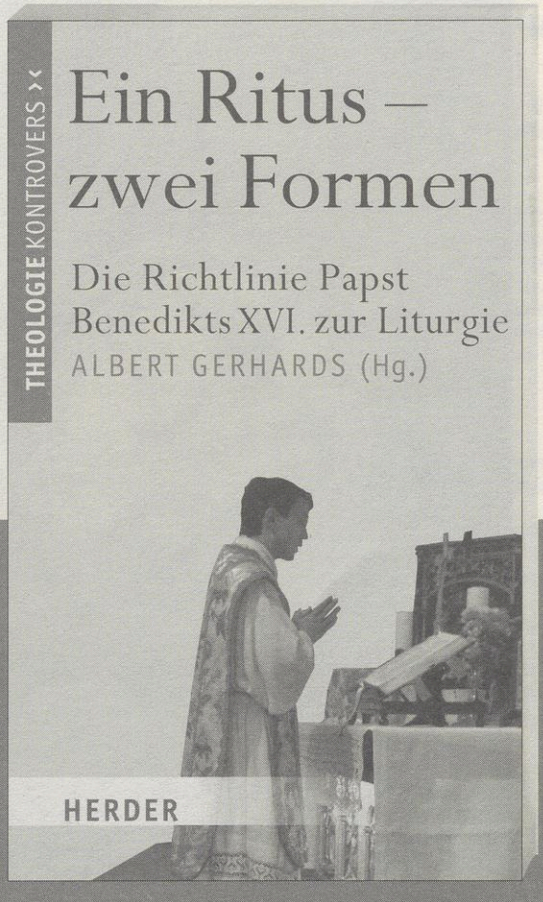
ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Theologie kontrovers



Magnus Striet (Hg.)
Wiederkehr des Atheismus
Fluch oder Segen für die Theologie?
128 Seiten | Paperback
€ 9,95 /SFr 18.90 /€[A] 10,30
ISBN 978-3-451-29821-9

Die neue Aktualität des Atheismus.
Mit Beiträgen von: Volker Gerhardt, Klaus Müller, Friedrich Wilhelm Graf, Herbert Schnädelbach, Magnus Striet, Jan-Heiner Tück u.a.

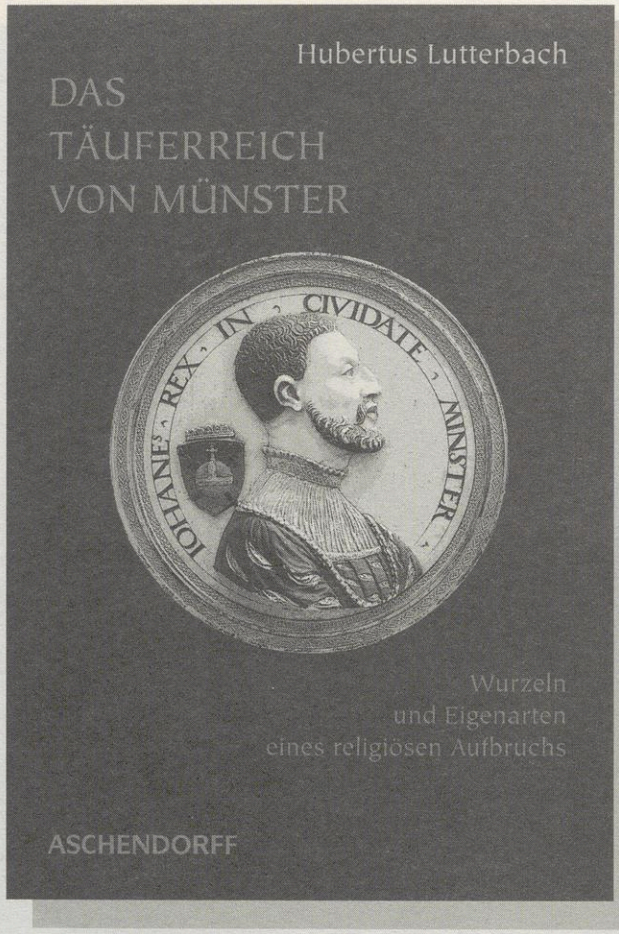


Albert Gerhards (Hg.)
Ein Ritus – zwei Formen
Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie
176 Seiten | Paperback
€ 9,95 /SFr 18.90 /€[A] 10,30
ISBN 978-3-451-29781-6

Wie heute Gottesdienst feiern?
Mit Beiträgen von: Arnold Angenendt, Albert Gerhards, Benedikt Kranemann, Günter Kruck, Norbert Lüdecke, Andreas Odenthal u.a.

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de



Hubertus Lutterbach

Das Täuferreich von Münster

Wurzeln und Eigenarten eines religiösen Aufbruchs

Aschendorff Paperbacks

2008, 192 Seiten, Paperback,
14,80 € / sFr 26,60. ISBN 978-3-402-12743-8

Im Jahr 1536 wurden die führenden Täufer Münsters öffentlich hingerichtet und danach in Eisenkörben am Turm der Lambertikirche aufgehängt. Die drei »Käfige« wurden im Laufe der Zeit so sehr Teil des gewohnten Stadtbildes, dass sie Jahrhunderte später nicht nur die Errichtung eines neuen Kirchturmes überdauerten, sondern bis heute ungebrochen zu den bekanntesten »Sehenswürdigkeiten« der Stadt gehören.

Die weit weniger bekannte, aber hochdramatische Geschichte des Täuferreichs in der Stadt Münster, die in den Hinrichtungen ihren letzten Akt erlebte, bietet nun dieses Buch in knapper und allgemeinverständlicher Form. Kenntnisreich schildert Hubertus Lutterbach die Hintergründe und das besondere Profil des Täufertums in der Reformationszeit. Er macht den Leser mit einer christlichen Bewegung vertraut, die – von endzeitlichen Erwartungen erfasst – um den rechten Weg zum Heil rang. Diese Dynamik veränderte nicht nur radikal gewohnte Lebensweisen, etwa durch die Einführung der Mehrehe, sie erfasste bald auch die Ebene von Herrschaft und Politik und kam schließlich nicht mehr ohne Gewalt aus, gleich ob auf Seiten der Täufer oder ihrer Belagerer ...

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

theol
UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 | 2008 | 104. Jahrgang

Menschenzüchtungen auf neuen Wegen. Gedanken zur Geschichte und aktuellen Problemen der Biomedizin. (Peter Fonk) . . . . . Sp. 179

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 211

Bredeck, Michael: Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation (Wolfgang Beinert)

Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen (Horst Bürkle)

Rager, Günter: Die Person. Wege zu ihrem Verständnis (Eberhard Schockenhoff)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 219

Lona, Horacio E.: Judas Iskariot – Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas (Bernhard Dieckmann)

Theissen, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (Detlev Dormeyer)

Otto, Eckart: Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt. (Joachim Schaper)

Dogmatik . . . . . Sp. 224

L'uomo ultimo. Per una antropologia cristiana e francescana, hg. v. Gianluigi Pasquale / Pier Giorgio Taneburgo (Wolfgang Beinert)

Kärkkäinen, Pekka: Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Gottes (Theodor Dieter)

Fritsch, Harald: Vollendete Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung. Die Eschatologie Karl Rahners (Burkhard Neumann)

Leimgruber, Ute: Kein Abschied vom Teufel. Eine Unterstützung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes (Herbert Vorgrimler)

Graf, Friedrich Wilhelm: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze (Stephan Goertz)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 230

Thom, Johan C.: Cleanthes' *Hymn to Zeus*. Text, Translation, and Commentary (Alfons Fürst)

Hieronymus: Kuulsatest Meestest. Gennadius, Kuulsatest Meestest. Tõlkinud Uku Masing (Alfons Fürst)

Bild und Körper im Mittelalter, hg. v. Kristin Marek / Raphaèle Preisinger / Marius Rimmele / Katrin Kärcher (Hubertus Lutterbach)

anima und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter, hg. v. Katharina Philipowski / Anne Prior (Hubertus Lutterbach)

Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, hg. v. Martin H. Jung / Peter Walter (Walter Sparn)

Die Wappen der Hochstifte, Bistümer und Diözesanbischöfe im Heiligen Römischen Reich 1648 bis 1803, hg. v. Erwin Gatz (Hubert Wolf)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . . Sp. 238

Fischer, Peter: Philosophie der Religion (Jörg Splett)

Philosophisches zu Wahrheit, Freiheit, Liebe, hg. v. Heinrich Reinhardt (Jörg Splett)

Pecina, Björn: Fichtes Gott. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins (Gunther Wenz)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 243

Lüke, Ulrich: Kursbuch Kirchenjahr. Leben im Rhytmus des Glaubens (Stefan Böntert)

Leonhard, Clemens: The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research (Harald Buchinger)

Die Psalmen. Das Morgengebet der Kirche, hg. u. ausgelegt von Johannes Paul II (Krzysztof Gasecki)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 250

Hochschild, Michael: Neuzeit der Orden. Kursbuch für Himmelsstürmer (Bernhard Eckerstorfer OSB)

Röckel, Gerhard: Texte erschließen. Grundlagen – Methoden – Beispiele für den Deutsch- und Religionsunterricht, hg. v. Georg Bubolz (Björn Igelbrink)

Claussen, Johann Hinrich: Die 101 wichtigsten Fragen Christentum (Björn Igelbrink)

Ziebertz, Hans-Georg / Heil, Stefan / Mendl, Hans / Simon, Werner: Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus (Clauß Peter Sajak)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 256

Bibliographie . . . . . Sp. 259

Menschenzüchtung auf neuen Wegen. Gedanken zur Geschichte und aktuellen Problemen der Biomedizin.

Peter Fonk

1. Die Elmauer Rede als missverständliche Problemanzeige

Als im Jahr 1999 die Hamburger Wochenzeitschrift „Die Zeit“[1] unter dem Titel „Regeln für den Menschenpark“ die Elmauer Rede des Philosophen Peter Sloterdijk veröffentlichte, entbrannte ein heftiger Diskurs in der deutschen Medienlandschaft. Sloterdijk hatte seine Rede, wie der Untertitel auswies, zunächst als Antwort auf Heideggers Brief über den Humanismus verstanden[2] und ursprünglich für ein Expertenpublikum konzipiert. Seine höchst eigenwillige Analyse des abendländisch-europäischen Humanismus in seinen verschiedenen historischen Ausprägungen hätte ihm vermutlich nur die Aufmerksamkeit eines Fachpublikums beschert, das sich ernsthaft mit der Frage beschäftigt, ob seine postmoderne Dekonstruktion zum besseren Verständnis von dessen Wirkungsgeschichte beiträgt und tatsächlich ein gerader Weg von der antiken griechischen Philosophie zur Atombombe[3] und in die Labors der Gentechniker führt. Die innere Entwicklungslogik des Humanismus führt aus Sloterdijks Sicht konsequent auf die beiden apokalyptischen Höhepunkte des zwanzigsten Jahrhunderts – die physikalische Apokalypse, welche im Jahr 1945 durch den Abwurf der ersten Atombombe über Hiroshima ausbrach sowie die biologische Apokalypse, die sich nach Bekanntwerden der Geburt des ersten Klonschafes Dolly im schottischen Aberdeen ankündigte. Beide Ereignisse erscheinen ihm als „zwei Schlüsseldaten im Prozess des Technik-Menschen gegen sich selbst“[4], dessen Dramatik in fataler Weise dem Abbrennen einer Zündschnur gleiche, allerdings mit dem Unterschied, dass die große Explosion am Schluss zugleich das Ende aller Erkenntnis- und Forschungsgeschichte eingeläutet habe. Es sind nicht mehr einzelne Erkenntnisfortschritte, wie sie gewöhnlich durch die Aufdeckung konkreter Tatsachenwahrheiten erzielt werden, sondern es ist die Wahrheit über die Wahrheit selbst, die sich am Ende enthüllt.

[1] P. Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus, in: Die Zeit 38/1999.

[2] Heideggers „Brief über den Humanismus“ wurde im Jahr 1946 als Antwort auf eine Anfrage von Jean Beaufret abgefasst. Anlass dafür war der Vortrag Jean Paul Sartres „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, den dieser in demselben Jahr gehalten hatte und der später in veröffentlichter Form die wohl am weitesten verbreitete und populärste Zusammenfassung seines Denkens werden sollte. Von Sartre wird der Existentialismus als der wahre Humanismus behauptet, da diesem wie jenem die Sorge um den Menschen das vornehmste Anliegen sei. Diesen Vortrag nahm Beaufret zum Anlass, sich an Heidegger mit der Frage zu wenden, ob dem Begriff des Humanismus ein neuer Sinn gegeben werden könne. Heidegger stellt in seinem Antwortbrief die lapidare Gegenfrage, ob das nötig sei; denn er begreift den Humanismus nur als *ein* Symptom der Verfallsgeschichte abendländischen Denkens, die spätestens mit Platon eingesetzt hat.

[3] Vgl. P. Sloterdijk, Aletheia oder die Lunte der Wahrheit. Zu Konzept der Entbergungsgeschichte, in: Ders, Nicht gerettet, Frankfurt a. M. 2001, 275–301.

[4] P. Sloterdijk, Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung, in: Ders., Nicht gerettet, Frankfurt a. M. 2001, 142–234, dort: 166.

LS: theol II 010
Gd 128.40
Zi

Sloterdijks kritisches Urteil über den Humanismus, dem er wesentlich die Schuld für die bedrohliche Entwicklung der modernen Technik zuschreibt, liegt in der Fortführung jener Gedankenbahn, auf der schon Heidegger das Wesen der modernen Technik gedeutet hat.[5] Dieses besteht demnach in der universalen Nutzbarmachung der Welt, die sich jedoch gar nicht dessen bewusst ist, was sie treibt, sondern sich unreflektiert von dem Anspruch mitreißen lässt, die Welt nur noch unter den Kategorien des Gebrauchs- und des Nutzwertes zu begreifen. Diese Verengung des Blicks ist für den Menschen lebensbedrohlich, weil der fundamentale Gewaltbezug des Menschen zur Wirklichkeit nicht irgendeine, sondern *die* Gefahr der Menschheitsgeschichte schlechthin darstellt. Irrtümlich meint nämlich der bedrohte Mensch, Herr der Erde zu sein. Sein Denken, das von den anthropozentrischen Kategorien des metaphysischen Humanismus besetzt ist, hält ihn in dem Irrglauben gefangen, die moderne Technik sei, weil ursprünglich vom Menschen gemacht, nach wie vor uneingeschränkt seiner Verfügungsgewalt unterstellt und könne, weil gleichursprünglich als Instrument zum Organersatz oder zur Optimierung der mangelhaften Organausstattung hervorgebracht, strikt auf die Zwecke der Nutzbarmachung nach Maßgabe menschlicher Willensentscheidungen eingegrenzt werden. In Heideggers Begrifflichkeit handelt es sich im einen Fall um die anthropologische, im anderen Fall um die instrumentale Bestimmung der Technik.[6] Im Grunde stellen beide nur zwei unterschiedliche Perspektiven derselben Fehlinterpretation dar, die das eigentliche Problem verkennt: Schon längst ist der Mensch vom Subjekt zum Objekt eines technischen Entwicklungsfortschritts geworden, der sich, vielfach noch unbemerkt, in Prozesse nicht mehr hinterfragbarer Eigengeltung verselbstständigt hat. Es ist bemerkenswert, dass Heidegger bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt die Probleme der Biomedizin und Gentechnik, des exzessiven Energieverbrauchs und der Rohstoffausbeutung in der technisch-ökonomischen Gesellschaft erkannt hat. An die Befreiung des Menschen durch die moderne Wissenschaft und Technik, *der* Traum der Philosophie seit den Tagen der Aufklärung bis zu Marx, hat er nie geglaubt. Einzig in einem sich selbst zurücknehmenden, besonnenen Bedenken des Seinsgeschicks, inmitten einer sich entfremdeten Welt, könnte der Mensch vielleicht doch noch gerettet werden.

Das könnte im Wesentlichen auch die Position Sloterdijks sein, und es hätte sich aller Voraussicht nach wohl nur ein innerakademisches Streitgespräch zwischen Philosophen, Soziologen, Politikwissenschaftlern und vielleicht auch einzelnen Theologen an der Frage entzündet, ob Sloterdijk den Gedanken Heideggers irgend etwas Wesentliches hinzugefügt hat, in welchem Maße darüber hinaus Adornos Kritik an der Hegelschen Geschichtsphilosophie[7] inspirierend gewirkt hat und ob Sloterdijk in seiner Diagnose zu richtigen und weiterführenden Einsichten vordringt. Ein öffentlicher Eklat wäre deshalb nicht entstanden.

Er ist von Sloterdijk selbst inszeniert worden, denn anders als Heidegger leitet er aus seiner Gesamtschau der Menschheits- und Kulturgeschichte die zunächst überraschende Forderung ab, die Menschen könnten sich nicht länger weigern, die Selektionsmacht auszuüben, die sie faktisch errungen haben. Sie müssten vielmehr aktiv bei der Weiterentwicklung der Anthropotechniken mitwirken, die sich unaufhaltsam auf dem Vormarsch befinden, und dementsprechend ihre Rolle in diesem Spiel dadurch definieren, dass sie den bisher noch ausstehenden, längst überfälligen Codex der Anthropotechniken entwickeln.[8] Welche Normen oder Regeln dieser enthalten könnte, bleibt allerdings unklar.[9] Ebenso unklar bleibt, welche Anthropotechniken Sloterdijk hier konkret im Blick hat: ob Gentechnik in Form eines gezielten Eingriffs in die menschliche Keimbahn, um eine Erbkrankheit kausal zu therapieren oder ob Enhancement als Versuch einer technischen Verbesserung des gesunden Körpers, um den Menschen genetisch zu verbessern? Oder meint er gar eine Verbesserung durch Operationen und Implantate, so dass wir uns an Wesen gewöhnen müssen, die halb Mensch und halb Maschine sind?[10] Beschränken sich Sloterdijks Vorstellungen von Menschenzüchtung auf Optimierung im engeren Sinn? Oder umfassen sie auch das reproduktive Klonen eines Menschen nach dem Prinzip der umgangssprachlich so genannten „Dolly-Technik“[11], ebenso das so genannte „therapeutische Klonen“ zur Forschung *mit* embryonalen Stammzellen[12], von denen man sich beispielsweise für das Tissue Engineering[13] wahre Wunderdinge erhofft? Diese Fragen finden ebenso wenig eine Antwort wie die weitere, ob mit der provokanten Forderung, Selektionsmacht auszuüben, zwar nicht eine Renaissance des berüchtigten Lebensborns der Nazis angedacht sei, um die Zucht einer angeblich höherwertigen Rasse systematisch zu betreiben, sehr wohl aber eine gezielte Auslese von Kindern mit angeborenen Erbkrankheiten und Behinderungen durch flächendeckend und als allgemein verpflichtend eingeführte Maßnahmen der pränatalen Diagnostik (PND) beziehungsweise Präimplantationsdiagnostik (PID).

Da Sloterdijk selbst darauf verzichtet, eine der vorgestellten Möglichkeiten konkret anzusprechen, entsteht der Eindruck, dass er sie pauschal unter den Sammelbegriff „Anthropotechniken“ subsumiert und alle über einen Leisten schlägt. Ob er tatsächlich der Überzeugung ist, sie alle lägen auf derselben Ebene ethischer Beurteilung, oder ob er schlichtweg eine zu geringe Faktenkenntnis besitzt, um differenzieren zu können – wir wissen es nicht. Welche Position er selbst eigentlich vertritt – vorausgesetzt, er will überhaupt Position beziehen –, erfahren wir von ihm selbst ebenso wenig. So bleibt am Ende eher eine große Ratlosigkeit, wie sie beispielsweise Ernst Tugendhat in seiner spontanen Replik bekundete.[14]

Doch seine Kritik fiel vergleichsweise moderat aus. Weitaus heftiger attackierte einige Zeit später Jürgen Habermas die provokanten

[5] M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, Stuttgart 1962.

[6] Ebd, 6.

[7] Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a. M. (1966) ^{3}1982, 314: „Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch. Nicht aber ist darum die Einsicht zu verleugnen, welche die diskontinuierlichen, chaotisch zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte zusammenschweißt, die von Naturbeherrschung, fortschreitend in Herrschaft über Menschen und schließlich über die inwendige Natur. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe. Sie endet in der totalen Drohung der organisierten Menschheit gegen die organisierten Menschen. […] Hegel wird dadurch zum Entsetzen verifiziert und auf den Kopf gestellt.“ Damit hat Adorno dem Versuch Hegels, eine spekulative Weltgeschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit zu schreiben, endgültig und in aller Deutlichkeit den Abschiedsbrief ausgestellt.

[8] Vgl. P. Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus, in: Die Zeit 38/1999.

[9] Vgl. ebd. Sloterdijk liefert lediglich den vagen Hinweis, dass im posthumanistischen Zeitalter, nachdem die Götter verabschiedet wurden und auch deren Nachfolger, die Weisen, sich von der Bühne der Weltgeschichte zurückgezogen haben, allein der Mensch selbst für den Menschen die höhere Gewalt bleibt. Diese Prognose ist eher düster und kaum ermutigend.

[10] Vgl. B. Gesang, Perfektionierung des Menschen, Berlin 2007, 8: „Immerhin, schon heute gibt es Chips im Gehirn, wenn auch nur als ‚Hirnschrittmacher‘ für Parkinsonpatienten. Gedächtnischips werden in den nächsten zwanzig Jahren als machbar prognostiziert. Forscher arbeiten an Interfaces von Mensch und Computer, die direkten Zugriff vom Kopf zur Festplatte verschaffen sollen.“

[11] Der Name geht zurück auf das erste Klonschaf Dolly, das 1997 von Jan Wismut in Aberdeen hergestellt wurde.

[12] Vgl. E. Schockenhoff, Die Ethik des Heilens und die Menschenwürde. Moralische Argumente für und wider die Stammzellforschung, in: ZME 47 (2001) 235–257. Zu Recht weist Schockenhoff darauf hin, dass die weit verbreitete Rede von der Forschung *an* embryonalen Stammzellen eine nicht unerhebliche semantische Begriffsverschiebung darstellt und den Blick für das eigentliche moralische Problem verschleiern hilft. Die Präposition *an* suggeriert, dass gezielte Untersuchungen sich wohl auf embryonales Zellmaterial richten, die weitere Entwicklung des Embryos als Ganzer davon aber nicht betroffen werde, sondern ungehindert weitergehe. Tatsächlich aber setzen diese Verfahren die Zerstörung des Embryos voraus, so dass in Wahrheit *mit* embryonalen Stammzellen geforscht wird, anders gesagt: eine Form der verbrauchenden Embryonenforschung vorliegt.

[13] B. Irrgang, Einführung in die Bioethik, München 2005, 162 schreibt dazu: „Früher wurden als Ersatzorgane im wesentlichen nichtbiologische Substitute für Teile des menschlichen Körpers benutzt. Das Tissue Engineering möchte biologischen Organersatz erzeugen. Tissue Engineering kann definiert werden als ein interdisziplinäres Feld, in dem die Prinzipien der Ingenieurskunst und der Life-Sciences angewendet werden im Hinblick auf die Erzeugung biologischer Ersatzorgane bzw. eines biologischen Ersatzes und die darauf abzielt, vorbeugend Ersatz zu schaffen oder verlorene Organfunktionen zu restaurieren […] Forschungsfelder sind dabei das Herz, die Leber, Haut, Knochen und Gewebe, Nervenzellen, um etwa Alzheimer behandeln zu können, sowie die Krebsforschung.“

[14] E. Tugendhat („Es gibt keine Gene für Moral,“ in: Die Zeit 39/1999) zog nach der Lektüre von Sloterdijks Artikel die folgende Bilanz: „Und das Explizite? Ich muss gestehen, dass ich nicht verstanden habe, worum es dem Autor überhaupt geht. Was will er eigentlich? Und gibt es irgendetwas in diesem Aufsatz, das wir jetzt besser verstehen würden? Irgendetwas, das er erklärt hätte? Ich habe nichts gefunden.“

Thesen Sloterdijks.[15] Mit beißendem Spott übergießt er die „wildgewordenen Spekulationen" mit denen eine „Handvoll ausgeflippter Intellektueller" versuche, „aus dem Kaffeesatz eines naturalistisch gewendeten Posthumanismus die Zukunft zu lesen, um ... die sattsam bekannten Motive einer sehr deutschen Ideologie weiterzuspinnen".[16] Zweifellos trägt Sloterdijk zu einem nicht geringen Teil selbst die Schuld, wenn Habermas ihm faschistoide Tendenzen meint nachweisen zu können. Sein scheinbar müheloses Jonglieren mit Versatzstücken aus der abendländisch-europäischen Geistesgeschichte, innerhalb derer schließlich Nietzsche, dessen Visionen nun endlich in die Tat umgesetzt werden sollten, zum Pionier eines groß angelegten Menschenzüchtungsprogramms mit ausgesprochen antiplatonischer, vor allem aber antichristlicher Stoßrichtung avanciert, ist ohne Zweifel bestens geeignet, sein Profil als enfant terrible in der deutschen Geisteslandschaft zu schärfen und seinen medienwirksam vorgetragenen Thesen allgemeine Aufmerksamkeit zu sichern.

Trotzdem geht es nicht um bloße Effekthascherei. Allerdings läuft Sloterdijks Hang zur Selbstdarstellung leicht Gefahr, von den eigentlichen Sachproblemen abzulenken, die im Hintergrund seiner Überlegungen stehen. Im engeren Sinne sind es zwei.

Das erste lässt sich in die folgende Frage fassen: Gibt es einen geraden Weg, der von den Überlegungen zur Zuchtwahl, wie sie Platon in seiner Fiktion des idealen Gemeinwesens, in der Politeia, entwickelt, über Nietzsche zu den Programmen selektiver Eugenik in totalitären Staaten führt[17] und von dort weiter in die Forschungsstätten der Gentechniker und Konstrukteure menschlicher Klone? Ist Athen geographischer Ursprungsort menschlicher Zuchtprogramme und Seoul[18] deren vorläufiger Endpunkt?

Das zweite steht im Zentrum ethischer Verantwortung in den Biowissenschaften: Dürfen wir über vorgeburtliches Leben verfügen? Gibt es Grenzen, vor denen eine selbst auferlegte Beschränkung Halt zu machen verlangt? Wenn man die Zeitachse genügend weit in die Zukunft verlängert und nicht nur die zeitnahen Folgen, sondern auch die zeitverzögerten Folgefolgen[19] in den Blick nimmt, müsste man mit Dietmar Mieth die Frage sogar zuspitzen: „Was wollen wir können?"[20]

Diese beiden Fragen stellen die Leitgedanken für die Auseinandersetzung mit den im Folgenden angesprochenen Sachproblemen bereit.

2. Die Vorgeschichte der modernen Biowissenschaften

Sloterdijk nahm für sich in Anspruch, mit seinen provokanten Thesen nichts eigentlich Neues gesagt zu haben, sondern im Grunde nur die längst fällige Konsequenz aus einer Denk- und Forschungsgeschichte gezogen zu haben, die mit Platon begonnen hatte. Die Behauptung, eine universale Erklärungsformel gefunden zu haben, die sich um die Humanismuskritik zentriert und sowohl die Herausforderungen der modernen Biomedizin als vermutlich auch der noch jungen, so genannten Life-Sciences im theoretischen Vorgriff erfasst, greift indes zu kurz. Richtig ist wohl, dass die Fragen, mit denen wir uns heute konfrontiert sehen, auf eine lange Vorgeschichte zurückblicken können.[21] Diese Entwicklung ist aber nicht bruchlos und mit innerer Kontinuität verlaufen, sondern nur unter Berücksichtigung eines radikalen Wechsels im biopolitischen Paradigma zu verstehen. Das zu übersehen hieße, entscheidende Zäsuren einzuebnen und den Transformationsprozess zu ignorieren, der die modernen Wissenschaften vom Leben erst möglich gemacht hat.

a) Züchtung, Bildung und Erziehung

Die zeitlich früheste Inspiration zu einem Diskurs über Zuchtwahl unter den Menschen[22] datiert Sloterdijk nicht zu Unrecht in Platons Überlegungen zu einem idealen Gemeinwesen, das auf den Grundlagen vernunftgeleiteter Politik und philosophischer Erziehung ruht.[23] Der Gesetzgeber soll die besten Männer und Frauen zu einer Gemeinschaft zusammenführen, in der es dann keinen Privatbesitz mehr gibt. Platon ist offenbar der Überzeugung, dass in dieser, von Besitzlosigkeit geprägten Gesellschaftsform der Weg von der Lebensgemeinschaft notwendig zur Geschlechtsgemeinschaft führt.[24] Elternschaftliche Zuordnung wird durch gesonderte Aufzucht der Kinder in einem Kollektiv vermieden.[25] Allerdings bleibt die Partnerwahl weder dem Zufall noch der persönlichen Neigung überlassen, sondern soll, wie bei edlen Tieren, durch eine planmäßige Zuchtauswahl geschehen. Deshalb „sollte jeder Trefflichste der Trefflichsten am meisten beiwohnen."[26] Den Schlechtesten hingegen soll nur mit den Schlechtesten sexueller Verkehr erlaubt sein. Damit sind die Angehörigen der zuletzt genannten Gruppe dem ersten Anschein nach zumindest nicht grundsätzlich benachteiligt, da keiner der Gruppen das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung im Sinne freier Partnerwahl eingeräumt wird; sogar die Häufigkeit des Verkehrs wird durch die Oberen, zugunsten einer gleich bleibenden Größe der Polis, diskret geregelt. Im Blick auf die Erzeugung von Nachkommenschaft und deren Aufzucht gibt es hingegen, wenn man Platons Vorstellungen folgt, sehr wohl einen entscheidenden Unterschied. Während die Kinder der Trefflichsten von der Gemeinschaft großgezogen werden, bleiben die Kinder der übrigen von diesem Privileg ausgeschlossen.[27] Sie teilen ihr Schicksal mit jenen Kindern, die aus illegitimen Verbindungen hervorgegangen sind, das heißt deren Eltern nicht von den Oberen füreinander bestimmt wurden oder aber erst im fortgeschrittenen Lebensalter ihrer Eltern gezeugt wurden, wo die freie Partnerwahl von den Oberen deshalb gestattet ist, weil nach menschlichem Ermessen entweder Gebärfähigkeit oder Zeugungsfähigkeit erloschen sind. Das Schicksal aller Kinder, die unerwünscht, weil nicht aus staatlich arrangierten Verbindungen hervorgegangen sind, ist in allen Fällen das Gleiche: es heißt Kindesaussetzung oder, wenn die Schwangerschaft frühzeitig bemerkt wird, selektiver Abort.[28]

An dieser Stelle spricht Platon das aus, was in der gesamten vor- und außerchristlichen Antike allgemein Usus war: Aussetzung oder Tötung unerwünschter, schwacher oder missgebildeter Kinder. Nicht zuletzt dadurch unterschieden sich die Christen in den ersten Jahrhunderten von ihrem gesellschaftlichen Umfeld, weil sie zum Erstaunen ihrer heidnischen Zeitgenossen von Beginn an mit äußerster Konsequenz diese weit verbreitete Praxis ablehnten.[29] Zweifellos

[15] J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M. 2001.

[16] Ebd. 43.

[17] K. R. Popper hat sich in seinem Werk „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde" (1945) nicht nur kritisch mit Marx, sondern auch mit Platons Herrschaftsgedanken in der Politeia auseinandergesetzt und betrachtet dabei dessen Wirkungsgeschichte.

[18] Hwang Woo Suk, Professor an der Nationaluniversität in Seoul, hatte im Jahr 2004 zunächst weltweite Aufmerksamkeit erregt, als er bekannt gab, es sei ihm gelungen, erstmals mit Hilfe eines Zellkerntransfers einen geklonten menschlichen Embryo zu konstruieren und aus ihm Stammzellen abzuleiten. Es folgten weitere Publikationen über elf angeblich maßgeschneiderte Stammzell-Linien aus dem Erbgut kranker Menschen. Noch im Jahr 2005 wurden sämtliche „Erfolgsmeldungen" als Totalfälschungen entlarvt.

[19] Vgl. J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik, Kevelaer 1989, 18–26. Obwohl bereits vor fast zwei Jahrzehnten erstmals veröffentlicht, bietet das Buch eine nach wie vor instruktive Grundorientierung zu vielen wichtigen Fragen der Schöpfungsethik.

[20] D. Mieth, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg i. Br. 2002.

[21] Vgl. A. Gerber-Kreuzer, Biotech-Biochip-Biogas. Faszinierende Berufswelt Life-Sciences, Nürnberg 2007; B. Irrgang, Einführung in die Bioethik, München 2005: Mit den ethischen Herausforderungen der Biowissenschaften befasst sich traditionell die mit ihnen korrespondierende Bioethik in Form von Medizin-, Tier- und Umweltethik. Primär versteht sich diese als Ethik des Lebendigen. Dieser Begriff könnte sich aber möglicherweise als zu eng erweisen. Denn die Karriere der Biotechnologie hat zur Entwicklung neuer Handlungsfelder im Schnittpunkt der mehr theoretischen, der Grundlagenforschung verhafteten Lebenswissenschaften und vorwiegend anwendungsorientierter Ingenieurswissenschaften geführt, so dass in der noch jungen Bioingenieurskunst die Grenze zwischen natürlichen und künstlichen Lebensformen fließend geworden zu sein scheint. Zudem arbeiten modernen Life-Sciences auch sehr gezielt marktwirtschaftlich orientiert.

[22] Genau genommen beschränken sich die Überlegungen auf die Angehörigen der Wächter- oder Kriegerkaste.

[23] Die einschlägigen Vorstellungen finden sich im V. Buch der Politeia.

[24] Politeia 458 d

[25] B. Zehnpfennig, Platon zur Einführung, Hamburg ^{3}2005, 109 nennt dafür folgenden Grund: „Wächter und Wächterinnen sollen deshalb in einer Gemeinschaft zusammenleben, bei der die eigenen Kinder in den Kindern aller aufgehen, damit alle Kinder wie die eigenen behandelt werden [...] Wo alles gemeinsam ist, ist auch alles Gegenstand gemeinsamer Sorge."

[26] Politeia 459 d

[27] Ebd.

[28] Ebd., 461 c

[29] Vgl. K. Lehmann, Das Eintreten für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als humaner Auftrag, in: J. Reiter / R. Keller (Hrsg.), Herausforderung Schwangerschaftsabbruch. Fakten, Argumente, Orientierungen, Freiburg 1992, 34–60, hier: 38–42 führt in einem repräsentativen Überblick zahlreiche Quellen an. Dazu gehören insbesondere die Didache, der Barnabasbrief, die Apostolische Kirchenordnung, die apostolischen Konstitutionen, die einschlägigen Äußerungen des Apologeten Athenagoras, der Brief an Diognet und aus der apokryphen Literatur die Petrusapokalypse.

liegt hier ein wunder Punkt in Platons Entwurf des fiktiven Idealstaates. Was er an konkreten Maßnahmen vorschlägt, entspricht in einer Hinsicht zumindest einer Vorform *positiver Eugenik*, das heißt der Merkmalserhaltung oder gar -verbesserung durch gezielte Partnerauswahl von dritter Seite. In anderer Hinsicht tendiert sein Konzept aber auch in Richtung einer so genannten *negativen Eugenik*, weil er gezielte Selektionsmaßnahmen im Blick auf den Umgang mit unerwünschten, entweder illegitim gezeugten oder mit Behinderungen oder auch nur mit bestimmten Defekten behafteten, Kindern vorschlägt. Allerdings unterscheidet er sich doch in einem wesentlichen Merkmal von jener Form der Eugenik, wie sie später in der nationalsozialistischen Ideologie propagiert wurde. Denn Platon bettet seinen Maßnahmenkatalog gewiss nicht in eine militante Rassenlehre ein, sondern in das Modell einer Politik, deren Aufgabe mit dem Hüten einer Herde vergleichbar ist. Die Zuchtauswahl in der Fortpflanzung bildet hiervon einen Teilaspekt, in dem diejenigen, die das Gemeinwesen lenken, ihre politische Verantwortung wahrnehmen. Nicht das Bild des totalitären Herrschers liefert die Maßstäbe für die Ausübung der Aufsichtspflicht, sondern das des Hüters oder Hirten, der sich um die ihm anvertraute Herde, sprich: die Sicherung des Gemeinwohls sorgt. Eine solche Politik ist für Platon, der damit als Repräsentant für die gesamte griechische Antike steht, „Zucht", d. h. Formung der Persönlichkeit und Bildung in einem umfassenden Sinne, die sowohl die körperlich ertüchtigende Erziehung als auch die Seelenlenkung mit einschließt. Nur vor diesem Hintergrund wird auch seine Forderung nach Abschaffung des Privatbesitzes verständlich. Es geht ihm nicht darum, einen „Urkommunismus" zu kreieren, sondern die Grundlagen für eine ideale Gemeinschaft zu legen, deren geistige, auf Transzendenz hin offene Ausrichtung, ähnlich wie bei einem Mönchsorden, Eigentum bedeutungslos macht.[30]

Die utopische Literatur der Neuzeit entwickelt erneut Zuchtprogramme. Im Anschluss an Platon beschreibt Tomaso Campanella in seinem 1623 verfassten „Sonnenstaat"[31] eine Stadt, die ähnlich wie Platons Ideal- und Philosophenstaat die Praxis regulierter Fortpflanzung sowie den Gemeinbesitz verpflichtend macht.[32] Der Beischlaf erfolgt nach vorangegangener Enthaltsamkeit und wird vom Astrologen und Mediziner bestimmt. Die Kindererziehung ist gemeinsame Aufgabe aller und wird zum Wohl des Staates geregelt. Auch wenn in Campanellas utopischem Entwurf gewisse selektive Tendenzen unübersehbar sind, steht im Zentrum seiner Überlegungen nicht ein gelenktes Züchtungsprogramm, sondern die Entwicklung der konstitutiven Bedingungen für eine Gesellschaftsform, die den Einzelnen nicht dazu zwingt, um des Überlebens willen nur eigene, egoistische Interessen zu verfolgen, sondern ihm durch die Befreiung von den Zwängen primärer Bedürfnisbefriedigung den Dienst an der Gemeinschaft ermöglicht.

b) Merkmalssteigerung, Merkmalsauslese und die Entstehung der Eugenik

Bedingt durch neue Erkenntnisse der Demographie und neu gewonnene Instrumente der Sozialstatistik entsteht an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert erstmals die Möglichkeit, die Gesetzmäßigkeiten für quantitatives und qualitatives Populationswachstum zu erforschen und daraus mathematisch darstellbare Zukunftsprognosen zu entwickeln. Überlegungen zu züchterischen Auswahlentscheidungen werden aus diesem neuen Wissen jedoch zunächst noch nicht abgeleitetet oder verworfen. Dafür spielen nicht zuletzt auch prinzipielle Überlegungen eine gewichtige Rolle. Sie werden wesentlich durch den Geist der deutschen Spätaufklärung und die Autorität Kants gestärkt, dem zufolge das Instrumentalisierungsverbot in Bezug auf den Menschen kategorisch zu gelten hat.[33]

Einen Bruch mit der am Selbstbestimmungsrecht des Menschen orientierten Ethik der Spätaufklärung und dem humanistischen Fortschrittsdenken idealistischer Gesellschaftstheorien markiert die Bevölkerungslehre des Thomas Robert Malthus, die sich als höchst folgenreich für die Weiterentwicklung des traditionellen Züchtungsgedankens erweisen sollte. Der englische Nationalökonom und Geistliche suchte nach den Ursachen für die soziale Not seiner Zeit und kam zu dem Ergebnis, dass die Bevölkerung sich rascher vermehrt, als sie die zu ihrer Versorgung notwendigen Nahrungsmittel produzieren kann.[34] Bei Malthus finden sich erste Spuren eines evolutionären Denkens und Sozialdarwinismus, der allerdings erst später voll zum Durchbruch kam. Er meint im Konkurrenzkampf das alles beherrschende Prinzip der Evolution entdeckt zu haben. Allerdings hat er nicht die Züchtung eines höheren Menschentyps im Blick, sondern fordert die direkte Anwendung des Evolutionsgesetzes auf die Gesellschaft. Dann erscheint eine drastische und selektive Begrenzung der Fortpflanzung und des Überlebens von Nachwuchs als Ausgangspunkt eines jeden Bemühens um eine bessere Zukunft der Gesellschaft als notwendig.

Unter direktem Bezug auf Malthus formuliert Charles Darwin seine Konzeption des Kampfes um das Dasein und stellt schon im Titel seines Hauptwerkes „Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl"[35] eine Parallele zwischen natürlicher Selektion und aktiver züchterischer Tätigkeit des Menschen durch Merkmalsauswahl und Merkmalssteigerung. Allerdings besteht zwischen menschlicher und natürlicher Züchtung ein prinzipieller Unterschied. Während sich die Zwecke natürlicher Selektion auf die jeweils aktuellen Umstände beziehen – so dass der optimale Selbstzweck in der bestmöglichen Anpassung und nicht zwingend, wie später oft fälschlich unterstellt, in der Höherentwicklung einer Art besteht – und in diesem Sinne lediglich reaktiv zum Zuge kommen, erfolgt menschliche Züchtung als technische Handlung und ist zumindest implizit ziel- und zweckorientiert. Zwar scheint Darwin die Tendenz zu einer Höherentwicklung in der Natur nicht völlig abgelehnt zu haben, doch blieb er skeptisch gegenüber der These einer unmittelbaren Zielhaftigkeit der spontan auftretenden Variationen. Die Zurückhaltung, die Darwin selbst übte, indem er offen ließ, ob „the fittest"[36] in der Evolution tatsächlich die Stärksten, Gesündesten und Klügsten oder zunächst nur die am besten Angepassten seien, wurde vom bevölkerungs- und kulturtheoretisch orientierten Evolutionismus nicht geübt und vom Sozialdarwinismus bald aufgegeben.

Wie Darwin greift auch Herbert Spencer auf die Bevölkerungslehre des Thomas Robert Malthus zurück. Als erster wendet er die Evolutionstheorie auf die gesellschaftliche Entwicklung an und formuliert das Konzept des „survival of the fittest", das ihm zur Begründung des evolutionistischen Paradigmas dient.[37] Aus seiner Sicht widerspricht die Moral des modernen Sozialstaates den Erkenntnissen einer evolutionären Ethik. Diese basiert bei Spencer auf dem Selektionsprinzip, das er, wie die Idee der Züchtung, von Darwin übernommen hat. Doch während dieser die Züchtungsidee als heuristisches Modell verwendet hatte, leitet Spencer aus ihr eine normative Instanz ab, die freilich der Moral des modernen Sozialstaates von Grund auf widerspricht. Sein selektionstheoretischer Ansatz geht vielmehr davon aus, dass die Knappheit der Ressourcen den Motor für die Höherentwicklung der Menschheit darstellt, da der Daseinskampf um die Existenzmittel besondere kulturelle Anstrengungen erfordert und jeweils nur die besten Individuen hinsichtlich solcher Eigenschaften wie Intelligenz, Selbstkontrolle und Anpassungsfähigkeit zur Fortpflanzung kommen. Da die Evolution zur Eliminierung der Schwachen führt, wird Selektion zum positiven Kulturfaktor für den Menschen. Nur die Tüchtigsten überleben im Kampf um das Dasein.

Es war Francis Galton, ein Vetter Darwins, der den Begriff „Eugenik" prägte.[38] Er führt den Begriff auf das Griechische zurück, wo er ursprünglich die Bedeutung „edel geboren" oder „von guter Art" hat. In Galtons Sprachgebrauch aber ist er eindeutig auf eine gute Abstammung bezogen, so dass Eugenik im engeren Sinne bei ihm die Wissen-

[30] Vgl. B. Zehnpfennig, Platon zur Einführung, Hamburg ^{3}2005, 109.

[31] T. Campanella, Der Sonnenstaat, in: K. J. Heinisch (Hrsg.), Der utopische Staat, Hamburg 1960, 111–169.

[32] Vgl. B. Irrgang, Humangenetik auf dem Weg in eine neue Eugenik von unten?, in „Graue Reihe" der Europäischen Akademie, Stuttgart 2002, 19 f.

[33] I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA, Bd IV, 429. Die *zweite Unterformel* des kategorischen Imperativs bringt diese Forderung auf den Punkt: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."

[34] Th. R. Malthus, Versuch über das Bevölkerungsgesetz, Berlin ^{2}1900.

[35] Ch. Darwin, Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, Stuttgart 1963.

[36] Darwins selbst griff erst in der fünften Auflage seines Hauptwerkes „The Origin of Species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life" im Jahr 1869 (1. Auflage 1859) den Begriff auf, der ursprünglich auf Spencer zurückgeht.

[37] Spencer verwendete den Terminus in dieser expliziten Formulierung erstmals in seinem erstmals 1864 erschienen Werk „Principles of Biology" und meinte, Darwins These von der natürlichen Zuchtwahl angemessen interpretiert zu haben.

[38] Vgl. F. Galton, Genie und Vererbung, Leipzig 1910.

schaft von der Verbesserung des menschlichen Erbgutes meint, die den geeigneten Rassen und Blutlinien eine bessere Chance geben soll, sich gegenüber den weniger geeigneten durchzusetzen. In Analogie zur Zucht edler Hunde- oder Pferderassen, die dabei gut als Vorbild dienen kann, müsste es ebenso möglich sein, durch sorgfältig zusammengestellte Ehepaare nach etlichen Generationen eine neue, verbesserte Menschenrasse hervorzubringen. Die Moral aber darf in den Fragen der angewandten Eugenik keine große Rolle spielen, weil die moderne Zivilisation, die das Überleben und Sich-Durchsetzen der Starken, Schönen und Wohlgestalteten ins Gegenteil verkehrt und einen qualitativen Verfall bewirkt hat, dringend eugenischer Maßnahmen der Gegensteuerung bedarf. Im Anschluss an Galton bildete sich die Unterscheidung zwischen *positiver* und *negativer Eugenik* heraus. Unter den Begriff der positiven Eugenik fallen jene Maßnahmen, die dazu dienen, erwünschte genetische Veranlagungen beziehungsweise deren Träger zu erhalten und zu vermehren. Negative Eugenik bezeichnet alle Maßnahmen der Prävention, die darauf angelegt sind, unerwünschte genetische Ausstattung in menschlichen Populationen durch gezielte Selektion einzuschränken, im äußersten Fall sogar zu eliminieren. Auch Galton ist, gleich Spencer, ein Vertreter der Degenerationsthese, die im nachfolgenden Sozialdarwinismus[39] radikalisiert wurde und in der „Bevölkerungs-" beziehungsweise „Rassenhygiene" des Nationalsozialismus zu staatlich organisierten Massenmorden in einem bis dahin nicht vorstellbaren Ausmaß führte.

Unter dem Eindruck von Malthusianismus, Darwinismus und Eugenik trennen sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts die beiden traditionell miteinander verflochtenen Bedeutungsfelder des Züchtungsgedankens. Er wird seither entweder als erzieherische Intervention oder als Maßnahme biologischer Zuchtwahl im Sinne angewandter Vererbungslehre verstanden. Bis dahin ist der Sprachgebrauch noch mehrdeutig. Das kann für die spätere Interpretation zu beträchtlichen Schwierigkeiten und folgenreichen Missverständnissen führen.

Diese Feststellung lässt sich am Beispiel Friedrich Nietzsches gut belegen. Er gehört zu den ersten Philosophen, die Darwins Evolutionstheorie rezipiert und weiterentwickelt haben. Es gibt Interpretationen, die Nietzsche als Vordenker des Nationalsozialismus und seine Philosophie als Ideologie der germanischen Rasse und des Führertums entlarven wollen.[40] Es lässt sich nicht leugnen, dass es bei Nietzsche vereinzelt Aussagen gibt, in denen er das Ideal des Ariers und der „blonden Bestie" beschwört.[41] Ebenso trifft es zu, dass er in „Jenseits von Gut und Böse" eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern herbeisehnt, im Vergleich zu denen alle bisher großen Persönlichkeiten der Geschichte unbedeutend und blass erscheinen.[42] Doch es ist offenkundig, dass er mit den neuen Machthabern keineswegs die Exponenten einer germanischen Rasse meint, wie sie später in der nationalsozialistischen Doktrin vorgestellt wird. Im Gegenteil. Nietzsche erweist sich bei genauerer Betrachtung sogar als Gegner kruder Deutschtümelei und jedweden Rassenwahns. Der Übermensch, der den gegenwärtigen Menschen ablösen soll, kann nur als Angehöriger einer zahlenmäßig begrenzten, geistigen Elite mit abendländisch-europäischer Identität gedacht werden. Nietzsches Auskunft, die er in der „Fröhlichen Wissenschaft" gibt, lässt daran keinen Zweifel bestehen: „Wir Heimatlosen, wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt, als ‚moderne Menschen', und folglich wenig versucht, an jener verlogenen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht theilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau trägt und die bei dem Volke des ‚historischen Sinns' zwiefach falsch und unanständig anmuthet. Wir sind, mit Einem Worte – und es soll unser Ehrenwort sein! – *gute Europäer.*"[43]

Der Begriff des Übermenschen, von Nietzsche in „Also sprach Zarathustra" eingeführt, ist eingebettet in ein kulturelles Programm. Es richtet sich aber keineswegs auf die Gesamtbevölkerung, sondern auf Einzelne. So steht der Begriff des Übermenschen *erstens* in der Genietradition des 18. Jahrhunderts. Mit einem Satz gesagt: Züchtung des Übermenschen meint bei Nietzsche in erster Linie Erziehung zur Genialität und Exzentrizität. Nach Nietzsches Ansicht können immer nur einzelne Menschen in einer Bewegung der Selbsttranszendenz über das bisherige Menschentum hinauswachsen. Der Übermensch ist deshalb auch kein Seinszustand, im dem ein dauerhaftes Verharren möglich wäre, sondern beständiger Aufbruch in eine ungewisse Zukunft, er ist eine Hoffnung.[44] Der Begriff des Übermenschen ist aber nicht nur durch seine Herkunft aus der Genietradition definiert, sondern ebenso durch seine Abgrenzung gegen den Darwinismus und seine explizit antichristliche Stoßrichtung. Am darwinistischen Missverständnis des Übermenschen, das er vehement zurückweist[45], ist Nietzsche selbst allerdings nicht ganz unschuldig. Ob gewollt oder ungewollt werden erzieherische Zucht und biologische Züchtung bei ihm nicht selten synonym gebraucht. Die zahlreichen Äußerungen, in denen Nietzsche die Schaffung des Übermenschen fordert, geben oft nicht klar zu erkennen, ob er eine biologische Züchtung oder eine rein erzieherische, geistige Formung des Menschen im Blick hat oder beides zugleich. Das bleibt letztlich in der Schwebe.[46] Entscheidender ist vielmehr die antichristliche Definition des Übermenschen. Entsprechend richtet sich der Züchtungsgedanke in erster Linie gegen die bisherige ‚Zucht', wie sie von der christlichen Moral gefordert war.[47]

Die Schaffung des Übermenschen erfordert eine radikal neue Moral, welche der christlichen Sklavenmoral, die das Mitleid mit den Schwachen lehrt und die Selbstbescheidung der Starken gebietet, ein Ende bereitet. Sie setzt den Tod Gottes voraus.

Die Verknüpfung von Sozialdarwinismus und Rassentheorien beginnt bei Joseph Arthur Gobineau, der in seinem zwischen 1853 bis 1855 veröffentlichten vierbändigen Essay „Über die Ungleichheit der menschlichen Rassen" erstmals eine Rassenlehre zur Begründung der Degenerationsthese entwickelte. Die Ursache für den Verfall einer Gesellschaft liegt demnach in der Blutsvermischung und Rassenmischung höherwertiger mit niedrigwertigeren Rassen. In Gobineaus Hierarchie der Rassen stehen die Germanen ganz obenan und genießen höchste Wertschätzung. Er war es auch, der den Begriff des Ariers aufbrachte und mit seiner Forderung nach einer Reinheit der Rasse die Visionen Hitlers maßgeblich beeinflusste. Gobineaus Überlegungen zur vermeintlichen Höherwertigkeit einer bestimmten Rasse fügten sich gut in den Kolonialismus des 19. Jahrhunderts und fielen besonders in Deutschland auf fruchtbaren Boden, wo er den germanischen Menschentypus noch in seiner reinsten Ausprägung vorhanden wähnte. Sie machten auch großen Eindruck auf Richard und Cosima Wagner, von der letztlich die Anregung zur deutschen Übersetzung des Werkes und damit wohl auch ein nicht unwichtiger Beitrag zu seiner späteren Popularität in Deutschland ausging.

Im deutschsprachigen Raum war es Alfred Ploetz, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts als erster die so genannte eugenische Bewegung populärwissenschaftlich beflügelte.[48] Maßnahmen der Rassenhygiene dienen zum einen dem Ziel, die Anlagenträger er-

[39] Der Name ist eigentlich irreführend, da dieser selektionstheoretische Ansatz sich nur bedingt auf Darwin zurückführen lässt. Die Degenerationsthese des Sozialdarwinismus geht davon aus, dass der moderne Sozialstaat untere Bevölkerungsschichten aufgrund ihrer höheren Reproduktionsrate bevorzuge und damit zur Verbreitung „schlechter" Gene beitrage. Diese Voraussetzung hält keiner Überprüfung stand und ist nur aus einer bestimmten Gesellschaftsideologie zu erklären.

[40] J. Köhler, Wer war Friederich Nietzsche? Kurzer Versuch, eine Jahrhundertfrage zu beantworten, Bonn 2000.

[41] Vgl. F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, erste Abhandlung: „Gut und Böse", „Gut und Schlecht", Aph. 5 u. 11, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn, hrsg. v. G. Colli / M. Montinari, Berlin 1980 (im Folgenden zit. KSA), KSA 5, 264 u. 277.

[42] Vgl. Ders., Jenseits von Gut und Böse, Fünftes Hauptstück: Zur Naturgeschichte der Moral. Aph. 203, in: KSA 5, 126.

[43] Ders., Die fröhliche Wissenschaft, Fünftes Buch, Wir Heimatlosen (Aph. 377), in: KSA 3, 308 f.

[44] Vgl. Ders., Also sprach Zarathustra, Zarathustras Vorrede 4, in: KSA 4, 14 f: Nietzsche führt hier ein Bild ein, um das Menschsein als Übergangsform zu illustrieren. Demzufolge gleicht der Mensch einem Seil, das zwischen Tier und Übermensch über einem Abgrund ausgespannt ist. Im dritten Abschnitt von Zarathustras Vorrede, in der erstmals der Begriff des Übermenschen auftaucht, hat er durch die Ankündigung des Seiltänzers bereits einen Hinweis auf eine allegorische Deutung des sich selbst transzendierenden Menschen gegeben.

[45] Vgl. F. Nietzsche, Ecce Homo. Warum ich so gute Bücher schreibe, Aph. 1, in: KSA 4, 14.

[46] Vgl. T. Bechthold-Hengelhaupt, Ethische Aspekte der Gentechnik. Ein Handbuch für den Ethikunterricht, Göttingen 2007, 70: Der Autor geht der Frage nach, ob Nietzsches Gedanken durch Sloterdijk richtig dargestellt werden. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Nietzsche oftmals auf die selben Fragen unterschiedliche, einander widersprechende Antworten gegeben hat und damit eine konsistente Interpretation beträchtlich erschwert.

[47] Vgl. F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung: „Gut und Böse", „Gut und Schlecht", Aph. 11, in KSA 5, 276 f.

[48] A. Ploetz, Grundlinien einer Rassenhygiene Berlin 1895.

wünschter Merkmale, zu denen beispielsweise blondes Haar und Blauäugigkeit zählen, durch systematische Zeugungen zu fördern; zum anderen machen sie es in den Augen von Ploetz auch erforderlich, gegen Menschen mit unerwünschten genetischen Veranlagungen gezielt vorzugehen. Konkrete Maßnahmen zur Umsetzung seiner Vorstellungen sieht er beispielsweise in der Ausmerzung schwächlicher oder missgebildeter Kinder sowie im Kriegsfall die Verwendung von schlechteren Varianten als Kanonenfutter.[49] Seine Vorschläge nehmen vorweg, was in dem Klassiker für die Euthanasieprogrammatik des Dritten Reiches, in dem 1930 von Karl Binding und Alfred Hoche publizierten Traktat „Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens", bereits im Titel gefordert wird. Die Züchtungsprogramme des Nazi-Regimes wurden, so lässt sich zusammenfassend in der Rückschau feststellen, auf zwei Wegen realisiert: zum einen durch Projekte zur gezielten Fortpflanzung der „nordischen Leitrasse", zum anderen durch Selektion, das heißt durch Sterilisation oder Tötung.

Die klassische Eugenik, so lässt sich abschließend festhalten, ist durch vier Merkmale charakterisiert: Sie ist *erstens* auf den Gen-Pool einer bestimmten Population gerichtet, orientiert sich also am Wohlergehen eines zukünftigen Kollektivs und nicht primär eines Einzelnen; sie hat sich *zweitens* propagandistisch immer mehr mit den Maßnahmen gerechtfertigt, die einem biologischen Utopismus entsprangen; sie hat sich *drittens* zur politischen Durchsetzung ihrer Forderungen volkswirtschaftlicher Kosten-Nutzen-Rechnungen bedient, denen Vorstellungen einer unterschiedlichen ökonomischen Werthaftigkeit der Individuen zugrunde lagen; sie hat sich *viertens* ab dem 19. Jahrhundert auf die „Erkenntnisse" pseudowissenschaftlicher Rassentheorien berufen, deren Umsetzung zum bisher größten Völkermord in Europa führte – dem Holocaust.[50]

In den modernen Biowissenschaften spielen diese Kriterien keine Rolle mehr. Das neue biopolitische Paradigma hat sich endgültig vom klassischen Züchtungsgedanken verabschiedet. Es entsteht eine neue, bisher noch nicht da gewesene Form der Merkmalsauslese bzw. Merkmalserzeugung, für deren Realisierung Wissenschaft, Technik und Wirtschaft faits accomlis schaffen, die normativ kaum mehr einzuholen sind. Die Zielvorstellungen haben sich von Grund auf geändert. Selektionsmaßnahmen werden nunmehr auf der Basis einer individuellen Interessenlage getroffen. Sie sollen dazu dienen, einzelnen Eltern die Geburt eines gesunden Kindes mit Hilfe der Gendiagnostik beim Embryo mit großer Sicherheit vorhersagen zu können. Mehr noch: Eine allmählich immer mehr um sich greifende Vollkaskomentalität im Gesundheitsbereich führt zu der Anspruchshaltung, dass der Gentest im Labor die Geburt eines perfekten Babys garantiert. Erstmals in der Geschichte zeichnet sich aber auch die Möglichkeit ab, die Ergebnisse biomedizinischer Grundlagenforschung für die Erfüllung ökonomischer Gewinninteressen im großen Stil zu nutzen. Die Forschung mit embryonalen Stammzellen verspricht chronisch kranken Menschen, in naher Zukunft ideale Medikamente zur Heilung ihrer Krankheiten entwickelt zu haben; den Anteilseignern der Pharmakonzerne stellt sie satte Renditen in Aussicht.[51] Die Verquickung beider Interessen miteinander hat jedoch ihren Preis. Im Zeichen des global gewordenen Neoliberalismus zieht sie die Lockerung der moralischen Fesseln biotechnischen Fortschritts nach sich. Diese neue Allianz ursprünglich disparater Teilsysteme der Gesellschaft bringt Jürgen Habermas kritisch auf den Begriff einer „liberalen Eugenik".[52] Aber dieser Begriff ist analog zu verstehen. Es gibt keine lineare, mit innerer Notwendigkeit verlaufende Entwicklung vom klassischen Züchtungsgedanken zum biotechnischen Zugriff auf menschliches Lebens, wie Sloterdijk uns glauben machen will. Das neue biopolitische Paradigma steht im Zeichen eines zur allgemeinen Massenanspruchshaltung gewordenen Eudaimonismus, der sich hinter dem Etikett der individuellen Leidvermeidung verbirgt und einer Verschiebung der moralischen Maßstäbe unter dem Diktat des Ökonomismus. Seine Kriterien für die Güterabwägung nach dem reinen Kosten / Nutzen-Kalkül bezieht er aus der ethischen Theorie des Utilitarismus.

[49] Ebd., 145. 147.

[50] Vgl. H.-P. Kröner, Art. Eugenik, 1. Problemstand, in: Lexikon der Bioethik, hrsg. i. A. d. Görres-Gesellschaft, Gütersloh 1998, Bd 1, 694–701, 699.

[51] Vgl. B. Ricou / A. Junod, Pharmazeutische Industrie, klinische Forschung und die Rolle der Ethikkommissionen, in: R. Porz et al. (Hrsg.), Gekauftes Gewissen? Zur Rolle der Bioethik in Institutionen, Paderborn 2007, 221–232, 222. Die Autoren bieten eine anschauliche Darstellung der Verflechtung von Industrie und Wissenschaft und der daraus resultierenden Schwierigkeiten unabhängiger Entscheidungen.

[52] Vgl. J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M. 2001.

3. Die Entstehung des Menschen im Labor. Reproduktionsmedizin und Gentechnik als Einstieg in die Erzeugung neuer Formen des Menschseins

Anders als in Deutschland, wo nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs die Eugenik unter Generalverdacht geraten war und jede biologistische Rede von Züchtung geradezu inkriminiert wurde, stellt sich die Situation in den USA dar. Bereits im Jahr 1962 präsentierten auf dem so genannten „Ciba Symposion" Life Science-Experten ihre heftig umstrittenen Zukunftsentwürfe einer biologistischen Revolution. Der US-amerikanische Genetiker John Haldane dachte laut über die Möglichkeiten einer bewussten Evolutionssteuerung und deren mögliche Ergebnisse nach.[53] So standen ihm beispielsweise die Züchtung eines strahlungsresistenten Menschentyps vor Augen, der sozusagen von Natur aus gegen die Bedrohung eines atomaren Krieges geschützt war, oder eines Mischwesens, einer Chimäre, zwischen Mensch und Affe, das aufgrund eines Greifschwanzes und veränderter Extremitäten einen idealen Astronauten in der Weltraumfahrt abgeben würde. In diesem Zusammenhang wurde erstmals die Möglichkeit einer genetischen Neukonstruktion des Menschen angedacht, die den Menschen als synthetische Gattung entwirft. Damit hat sich eine gegenüber dem klassischen Züchtungsgedanken radikale Transformation vollzogen. Zwar haben auch in den herkömmlichen Züchtungsverfahren Menschen schon immer in die genetischen Eigenschaften von Pflanzen, Tieren und Menschen eingegriffen. Das geschah durch Auswahl einzelner Individuen mit gewünschten Eigenschaften und deren bewusste Kombination bei der sexuellen Vermehrung. Durch konsequente und lang anhaltende Wiederholung dieser Verfahren können Individuen entstehen, die sich deutlich von ihren Vorfahren unterscheiden. Die Mischung des Genpools beider Elternteile unterliegt aber vielen Zufällen. Ob sie erfolgreich sein wird oder zu letztlich unerwünschten Ergebnissen führt, bleibt zu einem nicht unbeträchtlichen Teil dem Zufall überlassen und lässt sich häufig erst nach langen Zeiträumen beurteilen.

Die Gentechnik hingegen beruht auf dem Prinzip, dass ein direkter Zugriff auf das menschliche Genom beziehungsweise die gezielte Veränderung einzelner Eigenschaften, ja sogar die Überwindung von Artgrenzen möglich ist, deren Erfolg sich bereits in der nächsten Generation zeigt. Damit scheint, ohne dass eine nationalsozialistische oder rassistische Ideologie erkennbar dahinter stünde, die Züchtung des Menschen eine in der Gentechnik von Beginn enthaltene Möglichkeit zu sein. Die Zeugung neuen Lebens findet aber nicht mehr *in vivo*, das heißt auf dem Wege natürlicher Reproduktion statt, sondern *in vitro*, das heißt im Labor des Biomediziners.

Neben dem Wechsel des biopolitischen Paradigmas hat sich gegenüber dem klassischen Züchtungsgedanken allerdings noch eine weitere grundlegende Veränderung vollzogen. Dem *klassischen* Züchtungsgedanken lag die selbstverständliche Vorstellung zugrunde, dass die Nachkommenschaft selbst auch wieder das reproduktionsfähige Alter erreicht und nun ihrerseits wieder Nachkommen mit den erwünschten Eigenschaften zeugt. Das ist bei den im Labor erzeugten Embryonen nicht mehr selbstverständlich. Es kann schon bei der assistierten Reproduktion im Labor die Möglichkeit eingeplant sein, dass die Embryonen nach einer Gendiagnostik mit schlechtem Testergebnis verworfen werden. Dieser Fall liegt bei der so genannten Präimplantationsdiagnostik vor. Ebenso kann die Situation eintreten, dass ein Klon, ein „Einelternkind" also, erzeugt wird, den man im günstigsten Fall einer Leihmutter implantiert, so dass es sich in deren Uterus bis zur Geburtsreife entwickelt. Oder man verzichtet darauf, den Embryo zu implantieren, weil man aus seinen Zellen Ersatzgewebe oder gar Ersatzorgane nachzüchten will. Dazu muss allerdings der Embryo zerstört werden. Im ersten Fall spricht man vom „reproduktiven Klonen", im zweiten Fall vom „therapeutischen Klonen".

Damit es zur Entwicklung dieser neuen biotechnischen Verfahren kommen konnte, bedurfte es zweier einschneidender Entdeckungen in der Biomedizin, die auf den ersten Blick nicht unmittelbar zusammenhängen, deren Kombination jedoch die Vorstellung eines Menschen nach Maß zumindest ein Stück weit näher gebracht hat.

[53] Eine gute Zusammenfassung seiner Zukunftsvisionen findet sich in: J.B.S. Haldane, Biologische Möglichkeiten für die menschliche Rasse in den nächsten zehntausend Jahren, in: R. Jungk / H. J. Mundt, Das umstrittene Experiment: Der Mensch. Modell für eine neue Welt, Stuttgart / Hamburg 1966, 367–391.

Die erste entscheidende kulturelle Zäsur war die Entdeckung der Erbsubstanz DNA (Desoxyribonukleinsäure). Im Jahr 1953 fanden die beiden Forscher James Watson und Francis Crick heraus, dass das Erbmaterial bei Menschen, Tieren und Pflanzen gleich ist. Die chemische Substanz, aus der alles Leben aufgebaut ist, haben sie alle (abgesehen von einigen Viren) miteinander gemeinsam. Anhand eines Modells aus Draht und Blech stellten die beiden Forscher anschaulich dar, dass die DNA die Struktur einer in sich verdrillten Leiter bildet – eine Doppelhelix. Die einzelnen Erbfaktoren oder Gene sind Segmente der DNA, Abschnitte weniger langer Kettenmoleküle, von denen jedes eine genau definierte Funktion besitzt. Nach heutigem Wissensstand beträgt die Zahl der Gene etwa 30.000.[54] Die Architektur der DNA war damit zwar bekannt; doch dauerte es noch bis zum Beginn der 60er Jahre, bis man die Anordnung der Gene und die in ihnen enthaltene Information zu analysieren und zu deuten wusste. Nachdem Marshal Nirenberg den entscheidenden Schritt in diese Richtung unternommen hatte, war 1965 schließlich die komplette Gen-Sprache, der sog. genetische Code entschlüsselt.[55] Jedes Codewort steht wiederum für eine bestimmte Aminosäure[56]. Stark vereinfacht gesagt bedeutet das im Prinzip nichts anderes, als dass jeder Organismus, auch der menschlicher Körper, ein hochkomplexes Informationssystem ist – ein biologischer Text, einem Buch vergleichbar. Doch während das Alphabet der lateinischen Schrift immerhin sechsundzwanzig Buchstaben enthält, kommt die DNA, das „Alphabet des Lebens", mit nur vier Buchstaben aus.[57] Das bahnbrechende Forschungsergebnis, das zur Grundlage der heutigen Gentechnik in all ihren Anwendungsformen wurde, bestand nun in der Erkenntnis, dass die genetische Sprache für alle Lebewesen gültig ist. Konkret gesprochen bedeutet das: Das Gen, das die Information für den Aufbau etwa des Blutzucker regulierenden Insulins enthält, lässt den Eiweißstoff nicht nur in der Bauchspeicheldrüse des Menschen entstehen, sondern auch in Pflanzen-, Hefe- oder Bakterienzellen, wenn es in diese künstlich eingebaut (rekombiniert) wird. Mit der Nutzbarmachung dieser Erkenntnis für die Pharmaindustrie begann der Siegeszug der Gentechnik.[58] Sie findet ihre Anwendung in der Medikamentenherstellung, in der Landwirtschaft bei Pflanzen und Tieren, in der Diagnostik, in der so genannten somatischen Gentherapie[59] und schließlich in der Möglichkeit der Keimbahnintervention, bei der zunächst offen ist, ob sie therapeutischen Zwecken dient oder eine Methode der Manipulation des Erbgutes ist.

Die zweite entscheidende Zäsur datiert exakt ein Vierteljahrhundert später in das Jahr 1978. Die Geburt von Louise Brown im Jahre 1978, des ersten in einem Reagenzglas gezeugten Kindes, hat ursprünglich mit Gentechnik gar nichts zu tun, sondern gehört in den Bereich der Reproduktionsmedizin. Ihre wissenschaftlichen „Väter", Patrick Steptoe und Robert Edwards, hatten ein Verfahren entwickelt, ungewollt kinderlosen Ehepaaren zum ersehnten Nachwuchs zu verhelfen. Die Technik der von ihnen erstmals beim Menschen angewandten In-vitro-Fertilisation (IVF) ist inzwischen längst zu einem Standardverfahren und bis hin zur heute immer mehr praktizierten intracytoplasmatischen Spermien-Injektion (ICSI) beträchtlich weiterentwickelt worden.[60] Tatsache ist aber, dass die medizinisch-technische Assistenz den künstlich gezeugten Embryo nicht genetisch verändert. Man mag verschiedener Auffassung sein hinsichtlich der Frage, ob die medizinisch-technische Assistenz lediglich die Überwindung eines Hindernisses beim Transport darstellt, da die eigentliche Gametenverschmelzung genauso erfolgt wie bei der Einbringung von Sperma auf dem Wege geschlechtlicher Vereinigung, oder doch die Einheit der Ehe durch die Beteiligung eines Dritten, des Arztes, faktisch aufgebrochen wird – die IVF gehört unbestreitbar in den Bereich der Reproduktionsmedizin, nicht der Gentechnik.

Allerdings ist aus heutiger Sicht erkennbar, dass eine Allianz zwischen beiden Disziplinen sich schon sehr früh, etliche Jahre vor der Geburt von Louise Brown, abzeichnete, als Robert Edwards auf die Möglichkeit der Geschlechtsbestimmung bei In-vitro gezeugten Embryonen hinwies. Zwar ging es ihm nicht darum, angehenden Eltern neben dem Wunschkind auch noch das gewünschte Geschlecht sicherzustellen. Den Anstoß zu solchen Überlegungen gab ihm vielmehr die Tatsache, dass bei bestimmten X-chromosomal-

[54] Weiterhin fanden die Forscher heraus, dass die Sprossen dieser Leiter aus zwei Basen bestehen, die Holme hingegen aus einer sich ständig wiederholenden Folge von Zucker- und Phosphorsäuremolekülen. Es handelt sich hierbei um die Purinbasen Adenin und Guanin sowie um die Pyrimidinbasen Thymin und Cytosin. Die beiden Basen der Leitersprossen verhalten sich komplementär und fügen sich passgenau ineinander, d. h. Adenin verbindet sich stets mit Thymin, Cytosin hingegen mit Guanin zu einem Basenpaar.

[55] Seitdem weiß man, dass jeweils drei Basen bzw. drei genetische Buchstaben ein Codewort bilden.

[56] Aminosäuren sind die Grundbausteine der Proteine. Es gibt zwanzig verschiedene Aminosäuren und für jede von ihnen in der DNA-Sprache eigene, aus jeweils drei „Buchstaben" bestehende Codeworte. Die DNA-Fäden können allerdings nicht direkt zur Herstellung von Proteinen abgelesen werden. Dazu muss zuerst im Zellkern ein Abguss von DNA-Stücken, einer Blaupause vergleichbar, hergestellt werden. Dieser Abguss entsteht aus der Ribonukleinsäure (RNA) und trägt die Bauanleitung des Zellkerns zur zelleigenen Proteinherstellung in sich. Diese Annahme hat in der Biologie lange gegolten. Inzwischen weiß man aber, dass auch die RNA, die keine Proteine codiert, wichtige genetische und epigenetische Steuerungsfunktionen übernimmt. Der neue Ansatzpunkt der Untersuchung ist deshalb nicht mehr die DNA, sondern die Ebene der Proteine. Anders als das Genom ist das Proteom, welches das Proteinmuster eines Organismus repräsentiert, ein höchst dynamisches System.

[57] Vgl. J. Reiter, Bild und Sprache der Gentechnik. Zur Hermeneutik naturwissenschaftlicher Rede und Argumentation, in: K. Hilpert / D. Mieth, Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg / Basel / Wien 2006, 337–353. Zu Recht weist Reiter darauf hin, dass die Lesbarkeitsmetapher eine Illusion von Einfachheit der Welt vermittelt, die der Realität nicht entspricht. Die vorläufige DNA-Sequenz des Humangenoms im Jahr 2001 hat zwar eine ungeheure Menge sehr roher Informationen beschert, die aber der Interpretation bedürfen. Rein deskriptiv ist die Sequenz aller Gene zwar bekannt, auf ihre Funktion kann jedoch nur sehr eingeschränkt geschlossen werden. Das Humangenomprojekt hat noch nicht vermocht, uns zu sagen, wer wir sind; es hat uns zunächst gelehrt, wie wenig wir bisher wirklich wissen.

[58] Allein in Deutschland sind ca. 5 Mio. Menschen auf synthetisch hergestelltes Humaninsulin angewiesen. Gegenüber der Gewinnung von Insulin aus der Bauchspeicheldrüse von Rindern oder Schweinen, wo es nur in sehr begrenzten und geringen Mengen vorkam und zudem den unübersehbaren Nachteil hatte, dass seine Verträglichkeit bzw. Wirksamkeit für die Anwendung beim Menschen zeitlich begrenzt war, kann man es durch Bakterien mit einer rekombinierten DNA wesentlich rascher und in größeren Mengen von höherem Reinheitsgrad kostengünstiger herstellen. Das Verfahren trägt somit auch zur Kostenersparnis bei. Mit einem Satz gesagt: Der Einsatz von gentechnischen Verfahren zur *Medikamentenherstellung* ist prinzipiell wünschenswert. Etwaige Bedenken oder Einschränkungen, die von Seiten der Ethik geäußert werden könnten, würden sich auf eine sorgfältige Prüfung jedes neuen Medikaments beziehen, von dem, bevor es auf den Markt kommt, sicher erwiesen sein muss, dass es keine schädlichen Wirkungen für den Patienten hat. Diese Einschränkung gilt aber für alle Medikamente und wirft deshalb keine neuen ethischen Fragen auf.

[59] Die *somatische Gentherapie*, d. h. die Gentherapie an menschlichen Körperzellen, wurde erstmals im September 1990 von French Anderson am „National Institute of Health" (NIH) praktiziert. Die Patientin, ein damals vierjähriges Mädchen mit Namen Ashanti DeSilva, litt an einer normalerweise tödlich verlaufenden Schwäche der Immunabwehr, die auf das Fehlen eines einzigen Gens, des lebenswichtigen ADA-Gens zurückzuführen ist. Zunächst entnahm man Ashanti körpereigene weiße Blutzellen, „reparierte" sie, indem man mit Hilfe von Retro-Viren das fehlende ADA-Gen in die Zellen einbaute und führte die nunmehr intakten, ADA produzierenden Abwehrzellen in den Körper zurück. Tatsächlich besserte sich Ashantis Zustand beträchtlich, und nach acht weiteren Reinfusionen gentherapeutisch veränderter Zellen innerhalb der nächsten Monate stieg ihr ADA-Spiegel soweit an, dass sie heute ein normales Leben führen kann.
Aber die anfängliche Euphorie war rasch verflogen. Zwar war allen Wissenschaftlern klar, dass die somatische Gentherapie, die nach dem eben geschilderten Verfahren verläuft, wohl nur bei einer monogenen, d. h. auf dem Ausfall eines einzigen Gens beruhenden Erbkrankheit anwendbar ist. Doch beschränken sich die Erfolge der somatischen Gentherapie bisher tatsächlich im Wesentlichen auf das beschriebene Krankheitsbild des ADA-Gen-Defektes. Bei den weitaus häufigeren monogenen Erbkrankheiten wie Mukoviszidose oder Muskeldystrophie sind die Versuche einer somatischen Gentherapie bislang erfolglos geblieben.

[60] Die von Steptoe und Edwards entwickelte IVF ist als klinische Behandlungsmethode bei eileiterbedingter Sterilität sehr erfolgreich. Nach vorheriger ovarieller Stimulation werden den sprungreifen Follikeln eine oder mehrere Eizellen auf abdominalem oder vaginalem Weg entnommen. Die Zahl der entnommenen Eizellen hängt von der Gesetzeslage des jeweiligen Landes ab und darf nach dem in Deutschland geltenden Embryonenschutzgesetz vom 1.1.1991 nicht mehr als drei betragen. Anschließend bringt man die so gewonnenen Eizellen unter Laborbedingungen in einer Nährlösung mit ca. 100 000 vorbereiteten Samenzellen zusammen. Diese Methode setzt allerdings einen regelrechten Samenbefund voraus und ist deshalb bei andrologisch bedingter Sterilität weniger zufriedenstellend. Deshalb hat sich im Rahmen einer IVF die Technik der ICSI weltweit rasch durchgesetzt, da sich hier eine hohe Befruchtungsrate auch bei schwerwiegender männlicher Infertilität erzielen lässt. Bei dieser Methode der Sterilitätsbehandlung wird mittels einer Hohlnadel, die zehnmal dünner ist als ein Menschenhaar, ein einzelnes Spermatozoon direkt in den Zellleib der Eizelle injiziert.

rezessiven Erbgängen[61] nur die männlichen Nachkommen das Krankheitsbild aufweisen, die weiblichen Nachkommen hingegen zwar möglicherweise Konduktorinnen, selbst aber gesund sind. Die Schwierigkeit der genetischen Beratung bei X-chromosomal-rezessiven Leiden besteht darin, dass die Konduktorinnen nicht schon vor der Mutterschaft sicher festgestellt werden können.

Was lag aus Edwards' Sicht näher, als die extrakorporal gezeugten Embryonen sogleich einem chromosomalen Geschlechtstest zu unterziehen, um die risikobehafteten männlichen Nachkommen auszusondern? Dieses Vorhaben blieb aber zunächst Theorie. Doch die fragwürdigen Leitvorstellungen, welche die wachsenden Möglichkeiten der Embryonenbiopsie später in den Rang einer routinemäßigen Reihenuntersuchung eingesetzt haben, waren damit virulent geworden: die selektive Geschlechtsdiagnostik und die Aussonderung von Kindern mit kongenitalen Erkrankungen. Die Reproduktionsmedizin ist, das lässt sich aus heutiger Sicht zweifelsfrei festhalten, zur Einstiegstechnik für Präimplantationsdiagnostik, Klonierungsverfahren und Stammzellforschung sowie für die Keimbahnintervention[62] geworden. Die zuletzt genannte spielt allerdings derzeit eine untergeordnete Rolle am Rande der Forschung, während erstere im Brennpunkt des öffentlichen Diskurses stehen. Deshalb wird sich die vorliegende Untersuchung auf die beiden aktuell heftig diskutierten Anwendungsfelder beschränken.

a) Präimplantationsdiagnostik. Der Embryo als geprüftes Qualitätsprodukt?

Die Präimplantationsdiagnostik, kurz: PID bzw. PGD (preimplantation genetic diagnosis) ist eine Untersuchungsmethode, die es ermöglicht, Embryonen, die außerhalb des Mutterleibes gezeugt wurden, Zellen zu entnehmen und diese auf bestimmte genetische Belastungen oder Chromosomenstörungen hin zu untersuchen. Genau genommen handelt es sich also um eine Selektion schon vor Beginn der intrauterinen Schwangerschaft. Dieses Verfahren wurde am Hammersmith-Hospital in London entwickelt und gilt dann als medizinisch angezeigt, wenn die Gefahr der Vererbung einer schweren genetisch bedingten Erkrankung gegeben ist. Der Embryo wird nur dann in den Uterus eingepflanzt, wenn bei ihm die Erkrankung ausgeschlossen wird. Es handelt sich also kurz gesagt um den genetischen Test von extrakorporal gezeugten, im Reagenzglas resp. in der Petrischale befruchteten Embryonen. Das Motiv, ein solches Verfahren zu entwickeln, lässt sich an dem folgenden Beispiel[63] gut aufzeigen:

Ein Ehepaar mit einem bereits schulpflichtigen Mukoviszidose-Kind wünscht sich ein weiteres, aber gesundes Kind. Nach der Geburt des ersten Kindes war die Ehefrau bereits zweimal wieder schwanger, aber in beiden Fällen ließ sie nach der Pränataldiagnose abtreiben, da bei beiden Kindern Mukoviszidose diagnostiziert worden war. Zweimal hatte also die Mutter die Belastung einer Schwangerschaft auf Probe auf sich genommen, zweimal hatte der genetische Test des Fötus zu dem von vornherein einkalkulierten Schwangerschaftsabbruch geführt. Die individuelle Konfliktlage der potentiellen Eltern wird noch besser verständlich, wenn man sich die Verlaufsform der befürchteten Krankheit vor Augen führt:

Die Cystische (Zystische) Fibrose oder Mukoviszidose (Zähschleimigkeit) ist derzeit die am weitesten verbreitete genetisch bedingte Erkrankung. Namensgebendes Merkmal sind die ungewöhnlich zähflüssigen Schleim- und Sekretabsonderungen in Lunge und Verdauungsorganen, die von Kindheit an den Gesundheitszustand des erkrankten Menschen in erheblichem Maße beeinträchtigen und zu einer fortschreitenden Schädigung dieser Organe führen. Insbesondere in der Bauchspeicheldrüse bildet sich vermehrt faseriges Bindegewebe mit flüssigkeitsgefüllten Hohlräumen.[64] Weil als Folge die Abflusswege des enzymhaltigen Verdauungssaftes der Bauchspeicheldrüse zunehmend verstopft werden, kann der Organismus die Nahrung im Darm nicht mehr ausreichend aufschließen. Bis vor wenigen Jahren blieben Kinder mit Zystischer Fibrose schmächtig und klein.

Da der zähe, dicke Schleim der Patienten über die Flimmerhärchen der Bronchien nicht abtransportiert wird, führt dies außerdem zu einer Verengung der Luftwege und somit zu einer Behinderung beim Atmen. Infektionen können sich nun leicht entwickeln, da die Bakterien in den Atemwegen verbleiben. Gewöhnlich kehren solche Infektionen immer wieder und schädigen das Lungengewebe; denn zu ihrer Abwehr werden Immunzellen aktiviert, die aggressive chemische Substanzen freisetzen und entzündliche Reaktionen auslösen. Die Zerstörung der Bronchien schreitet unaufhaltsam voran, bis schließlich die Lunge versagt.[65] Die Lebenserwartung von Patienten mit Mukoviszidose, insofern sie nicht bereits im Säuglings- oder Kindesalter verstarben, hat früher im Höchstfall das dreißigste Lebensjahr nicht überschritten.

Kurz: Die PID wurde vor allem entwickelt, um Eltern zu helfen, die aus berechtigten Gründen das Auftreten einer schweren Erbkrankheit wie Mukoviszidose oder Muskeldystrophie[66] bei ihren Kindern befürchten. Denn die bis dahin gängigen Verfahren der Pränataldiagnostik machten erst nach längerer Schwangerschaft eine Untersuchung des Fötus möglich. Die enorme Belastung für die Frau bestand also darin, eine Schwangerschaft zu beginnen, deren von vornherein einkalkulierte Konsequenz bei einem genetisch „schlechten" Testergebnis die Abtreibung des Ungeborenen war. Kurz gesagt: eine Frau, die zur Pränataldiagnostik entschlossen war, musste zugleich bereit sein, eine „Schwangerschaft auf Probe" auf sich zu nehmen.[67] Aus diesem Dilemma sollte die PID einen Ausweg eröffnen.

Technisch betrachtet ist sie ein aufwändiges Verfahren.[68] Ethisch gesehen ist sie noch komplizierter. Die grundsätzliche Problematik

[61] Vgl. P. Fonk, Schwangerschaft auf Probe, in: ETHICA 7 (1999) 29–46, 35: Einige der häufigsten X-chromosomal-rezessiven Erbleiden sind: anhydrotische Ektodermaldysplasie, Hämophilie A, Lesch-Nyhan-Syndrom, Martin-Bell-Syndrom und Muskeldystrophie-Typ Duchenne.

[62] Hier kommt eine ethisch ganz neue Qualität ins Spiel, die sich auf den Begriff „Herrschaft der Toten über die Lebenden" bringen lässt. Gentechnische Eingriffe in die Keimbahn sind nichts anderes als Manipulation; denn sie betreffen – vorausgesetzt, sie wären erfolgreich, was sich bisher nicht erkennen lässt – nicht nur die Individuen, an denen sie vorgenommen werden, sondern alle nachfolgenden Generationen – ob diese die veränderten Eigenschaften nun wollen oder nicht. Eine Kausaltherapie von Erbkrankheiten wäre zwar wünschenswert, ist jedoch bisher nicht erfolgreich. Auch lässt sich nicht ausschließen, dass mögliche Negativfolgen sich erst nach mehreren Generationen zeigen. Damit hat die Keimbahnintervention, die nicht nur therapeutischen Zwecken dienen kann, sondern auch der Veränderung anderer, nicht krankheitsbezogener Eigenschaften, den moralischen Status eines Humanexperiments.

[63] Das Beispiel entstammt einer Resolution des AKL (Arbeitskreis Leben mit Mukoviszidose), AKL-Positionen, Präimplantationsdiagnostik, in: Mukoviszidose aktuell 1/97.

[64] Einen wichtigen Beitrag zur Erforschung von Krankheitsbild und -verlauf leistete bereits 1938 Dorothy H. Andersen von der Columbia – Universität in New York. Bei der Sektion verstorbener Kinder, selbst schon bei Säuglingen, fand sie fast immer die Bauchspeicheldrüse zerstört. Auch die Bronchien waren oftmals infiziert und geschädigt. Auf Dorothy Andersen geht auch der heute im anglo-amerikanischen Sprachgebrauch übliche Name zurück: cystische Fibrose der Bauchspeicheldrüse – nach der im Mikroskop auffälligen Bindegewebsvermehrung (Fibrose) und Zystenbildung.

[65] Vgl. M. J. Welsh / A. E. Smith, Art. Mukoviszidose, in: Spektrum der Wissenschaft (Febr. 1996), 32 – 39, 32.

[66] Unter den verschiedenen Formen nimmt die Muskeldystrophie vom Typ Duchenne den aggressivsten Verlauf. Es handelt sich um eine degenerative, die quergestreifte Muskulatur primär befallende Krankheit, die zum frühzeitigen Tode führt. Betroffene werden im Höchstfall nicht älter als dreißig Jahre. Erste Symptome von Muskelrückbildung treten schon im Vorschulalter auf, die Mobilität nimmt rapide ab, so dass die Patienten nicht selten schon im Grundschulalter auf einen Rollstuhl angewiesen sind. Bei fortschreitendem Krankheitsverlauf können Arme und Beine schließlich gar nicht mehr bewegt werden, der Körper muss im Rollstuhl fixiert und der Kopf mit einer Halterung gestützt werden. Der Tod am Ende eines langen Krankheits- und Leidensweges tritt durch Versagen des Herzens und der Lunge ein. Unter Umständen muss durch ärztliche Intervention (Tracheotomie) der qualvolle Erstickungstod abgewendet werden.

[67] Vgl. P. Fonk, Schwangerschaft auf Probe, in: ETHICA 7 (1999) 29–46; 143–171.

[68] Bevor es soweit ist, wird zunächst die künftige Mutter mit Hormonen behandelt, damit in ihren Ovarien mehrere Eier heranreifen. Je mehr Eizellen ihr entnommen werden können, desto größer ist die Chance, dass erstens die Befruchtung im Reagenzglas gelingt und danach tatsächlich eine Zellteilung erfolgreich beginnt, zweitens unter den künstlich erzeugten Embryonen sich ein genetisch gesundes Kind befindet und drittens nach erfolgter Implantation in die Gebärmutter die Einnistung erfolgt und viertens schließlich zur Geburt eines gesunden Kindes führt. Nachdem der Frau die Eizellen entnommen worden sind, besteht der nächste Schritt darin, in diese Eizellen jeweils ein Spermium zu injizieren. Drei Tage lang lässt man nun die künstlich entstandenen Embryonen in einer Nährlösung bei einer Temperatur von 37 Grad heranwachsen, bis sie das Acht-Zell-Stadium erreicht haben. Das ist einerseits der frühestmögliche Zeitpunkt, um mit einer Embryonenbiopsie das Geschlecht das Kindes zu bestimmen, andererseits markiert dieses Stadium der Zellteilung den Zeitpunkt, bis zu dem jede der Zellen noch totipotent ist, d.h. dass aus jeder einzelnen Zelle wieder ein ganzer Mensch entstehen kann. Unter 400facher mikroskopischer Vergrößerung ritzt nun der Reproduktionsmediziner mittels einer Hohlnadel die Schutzhülle an, die den Embryo zu diesem frühen Zeitpunkt noch umman-

wurde bereits in dem vor mehr als zehn Jahren erschienenen „Gemeinsamen Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland" auf den Punkt gebracht:

„Häufig wird die Präimplantationsdiagnostik als eine vorverlegte Pränataldiagnostik angesehen und ethisch als solche bewertet. Hier ist aber darauf hinzuweisen, dass die Präimplantationsdiagnostik gegenüber der pränatalen Diagnostik eine andere ethische Handlungsqualität aufweist. Pränatale Diagnostik wird nicht ausschließlich mit dem Ziel durchgeführt, Embryonen mit einer genetischen Krankheit abzutreiben, sondern sie hat auch lebenserhaltende Motivationen. Das selektive (auswählende) Vorgehen ist bereits bei Anwendung der pränatalen Diagnostik fragwürdig und ethisch höchst bedenklich. Es verschärft sich noch einmal bei der Anwendung der Präimplantationsdiagnostik, die allein auf die Selektion von menschlichem Leben ausgerichtet ist. Es werden dabei bewusst Embryonen erzeugt, um unter ihnen die geeignetsten auswählen zu können."[69]

Anders gesagt: Wenngleich im öffentlichen Bewusstsein teilweise schon eine Grenzverwischung zwischen den bisher bekannten Methoden der pränatalen Diagnostik und der Präimplantationsdiagnostik stattgefunden hat, dürfen wir uns über den grundlegenden Unterschied nicht hinwegtäuschen. Anders als die „konventionellen" Methoden der vorgeburtlichen Diagnostik beim intrauterinen Leben[70] ist die Präimplantationsdiagnostik darauf ausgerichtet, Embryonen künstlich zu erzeugen und sie bei unerwünschtem Testergebnis zu vernichten. Es handelt sich hierbei also um eine bestimmte Form experimentellen Umgangs mit Embryonen oder sog. verbrauchender Embryonenforschung. Entsprechend ist sie nach dem am 1. Januar 1991 in Kraft getretenen Embryonenschutzgesetz, das in § 2 Abschn. (2) die extrakorporale Zeugung eines Embryos zu einem anderen Zweck als zur Herbeiführung einer Schwangerschaft mit einer Geldstrafe oder einer Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren ahndet (wobei schon der Versuch als strafbar gilt) und des weiteren in § 8 jede einem Embryo entnommene totipotente Zelle vor einem verbrauchenden Umgang schützt, in Deutschland verboten. Allerdings mehren sich die Stimmen, die einen Verzicht oder zumindest eine partielle Absehung von strafrechtlichen Sanktionen in begründeten Ausnahmefällen fordern. Sie berufen sich auf die aus ihrer Sicht komplizierte und verworrene Rechtslage in Deutschland. Diese weist in der Tat Widersprüche auf, weil der Gesetzgeber im Umgang mit ungeborenem Leben nicht nur eine Doppel-, sonder eine Tripelmoral verfolgt: Gemäß dem reformierten § 218 StGB ist die frühere embryopathische Indikation, nach der bis zum 1. Oktober 1995 (alte Bundesländer) beziehungsweise bis zum 1. Januar 1996 (neue Bundesländer) eine Abtreibung bis zur 22. Schwangerschaftswoche bei nachgewiesener Behinderung des Kindes möglich war, ersatzlos gestrichen. Damit hat sich aber der strafrechtliche Schutz von Behinderten keineswegs verbessert, sondern ist im Grunde völlig weggefallen. Als man im Zuge der Strafrechtsreform die embryopathische Indikation gestrichen hatte, erweckte diese Gesetzesreform zunächst den Anschein, als habe sich dadurch der Status der behinderten Menschen verbessert. Genau das Gegenteil ist aber eingetreten, weil die Kriterien, die bis dahin für die embryopathische Indikation galten, stillschweigend unter die medizinische Indikation subsumiert wurden. Diese ist jedoch an keine zeitliche Frist gebunden, so dass nach dem nunmehr geltenden Recht Spätabtreibungen von behinderten Kindern bis kurz vor der Geburt möglich sind, wenn deren Eltern ein schwerkrankes oder behindertes Kind für unzumutbar halten. Aber auch der frühe Embryo im Mutterleib bleibt vor seiner Einnistung in die Gebärmutter völlig ohne Schutz. Sowohl juristisch (§ 219 StGB) als auch gesellschaftlich wird allgemein akzeptiert, dass ihm die Einnistung etwa mittels einer Spirale verweigert wird, er also abgetötet werden darf. Außerhalb des Mutterleibes hingegen, In-vitro, genießen gleich alte Embryonen dank des Embryonenschutzgesetzes die höchste Protektion überhaupt. Das bedeutet in der Konsequenz nichts anderes, als dass in Deutschland nach derzeit mehrheitlicher Auslegung des Embryonenschutzgesetzes ein extrakorporal gezeugter Embryo, bei dem der Test einen genetischen Defekt ergab, zunächst der Mutter implantiert werden muss, um ihn hernach unter Berufung auf die medizinische Indikation, die in Deutschland nicht nur straffrei, sondern auch rechtskonform ist, wieder abtreiben zu können – theoretisch sogar bis zum Zeitpunkt der Geburt.

Solche Logik ist schwer nachvollziehbar; deshalb hat sich in diese bis heute andauernde und inzwischen schärfer geführte Diskussion die Bundesärztekammer mit ihrem am 24. Februar 2000 vorgestellten „Diskussionsentwurf zu einer Richtlinie zur Präimplantationsdiagnostik" eingeschaltet.[71] Inzwischen liegt er in mehreren erweiterten Auflagen vor. Nachgedacht wird über eine Zulassung der PID bei extrem enger Indikationenstellung, die vor allem die berechtigte Befürchtung schwerster Missbildungen eines künftigen Kindes – insbesondere im Falle eines Wiederholungsrisikos – zur Voraussetzung hat und mit dem Wohl der Mutter nicht vereinbar ist. Jedwedes eugenische Interesse wird kategorisch ausgeschlossen. Damit sind im Grunde die Kriterien genannt, die auch bei der medizinischen Indikation Anwendung finden. Allerdings treten innerhalb der Ärzteschaft unterschiedliche Sichtweisen in der Bewertung hervor. Der deutsche Ärztetag lehnte im Jahr 2002 die Einführung der PID aus medizinischen Gründen ab.[72] Entscheidend ist letztlich die Frage, ob eine vorliegende Behinderung des Kindes zumutbar ist oder nicht. Doch wessen Toleranzgrenze wird hier befragt? Die der Eltern lässt sich möglicherweise feststellen, die des Kindes wohl kaum. Natürlich wäre es lieber gesund als behindert. Die Frage ist aber nicht, ob es gesund oder krank sein möchte, sondern ob es sich vorstellen kann, ein Leben auch unter eingeschränkten Bedingungen zu führen. Wie sehr jede stellvertretende Entscheidung im Interesse des mutmaßlichen Kindeswohls auf brüchiges Eis führen kann, lässt sich anhand der am weitesten verbreiteten Erbkrankheit, die auf dem Defekt eines einzigen Gens beruht, gut illustrieren.

Es ist inzwischen möglich geworden, mit Mukoviszidose zu leben und dabei sogar alt zu werden – allerdings nicht dank spektakulärer neuer Behandlungsmethoden wie etwa der somatischen Gentherapie, deren erhoffte Segenswirkungen bisher noch ausstehen, sondern dank konventioneller therapeutischer Maßnahmen, d.h. durch die Entwicklung eines besonderen Ernährungsplanes und einer speziellen Atemtechnik, die aus der Yoga-Meditation übernommen wurde und zur besseren Reinigung der Atemwege beiträgt. Der Einwand, dass ein entsprechendes Leben nur unter eingeschränkten Bedingun-

telt, saugt eine einzelne Zelle ab und setzt diese außerhalb der Hülle zur weiteren Untersuchung frei. Die Hülle schließt sich nach dem Eingriff sofort wieder und die Entwicklung des Keims geht ungestört weiter.
Aus dem Zellkern isoliert man im nächsten Schritt die DNS, welche die gesuchte genetische Information enthält. Inzwischen weiß man schon von vielen Erbkrankheiten, auf welchen Abschnitten der DNS diese lokalisiert sind. Diese gesuchten DNS-Abschnitte werden anschließend millionenfach kopiert, bis genügend Kopien vorhanden sind, um das einzelne gesuchte „Wort" im Gesamttext dieses individuellen Organismus leicht nachweisen zu können. Im letzten Schritt dieses komplizierten und aufwändigen Verfahrens lässt man die DNS-Fragmente in einem elektrischen Feld solange wandern, bis sie nach Abschalten des Stroms liegen bleiben und als kleiner Strich auf dem Film sichtbar werden. Nur wenn die untersuchte Sequenz die bei einem gesunden Menschen übliche Länge hat und nicht etwa eine davon abweichende, wird der untersuchte Embryo zur Implantation in die Gebärmutter freigegeben.

[69] Deutsche Bischofskonferenz / Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.), Wieviel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin (= Gemeinsame Texte 11), Hannover / Bonn 1997, 25.

[70] Vgl. H. Hepp, Medizinische und ethische Aspekte der Pränatal- und Frühgeburtsmedizin, in: SdZ 10 (1996) 656: Ihre Ambivalenz ist darin begründet, dass sie, so paradox das zunächst erscheinen mag, mit einer statistisch überwältigenden Häufigkeit dazu beiträgt, Leben zu retten. In rund 97% aller Fälle, in denen pränatale Diagnostik während einer sog. Risikoschwangerschaft, gewöhnlich aufgrund des mütterlichen Alters oder einer bereits in der Familie aufgetretenen Erbkrankheit, durchgeführt wurde, können Eltern von der monatelang währenden Angst befreit werden, ein erkranktes Kind zu bekommen. Der heftige, aus bloßer anamnestischer Angst geäußerte Wunsch, eine Schwangerschaft abzubrechen, ist gerade durch die Möglichkeit eines sicheren und direkten Nachweises schwerster Erkrankungen merklich seltener geworden.
Als Beispiele für seine zunächst erstaunlich klingende Feststellung, dass die Pränatalmedizin sich in nicht wenigen Fällen zu einer Methode des Lebensschutzes entwickelt hat, führt er zwei überzeugende Beispiele ins Feld. Während früher bei Verdacht auf eine Rötelninfektion der Mutter recht häufig eine Schwangerschaft abgebrochen wurde, ist es heute durch fetale Blutentnahme und rötelnspezifischen IgM-Nachweis bzw. Choriondiagnostik möglich, den direkten Nachweis einer Rötelninfektion des Kindes zu führen. So gelang es in über 90% der Fälle, einen Abbruch zu verhindern. Ähnliches gilt für die Muskeldystrophie-Typ-Duchenne. Während früher durch Geschlechtsdiagnostik bei männlichen Föten oft ein rein anamnestischer Abbruch durchgeführt wurde, erfolgt heute der direkte Ausschluss, so dass 50% der gesunden Kinder gerettet werden.

[71] Bundesärztekammer (Hrsg.), Diskussionsentwurf zu einer Richtlinie zur Präimplantationsdiagnostik, Berlin 2000.

[72] Vgl. E. Schockenhoff, Fortpflanzungsfreiheit und verantwortliche Elternschaft. Zur ethischen Problematik der Präimplantationsdiagnostik, in: Ders. et. al., Medizinische Ethik im Wandel. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven, Ostfildern 2005, 216–222, 216f. Schockenhoff bietet in diesem Beitrag eine gute Übersicht über die unterschiedlichen Positionen innerhalb der Ärzteschaft und der Politik.

gen geführt werden könne, erweist sich in diesem Zusammenhang als Pseudoargument mit Bumerang-Effekt. Es entkräftet die Glaubwürdigkeit dessen, der es ins Spiel bringt; denn ein Leben unter den Bedingungen eingeschränkter Gesundheit führt ebenso ein Patient mit Diabetes mellitus wie auch ein anderer, der einen Herzinfarkt erlitten hat. Wohl niemandem käme aber die Idee, ein solches Leben als nicht mehr lebenswert zu bezeichnen.

Damit ist aber auch bereits der neuralgische Punkt aller vorgeburtlichen diagnostischen Maßnahmen angesprochen – sei es, dass sie während der Schwangerschaft beim Embryo im Uterus durchgeführt werden oder, wie bei der neuen Methode der Präimplantationsdiagnostik, schon vor Beginn der Schwangerschaft im Reagenzglas resp. in der Petrischale. Jede Diagnostik kann immer nur Auskunft darüber geben, *ob* der befürchtete genetische Defekt beim Embryo vorliegt oder nicht. Kein Test aber ist in der Lage, Auskunft zu geben darüber, wie groß das Maß der Behinderung sein wird und welche Einschränkungen dem Menschen später tatsächlich auferlegt sein werden. Vor allem aber kann sie kein Urteil darüber fällen, ob ein Leben unter eingeschränkten Bedingungen lebenswert ist oder nicht. „Eine objektive Skalierung des Unzumutbarkeitsgrades genetischer Erkrankungen", darin ist Eberhard Schockenhoff nur zuzustimmen, „ist nicht möglich, da das Selbsterleben der Betroffenen und die Fremdeinschätzung ihrer Situation durch Dritte oftmals auseinander gehen."[73]

Des Weiteren weisen die Befürworter der PID darauf hin, dass durch die Präimplantationsdiagnostik eine spätere Abtreibung vermieden wird, weil schon vor dem Beginn der Schwangerschaft der Embryo in-vitro verworfen werde. Mit diesem Argument hat man aber zugleich dem Embryo in dieser frühesten Entwicklungsphase jede rechtliche und moralische Schutzwürdigkeit abgesprochen.

Ein weiteres Argument, mit dem die ethische Akzeptanz der PID erleichtert werden soll, definiert die Rolle des Reproduktionsmediziners als „Assistent" der Eltern, wodurch die In-vitro-Fertilisation mit anschließender PID im Kontext der assistierten Fortpflanzung angesiedelt wird. Auch der Richtlinienentwurf der Bundesärztekammer argumentiert auf dieser Linie. Die In-vitro-Fertilisation dient aber immer dazu, ungewollt kinderlosen Ehepaaren den lang gehegten Kinderwunsch zu erfüllen. Mit anderen Worten: mittels der In-vitro-Fertilisation entstehe immer ein unbedingt gewolltes Kind, ein Wunschkind, das von den Eltern als Person, die ihrer Verantwortung überstellt ist, angenommen wird.

Die Kinder, die den genetischen Qualitätstest im Verfahren der Präimplantationsdiagnostik bestanden haben, sind sogar noch mehr als das. Anders gesagt: Die Präimplantationsdiagnostik ist nicht, wie die In-vitro-Fertilisation, nur dazu gedacht, den Wunsch nach einem Kind zu erfüllen, sondern sie will – in Verbindung mit der Gentechnik – nun den Wunsch nach einem bestimmten Kind erfüllen: dem genetisch perfekten Preisbaby, dem Menschen nach Maß.

Damit wäre allerdings schon der äußerste Grenzfall erreicht. Er würde eintreten, wenn die Genanalyse des Embryos genutzt werden könnte, um bestimmte Eigenschaften an ihm gezielt zu verändern. Die absehbare Nahfolge liegt allerdings nicht in der Züchtung perfekter Designer-Babys aus den Gen-Labors der Reproduktionsmediziner, sondern in einer sozialen Erosion der Elternschaftsmodelle. Die Verfügungsmacht, die Eltern gegenüber ihren Kindern haben, verwandelt sich mit der Praxis der Präimplantationsdiagnostik in die Übertragung einer Totalverfügung über mehrere Embryonen, was in dem medizinischen Begriff der Selektion zutreffend zum Ausdruck gebracht wird.[74] Es hat sich in den letzten Jahren immer mehr gezeigt, dass der Übergang von der Verhinderung bestimmter bekannter Krankheitsmerkmale zur Verhinderung jedweder genetischen Risiken bis hin zur Geschlechtswahl aus familiären und sozialen Gründen kaum zu steuern ist.[75] Dagegen erheben sich von Seiten der Moraltheologie zu Recht schwere Bedenken. In Anbetracht solch fragwürdiger Entwicklungen hat sie die Aufgabe, die manchmal vielleicht in Vergessenheit geratene Wahrheit in Erinnerung zu rufen, dass zwar der Wunsch nach einem gesunden Kind verständlich ist, es jedoch kein erzwingbares Recht auf ein gesundes Kind gibt.[76] Kinderlosigkeit als solche ist keine Krankheit und der berechtigte Kinderwunsch muss nicht um jeden Preis erfüllt werden. Auch der freiwillige Verzicht auf leibliche Kinder und der Entschluss zur Adoption können in diesem Fall eine ethisch höchst respektable Entscheidung sein.

Im engen Kontext der PID ist im nächsten Punkt aber der Umgang mit den so genannten überzähligen Embryonen beziehungsweise die Tatsache der Vielfacherzeugung von Embryonen zu diskutieren.

b) Klonierungsverfahren und Stammzellforschung. Der Embryo als medizinischer Rohstoff?

Am Beginn der Reproduktionsmedizin beim Menschen stand der Wunsch, Eltern zu helfen, deren Kinderwunsch auf dem Wege natürlicher Fortpflanzung nicht erfüllt werden konnte. Aber es gibt noch andere, medizinisch wie ethisch brisante Möglichkeiten der Nutzbarmachung dieser modernen Biotechnik.

48 Stunden nach der Verschmelzung von Ei- und Samenzellen haben sich die Embryonen bis zum vier bzw. acht Zell-Stadium entwickelt und könnten dann in den Mutterleib eingepflanzt werden. Aber das geschieht eben nicht immer. Man kann beispielsweise auch den Embryo vor seiner Einpflanzung daraufhin untersuchen, ob er eine genetisch bedingte Erkrankung hat, die in der Familie seiner Eltern schon aufgetreten ist. Dieses Verfahren, die so genannte Präimplantationsdiagnostik (PID), ist, wie im vorangegangenen Punkt dargelegt, in Deutschland bisher durch das seit 1991 geltende Embryonenschutzgesetz verboten. In anderen Ländern, die weniger strenge Schutzbestimmungen haben, wird die PID durchaus praktiziert und ein Embryo bei „schlechtem Testergebnis" einfach vernichtet oder zu Forschungszwecken eingesetzt.

Es könnte aber auch der Fall eintreten, dass bei einer künstlichen Befruchtung mehr Embryonen erzeugt werden, als der Mutter dann tatsächlich eingepflanzt werden können. Ebenso kommt es vor, dass Eltern ihre „Laborkinder" zunächst einfrieren lassen, weil sie die Schwangerschaft bzw. die Geburt erst zu einem späteren Zeitpunkt eingeplant haben. Bisweilen geschieht es aber auch, dass sie sich anders besinnen und dann den Embryo nicht mehr einpflanzen lassen wollen. In beiden Fällen ist die Frage dieselbe: Was geschieht dann mit den „überzähligen" und „verwaisten" Embryonen?[77]

Für diese Embryonen sah bereits vor etlichen Jahren Ernst-Ludwig Winnacker, damals Chef der Deutschen Forschungsgemeinschaft, noch eine andere Verwendungsmöglichkeit. Sie könnten doch, so schlug er vor, als Lieferanten für embryonale Stammzellen und deren Erforschung dienen. Diesem Vorschlag hatte sich im Dezember 2001 auch der von Bundeskanzler Gerhard Schröder persönlich eingesetzte Nationale Ethikrat angeschlossen – allerdings nur mit einer relativ knappen Mehrheit.

An Gegenstimmen fehlte es nicht. Kardinal Lehmann, damaliger Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, wertete jeden Versuch, menschliche Embryonen zur Stammzellforschung zu verwenden, als schweren Verstoß gegen die Würde des Menschen. Zugleich warnte er vor der Gefahr eines Dammbruchs, der eintreten wird, wenn man menschliches Leben beliebig benutzen und vernichten darf. Mit dieser Meinung stand er keineswegs allein. Wolfgang Huber, der evangelische Bischof von Berlin-Brandenburg und Präses der EKD, teilte seine Meinung. In dieser Frage bestand zumindest auf der Ebene der Kirchenleitung ein erfreulicher ökumenischer Konsens. Diese kritisch-ablehnende Haltung beschränkte sich aber nicht auf die Repräsentanten der christlichen Kirchen in Deutschland und ihre höchsten Vertreter. Zustimmung kam auch von prominenten Forschern, so von den Molekularbiologen Regine Kollek und Jens Reich, den Vertretern ärztlicher Standesorganisationen und vielen Politikern über alle Fraktionsgrenzen hinweg – außer aus den Reihen der FDP. Ein unüberhörbares Fanal und deutliches Bekenntnis eines Politikers zum Maßstab des christlichen Menschenbildes war die „Berliner Rede" des damaligen Bundespräsidenten Johannes Rau, der unmissverständlich für ein menschliches Maß bei der Anwendung der Gentechnik plädierte und gleichzeitig jeder Form negativer Eugenik, sprich: vorgeburtlicher Selektion wie im Fall der Präimplantations-

[73] Ebd., 219.

[74] Vgl. H. Haker, Elternschaft und Präimplantationsdiagnostik – Desiderate der öffentlichen Diskussion, in: K. Hilpert / D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg / Basel / Wien 2006, 255–274, 267.

[75] Ebd., 274.

[76] Vgl. F. Harrer, Kind als Schaden, in: M. Fischer / K. S. Zänker (Hrsg.), Medizin- und Bioethik, Frankfurt a. M. 2006, 181–187: Wenn ein solches Recht einklagbar wird, kann das zu fatalen Folgen führen. Der behinderte Mensch wird zum vermeidbaren Schadensfall depraviert. Auch wenn die derzeitige Rechtsprechung diese Formulierung zurückweist, ist eine schleichende Erosion der gesellschaftlichen Akzeptanz von Menschen mit Behinderung zu befürchten.

[77] Vgl. P. Fonk, Ab wann ist der Mensch eine Mensch? Ein kritischer Blick aus der Sicht christlicher Ethik auf die Forschung mit embryonalen Stammzellen, in: ETHICA 12 (2004) 227–258.

diagnostik eine ebenso deutliche Absage erteilte wie jeder verbrauchenden Forschung mit Embryonen.[78]

Doch schon damals war erkennbar, dass diese dezidiert christliche Position es auf die Dauer schwer haben würde, sich zu behaupten. Es hatte zunächst den Anschein als habe man nach heftigen Debatten im Juli 2002 zu einer gesetzlichen Lösung in der Frage der Zulässigkeit von Forschungsprojekten mit embryonalen Stammzellen gefunden. Deutsche Wissenschaftler dürfen demnach nur mit embryonalen Stammzellen arbeiten, die vor dem 1. Januar 2002 im Ausland hergestellt wurden. Andernfalls machen sie sich strafbar. Diese so genannte Stichtagsregelung ist allerdings ein poltisch-rechtlicher Kompromiss. Einerseits wurde argumentiert, die erzielte Regelung erlaube eine juridische Umsetzung des Embryonenverbrauchsverbotes. Andererseits sollte die Stichtagslösung eine Nutzung embryonaler Stammzellen in deutschen Forschungslabors ermöglichen. Da ein Kompromiss immer auf eine Teilverwirklichung verschiedener Interessen hinausläuft, war zu erwarten, dass diese Interessen auch nach dem Kompromiss der Stichtagsregelung weiterhin divergieren.[79] Denn schon sehr begannen sich verschiedene Initiativen abzuzeichnen, den Stichtag zu verschieben bzw. aufzuheben. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft und viele Wissenschaftler hielten es für notwendig, die deutsche Stichtagsregelung zum Import von humanen embryonalen Stammzellen zu ändern. Andere plädierten sogar dafür, diese Regelung ganz zu streichen und die Strafandrohung für Wissenschaftler aufzuheben. Alle teilten miteinander die Argumentation, dass eine Gesetzesänderung neue wissenschaftliche Perspektiven eröffne, während ein Festhalten an der bisherigen Regelung das Ende ihrer bisherigen wissenschaftlichen Arbeit bedeute, weil die zur Verfügung stehenden Stammzelllinien inzwischen verunreinigt und weitgehend unbrauchbar geworden seien.

Als das Parlament am 11. April 2008 darüber abstimmte, ob und wie das geltende Stammzellgesetz geändert werden soll, standen fünf Gesetzesentwürfe zur Disposition, von denen die ersten der drei nachfolgend vorgestellten *parteiübergreifend* unterstützt wurden.[80]

1. Komplette Streichung des Stichtags. Stattdessen sollte eine verbindliche Einzelfallprüfung eingeführt werden und zugleich die Strafandrohung gegen deutsche Wissenschaftler entfallen.

2. Verschiebung des Stichtags auf den 1. Mai 2007. Dieser Antrag wurde auch von Bundeskanzlerin Angela Merkel und Bundesforschungsministerin Annette Schavan unterstützt, die eine Verschiebung für ethisch verantwortbar hielten.

3. Beibehaltung der bisherigen Rechtslage. Die Befürworter argumentierten, dass eine Lockerung der Stichtagsregelung zu einer „ethischen Wanderdüne" führe, weil nicht mehr vermittelt werden könne, warum das, was einmal ethisch akzeptabel schien, beim nächsten Mal nicht mehr möglich sein könne.

4. Beschränkung der Strafandrohung auf das Inland.

5. Völliges Importverbot von embryonalen Stammzellen nach Deutschland. Die Anhänger dieses Antrags begründeten ihre Forderung damit, dass sie die Meinung der Bevölkerung widerspiegele. Dem Ergebnis einer Umfrage zufolge lehnen 61 Prozent der Deutschen die Forschung mit embryonalen Stammzellen ab und fordern die ausschließliche Verwendung adulter Stammzellen. Diese befinden sich u. a. in den Muskeln und in der Haut des Menschen. Auch aus ihnen kann menschliches Gewebe entwickelt werden, so dass die Forschung mit adulten Stammzellen sich als ethisch unbedenkliche Alternative anbietet. Doch selbst wenn es sich zeigen sollte, dass adulte Stammzellen möglicherweise genauso viel können wie embryonale Stammzellen, werden letztere nach wie vor zumindest als Vergleichsgrößen immer wieder herangezogen werden.

Die Entscheidung des Bundestags führte zu dem Ergebnis, dass in Zukunft die Forschung mit embryonalen Stammzellen in Deutschland erleichtert wird.

Das Parlament verschob den Stichtag zum Import dieser Zellen auf den 1. Mai 2007 und folgte damit jenem Vorschlag, der im Vorfeld von der Bundeskanzlerin und der Bundesforschungsministerin unterstützt wurde.

Die nähere Zukunft wird erweisen, ob die erneute Kompromisslösung dieses Mal tragfähiger ist als die erste Stichtagsregelung von 2002 oder aber eine ethische Wanderdüne in Bewegung gesetzt hat.

Denn die Einmaligkeit einer Stichtagsregelung, die im Blick auf den 1. Januar 2002 zugesichert war, wurde durch die Verschiebung auf den 1. Mai 2007 konterkariert und lässt berechtigten Zweifel aufkommen, ob das gegenwärtige Versprechen auf Letztmaligkeit schon in den nächsten Jahren wiederum erneut diskreditiert wird.

Die um die embryonale Stammzellforschung geführte Debatte macht deutlich, dass es in einer von Interessengegensätzen gekennzeichneten Situation für die Politik einerseits nötig ist, Entwicklungen in Wissenschaft, Medizin und Wirtschaft zu ermöglichen; andererseits ist die Politik aber auch verpflichtet, die Gesellschaft und den Staat vor dem Missbrauch von wissenschaftlichen Erkenntnissen, vor dem fahrlässigen Umgang mit den Ergebnissen der Forschung und deren unverantwortlicher wirtschaftlicher Nutzung zu schützen. Daraus stellen sich uns zwei Fragen in nie gekannter Zuspitzung. Die erste lautet: „Wie weit ist unsere eigene menschliche Existenz uns beliebig verfügbar?" Und die zweite: „Wo sind die Grenzen der Verfügung des Menschen über den Menschen?"[81]

Eine fundierte ethische Urteilsbildung kann zwar weder auf die Kenntnis biomedizinischer Fakten reduziert werden noch ist sie mit ihnen identisch, doch kann der theologische Ethiker oder Moraltheologie nicht ungestraft von ihnen abstrahieren. Schon vor fast zwanzig Jahren hat Klaus Demmer eine Maxime des interdisziplinären Gesprächs auf den Punkt gebracht: „Es lässt sich keine Metaphysik gegen Tatsachen entwickeln."[82]

Auf welche empirischen Tatsachen bezieht sich der bioethische Diskurs? Die Stammzellen, an denen sich der Streit entzündet, haben eine Fähigkeit, die sie wesentlich von den spezialisierten Zellen unterscheidet, aus denen der menschliche Organismus normalerweise besteht: Sie können alternde und absterbende Zellen immer wieder neu erzeugen und verleihen somit einem Lebewesen die Fähigkeit, seinen Organismus selbständig zu regenerieren. Es handelt sich also um unbegrenzt, zumindest sehr langfristig teilungsfähige, nicht ausdifferenzierte Zellen. Solche Stammzellen bilden sich erstmals bei der Befruchtung einer Eizelle und ihren ersten Teilungen. Bis zum 8-Zell-Stadium handelt es sich darüber hinaus um sog. *totipotente* („alles könnende") Stammzellen, d. h. um solche, aus denen sich noch *alle* Zelltypen und Organe entwickeln können. Das heißt aber auch, dass aus *jeder* totipotenten embryonalen Stammzelle (= ES-Zelle) wieder potentiell (der Möglichkeit nach) ein *ganzer Mensch* entstehen kann. Danach entwickeln sich die „alles könnenden", die totipotenten Zellen zu anders charakterisierten, zu sog. *pluripotenten* („vieles könnenden") Stammzellen, die sich noch in mehrere, aber schon nicht mehr in alle Richtungen entwickeln können. Entsprechend kann aus ihnen auch nicht mehr ein ganzer Mensch entstehen. Diese Eigenschaft während der frühesten Stadien der Embryonalentwicklung, in denen sie noch völlig undifferenziert sind und aus jeder von ihnen noch eine Vielzahl verschiedener Körpergewebe entstehen können, machen die Stammzellen im Blick auf künftige Therapiemöglichkeiten besonders interessant. Die Absicht derjenigen Biomediziner, die in diese Richtung forschen, geht dahin, „in krankes organisches Gewebe, etwa in das Nervengewebe des Gehirns, in geschädigtes Lebergewebe oder in das Blut, gesunde Stammzellen einzuschleusen, damit sie dort anfangen, wieder gesundes Gewebe zu produzieren."[83]

Die Hoffnung der Forscher richtet sich darauf, mit menschlichen ES-Zellen das ideale Medikament zur Heilung einer Fülle von Leiden in den Händen zu halten: Alzheimer, Parkinson, Leukämie, Diabetes, Multiple Sklerose, Herzinfarkt und Krebs – fast jede große Geißel der Menschheit soll damit bekämpft werden können.

Die Befürworter sind zudem überzeugt, dass es schon in absehbarer Zeit möglich sein wird, menschliche ES-Zellen zu Nieren-, Leber- Herz- und Nervengewebe heranreifen zu lassen und somit menschliche Ersatzorgane gewissermaßen auf Abruf nachzuzüchten. Für diese therapeutischen Ziele werden aber schon nicht mehr *toti-*

[78] J. Rau, Berliner Rede. Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß?, Berlin 18. Mai 2001. http://www.bundespraesident.de/Reden-und-Interviews/Berliner-Reden-,12091/Berliner-Rede-2001.htm

[79] Vgl. D. Mieth, Ethik der Biotechnik am Menschen in christlicher Sicht. Mit einem Blick auf die Debatte über embryonale Stammzellen, in: C. Brand / E.-M. Engels / A. Ferrari / L. Kovács (Hrsg.), Wie funktioniert Bioethik, Paderborn 2008, 155–176, 166 f.

[80] Vgl. G. Klinkhammer / E. Richter-Kuhlmann, Embryonale Stammzellforschung. Ein ethisches Dilemma, in: Dtsch Ärztebl 2008; 105(4) C 118–121: Dort findet sich eine instruktive Darstellung der verschiedenen Entwürfe.

[81] Wertekommission der CDU Deutschlands, Die neue Aktualität des christlichen Menschenbildes, Berlin, 26. November 2001, 7.

[82] K. Demmer, Moraltheologische Methodenlehre, Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 1989 (SThE 27),195.

[83] St. Ernst, Stammzellenforschung und Embryonenschutz, in: SdZ 9 (2001) 580.

potente, sondern nur noch *pluripotente* ES-Zellen benötigt. Auf den ersten Blick, so möchte man meinen, sei damit der Stein des Anstoßes aus dem Weg geräumt, weil dafür kein menschliches Leben geopfert werden müsse. Allerdings ist dieser Eindruck irrig.

Ein Blick auf die zwei wichtigsten Verfahren, mittels derer embryonale Stammzellkulturen gewonnen werden, gibt Auskunft darüber, warum von ethischer Seite schwerwiegende Bedenken erhoben werden müssen:

- Bei *Methode eins* werden ES-Zellen (engl. Embryonic Stem Cells) aus der inneren Zellmasse (Embryoblast) fünf bis zehn Tage alter Embryonen gewonnen. Diese Embryonen können eigens für medizinische Zwecke in vitro gezeugt worden sein, ohne dass die Absicht bestanden hätte, sie zur Herbeiführung einer Schwangerschaft der Frau einzupflanzen. Dieses Verfahren ist in Deutschland nach dem geltenden Embryonenschutzgesetz streng verboten und wird auch in vielen anderen Ländern bisher weitgehend abgelehnt. In den meisten Fällen handelt es sich deshalb um sog. „überzählige" und „verwaiste" Embryonen, die aus einer In-vitro-Fertilisation hervorgegangen sind. Ihre Existenz ist im Übrigen ein Beweis dafür, dass die Methoden künstlicher Fortpflanzung beim Menschen mancherlei Fragen und Folgeprobleme aufwerfen, die in der öffentlichen Diskussion bisher zu selten zur Sprache kommen, wo das kategorische Nein der katholischen Kirche zu sämtlichen Formen der medizinisch assistierten Reproduktion nicht selten auf Unverständnis stößt.[84]
- Bei *Methode zwei* werden embryonale Stammzellen durch Klonierungstechniken gewonnen. Sie entstehen letztlich nach der Methode der ES-Zellen, allerdings mit dem Unterschied, dass die benötigten Embryoblastzellen aus dem Embryoblast geklonter Embryos entnommen.

Was ist darunter konkret zu verstehen? Mit *Klonierung* bezeichnet man ganz allgemein das Entstehen bzw. die künstliche Erzeugung einer genetisch identischen Kopie eines Lebewesens. Beim Menschen geschieht dies natürlicherweise bei der eineiigen Zwillingsbildung. Das, was in der Natur geschieht, kann der Mensch im Labor nachahmen, indem der Biomediziner einen Embryo im Totipotenzstadium künstlich in zwei oder mehr Einheiten aufteilt. D. h., dass bei diesem Verfahren, das man als *Embryonensplitting* bezeichnet, aus ursprünglich einem Embryo genidentische Zwillinge oder gar Mehrlinge hergestellt werden. Diese Möglichkeit ist schon seit vielen Jahren bekannt und wurde in der Tierzucht entwickelt. Im Jahre 1993 überschritt der US-Amerikaner Jerry Hall diese Grenze beim Menschen und vervielfältigte einen menschlichen Embryo in der Petrischale, erzeugte also künstlich genetisch identische Mehrlinge.

Wesentlich interessanter für die Gewinnung von embryonalen Stammzellen zu therapeutischen Zwecken ist allerdings das Verfahren des *Zellkerntransfers* bzw. der *Kerntransferklonierung,* welches umgangssprachlich auch als „Dolly-Technik" bezeichnet wird. Seinen Namen verdankt es jenem geklonten Schaf aus dem schottischen Aberdeen, das 1997 das Licht der Welt erblickte. Mit dem Experiment Dolly konnten die Forscher erstmals den Nachweis führen, dass es möglich ist, eine spezifizierte Körperzelle, in diesem Fall eine Euterzelle eines erwachsenen Schafes (Schaf 1), auf das Stadium der Totipotenz zurückzuführen.

Zu diesem Zweck stimulierte man die von Schaf 1 entnommenen Euterzellen, indem man sie in eine Petrischale ohne Nährstoffe gab, gewissermaßen durch „Aushungern" dazu, ihr komplettes Erbgut, das sie nach wie vor in sich tragen, aber eben nur zum Teil nutzen, wieder vollständig zu reaktivieren. Einer dieser reaktivierten, zur Totipotenz zurückgeführten Zellen von Schaf 1 entnahm man den Zellkern, in dem das komplette Genom (Gesamtheit der Erbanlagen eines Individuums) enthalten ist, und pflanzte diesen in die entkernte und unbefruchtete Eizelle eines anderen Schafes (Schaf 2) ein.

Die Erbinformation von Schaf 2 blieb nahezu vollständig ausgeschlossen. Sodann regte man durch elektronische Impulse den Zellkern von Schaf 1 und die entkernte Eizelle von Schaf 2 zur Verschmelzung und Zellteilung an. In einer spezifischen Nährlösung wuchs der Embryo heran und wurde schließlich einem dritten Schaf (Schaf 3) eingepflanzt. Schaf 3 fungierte in diesem Vorgang somit als Leihmutter und trug, wie auch bei herkömmlichen Leihmutterschaften praktiziert, den Embryo auf natürlichem Wege aus. Der Nachwuchs, der schließlich geboren wird, ist ein geklontes Schaf (Dolly), die genetische Kopie von Schaf 1, d.h. ein „zeitversetzter Zwilling".[85] Mit dieser Technik lässt sich theoretisch jedes Lebewesen – auch der Mensch – beliebig oft vervielfältigen. Wenn tatsächlich der „zeitversetzte Zwilling" bis zur Geburtsreife heranwächst, bezeichnet man diesen Vorgang als *reproduktives Klonen.*

Das Verfahren lässt sich prinzipiell auch auf den Menschen übertragen. Einem Menschen (Original) wird eine ausdifferenzierte Körperzelle entnommen und im Labor mit der unbefruchteten Eizelle einer Spenderin, nachdem man zuvor aus dieser Eizelle den Zellkern (und damit die Erbinformation der Spenderin) entfernt hat, verschmolzen.

Für den weiteren Verlauf sind nun allerdings zwei Varianten möglich. Variante A stellt die Übertragung der Dolly-Technik auf den Menschen dar. D. h. hier wird gemäß dem Verfahren des *reproduktiven Klonens* der Embryo in die Gebärmutter einer Leihmutter eingepflanzt und ausgetragen.

Bei Variante B allerdings pflanzt man ihn keiner Leihmutter ein, sondern lässt ihn bis zum 4. Tag nach Erreichen des Blastozystenstadiums heranreifen, um ihm sodann embryonale Stammzellen zu entnehmen. Diese können sich zwar nicht mehr in alle, aber doch noch in viele Richtungen entwickeln, sind also noch *pluripotent.* Die pluripotenten Stammzellen vermehrt man im Labor, um sie dann zu der gewünschten Organ- bzw. Gewebespezialisierung weiterzuzüchten. Darin besteht zumindest die Zielvorstellung, die man bisher allerdings nicht oder noch nicht realisieren kann. Das Verfahren ist deshalb für therapeutische Zwecke von besonderem Interesse, weil die Stammzellen durch Klonierung des vom kranken Menschen selbst stammenden Genoms gewonnen werden. Wenn es gelingen sollte, aus den reprogrammierten ES-Zellen Organe nachzuzüchten, wären mit einem Schlag gleich zwei Probleme gelöst: Man müsste erstens für eine Organtransplantation nicht mehr mühsam und oft genug vergeblich nach einem geeigneten Spender suchen, und zweitens wäre das entscheidende Problem der Immunabwehr im Kern gelöst. Bisher scheitert eine erfolgreiche Organstransplantation nämlich häufig daran, dass der Körper des Empfängers das eingepflanzte Organ des Spenders als Fremdkörper identifiziert und mit aller Macht abzustoßen versucht. Organe aber, die aus körpereigenen Zellen nachgezüchtet werden, verursachen das Problem der Abstoßreaktion nicht mehr, weil sie keine körperfremden, sondern nur körpereigene Eiweiße enthalten.

Wem es als erstem gelingen würde, einen menschlichen Embryo zu klonen, könnte nicht nur die Aufmerksamkeit der internationalen Fachwelt erregen, er würde zum Medienstar avancieren und wäre der gemachte Mann. Die Pharmakonzerne würden sich gegenseitig überbieten, um die Rechte an seiner Erfindung zu erwerben. Der koreanische Wissenschaftler Hwang Woo-suk konnte der Versuchung nicht widerstehen.[86] Im Mai 2005 präsentierte er der erstaunten Weltöffentlichkeit die sensationelle Nachricht, dass es ihm und seinem Team gelungen sei, elf maßgeschneiderte Stammzelllinien auf der Basis von 31 angeblich geklonten Embryonen zu gewinnen, für die nur 185 gespendete Eizellen verwendet wurden. Dieser Bericht wurde im renommierten Wissenschaftsmagazin „Science" in der Ausgabe vom 17. Juni als Titelgeschichte veröffentlicht. Als jedoch bekannt wurde, dass die angeblich geklonten Embryonen stattdessen aus einer ganz normalen In-vitro Fertilisation hervorgegangen waren, für

[84] An den Beispielen der PID und der Instrumentalisierung von in vitro erzeugten Embryonen für Forschungszwecke zeigt sich: Wenn das Lehramt der katholischen Kirche die In-vitro-Fertilisation generell ablehnt, dann steckt hinter diesem Nein keine fortschrittsfeindliche Haltung, sondern die berechtigte Befürchtung, dass die rein objektive Handlung, nämlich das Aufbrechen der natürlichen Verzahnung von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt ein Maß an Missbrauchsmöglichkeiten freisetzt, das durch keine noch so gute subjektive Zwecksetzung aufgewogen werden kann. Selbst Befürworter der modernen Fortpflanzungsmedizin können nicht umhin anzuerkennen, dass deren Einsatz unter ethischen Gesichtspunkten aufs Ganze gesehen als höchst ambivalent einzustufen ist.

[85] Tatsächlich trifft die Rede von einem „zeitversetzten Zwilling" den Sachverhalt nicht ganz. Zum einen finden sich in der genetischen Ausstattung des Klons auch Erbinformationen (Reste mitichondrialer DNA aus der verwendeten entkernten Eizelle), die nicht vom Spender der Zellkern-DNA stammen. Und zum anderen weist das genetische Material aus der Körperzelle des zu klonenden Individuums bereits Merkmale eines entsprechenden Alterungsprozesses auf, welche sich dann – gewissermaßen als „Hypothek" – auch auf den neu geborenen Klon übertragen. Dieser hat somit als „Zwilling" keineswegs die gleichen genetischen Startbedingungen wie sein Ebenbild.

[86] Vgl. A. Kissler, Der geklonte Mensch. Das Spiel mit Technik, Träumen und Geld, Freiburg i. Br. 2006, 31–81 gibt eine detaillierte und anschauliche Darstellung dieses Betrugsfalls, der wie ein „moralischer Tsunami" wirkte und den Glauben an die Seriosität der Wissenschaft nachhaltig erschütterte.

die der koreanische Forscher einige seiner Mitarbeiterinnen gegen Bezahlung zur Einzellspende „gebeten" hatte, kam es zum Skandal. Hwang Woo-suk musste daraufhin die Universität verlassen und verlor alle öffentlichen Ämter.

Das Klonen eines Menschen ist zum Glück weitaus schwieriger als das Klonen eines Schafes oder Hundes. Doch selbst wenn der Klonversuch erfolgreich gewesen und nicht als ausgemachter Schwindel zerplatzt wäre, hätte man zukünftig eine hohen Preis zu zahlen:

Der Embryo, der für die Stammzellgewinnung kloniert wird, müsste nach wenigen Entwicklungstagen abgetötet werden. Man hat ihm die Möglichkeit genommen, zu dem Kind heranzuwachen, das er hätte werden können. In diesem Falle handelt es sich nicht um ein sog. reproduktives Klonen, da kein zeitversetzter genetischer Zwilling herangezüchtet wird. Hier wird ein Embryo geklont, um ihn zu zerlegen und seine Stammzellen für Heilungsversuche an erkrankten Menschen zu verwenden. Aus diesem Grunde bezeichnet man das Verfahren mit dem im Grunde irreführenden Begriff des „therapeutischem Klonens". Die hohe suggestive Kraft, die ihm anhaftet, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass dem Embryo keinerlei Heilbehandlung angedeiht. Nicht er ist es, der therapiert werden soll, sondern ein anderer Mensch. Dafür wird der Embryo *geopfert*.

Als man seinerzeit Hwang Woo-suk mit diesen ethischen Bedenken konfrontierte, antwortete er, die Bedenken seien gegenstandslos. Das winzige Wesen in der Petrischale sei gar kein Mensch, weil ihm ein wesentliches Merkmal fehle: ein Mensch habe zwei Eltern, der Klon aber nur ein Elterteil. Wenn das stimmt, so müsste man ihm entgegenhalten, wäre allerdings auch Dolly kein Schaf und Snuppy kein Hund. [87]

Die Probleme, die uns heute unmittelbar ins Haus stehen, betreffen zunächst nicht die Züchtung perfekter Designer-Babys aus den Gen-Labors der Reproduktionsmediziner, sondern ergeben sich aus der zugleich medizinisch wie ökonomisch geforderten Lockerung der moralischen Fesseln des biotechnischen Fortschritts. Wenn die davon ausgehende Gefährdung nicht sofort als solche erkannt wird, liegt das unter anderem daran, dass sie unter falscher Flagge segelt. Denn die neuen Möglichkeiten medizinischer Heilkunst, die uns versprochen werden, klingen verheißungsvoll und scheinen auf den ersten Blick ethisch geradezu wünschenswert. So verwundert es nicht, dass sich zur Rechtfertigung der neuen Therapiemethoden bzw. der damit verbundenen ärztlichen Maßnahmen eine „Ethik des Heilens"[88]etabliert hat, die auf ihre Weise dem Fortschritt zu höherer Gesundheit und größerem Wohlergehen der Menschheit kräftigen Rückenwind geben soll. Aber therapeutische Ziele bedürfen eigentlich keiner ethischen Legitimation; denn sie sind grundsätzlich gut und sinnvoll. Von daher legt sich die Vermutung nahe, dass der beträchtlicher Aufwand, mit dem diese Ethik des Heilens auf allen Ebenen verfochten wird, vor allem wohl deshalb vonnöten ist, weil die Mittel und Methoden, mit denen die Therapieziele verwirklicht werden, ethisch betrachtet durchaus fragwürdig sind.

Am aktuellen Beispiel des so genannten „therapeutischen Klonens" lässt sich dieses Bedenken sehr gut aufzeigen. Vordergründig wird durch den Begriff ein therapeutischer Impetus signalisiert – und wer wollte schon den ärztlichen Heilungsauftrag in Frage stellen. Tatsächlich aber verschleiert der Begriff, dass hier an die Grundfesten einer Ethik gerührt wird, die an der Unveräußerlichkeit der menschlichen Schutzrechte und des sie begründenden Gedankens der Menschenwürde festhält. Das wird allerdings erst bei einem Blick hinter die Kulissen bzw. hinter die Türen der Labors erkennbar.

4. Der moralische Status des Embryos

An dieser Stelle ist die Ethik herausgefordert, die Erkenntnisse und Methoden der Biomedizin wahrzunehmen und sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Zugleich muss sie ihre eigene Tradition daraufhin befragen, ob diese in der Lage ist, mit den Erkenntnissen der modernen Biomedizin über den Menschen in einen Dialog zu treten, indem sie diese mit ihren eigenen Entwürfen vom Menschen vergleicht. Denn Fragen der Bioethik knüpfen zwar an biologische Sachverhalte an, aber die Antworten darauf setzen voraus, dass wir wissen, was es heißt: ein Mensch zu sein. Dieses Wissen entstammt aber nicht der Beobachtung des Naturforschers, sondern der Selbstreflexion des Menschen in Philosophie, Ethik und Theologie.

Mit der Anwendung der In-vitro-Techniken am Menschen, insbesondere der Präimplantationsdiagnostik, des humanen Klonens und der humanen embryonalen Stammzellforschung verbindet sich die normative Frage, ob es mit der Würde des menschlichen Lebens vereinbar ist, wenn Embryonen, die künstlich erzeugt wurden und – aus welchen Gründen auch immer – nicht der Mutter implantiert werden, entweder verworfen oder zerstört und verbraucht werden für die zunächst noch in Aussicht gestellte Möglichkeit, irgendwann beispielsweise aus ihren Körperzellen transplantierbare Gewebe züchten zu können. Der Moraltheologe Dietmar Mieth beispielsweise bleibt gegenüber solchen Heilungsversprechungen eher skeptisch und wendet gegen sie ein, dass die in Deutschland bisher noch verbotenen Menschenversuche zu ihrer ethischen Legitimation auf einen unklaren und ungeklärten Nutzen verweisen, der (noch?) in den Sternen steht. Seiner Meinung nach entfaltet dieser eher geglaubte als in erwartbaren Erfolgsschritten anvisierte Nutzen vor allem deshalb eine solche Durchsetzungskraft, weil in einer Welt des ungefilterten Fortschrittsglaubens eine „normative Kraft des Fiktiven" zur alles beherrschenden Doktrin geworden sei.[89]

Die moralische Frage lautet also: Dürfen wir über vorgeburtliches menschliches Leben unter dem Kosten-Nutzen-Kalkül frei verfügen? Wer so fragt, hat im Grunde schon eine ganz bestimmte Vorstellung von der Aufgabe, die der Moral hier zukommt. Das embryonale menschliche Leben, das durch Wissenschaft technisch verfügbar geworden ist, soll durch moralische Kontrolle wieder normativ geschützt und unverfügbar gemacht werden. Der Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas bemerkt dazu: „Wenn ich die Diskussion über die ‚Vernutzung' von Embryonen für Forschungszwecke [...] richtig einschätze, drückt sich in den affektiven Reaktionen Abscheu vor etwas Obszönem aus. Es sind Schwindelgefühle, die uns erfassen, wenn ein sicher geglaubter Boden unter den Füßen wegrutscht."[90] Im Blick auf diese und andere Versuche, die Natur des Menschen durch Techniken der modernen Biomedizin ganz verfügbar zu machen trifft er die düstere Prognose, dass die Menschengattung ihre biologische Evolution bald selbst in die Hand nehmen werde. Schickt die Menschheit sich an, Mitspieler der Evolution zu werden, mehr noch, „Gott zu spielen", weil sie sich selbst transformiert und neu erschafft? [91]

Der Wissenschaftsjournalist Stefan Rehder geht sogar noch einen Schritt weiter als Habermas und äußert die Befürchtung, dass eine Menschheit, die versucht, sich in den Labors der Reproduktionsmediziner und Bioingenieure selbst an die Stelle des Schöpfergottes zu setzen, damit bereits den Abgesang auf den Homo sapiens anstimme und in der Konsequenz zur Selbstabschaffung des Menschen führe.[92] Pointierte Positionen, wie sie Habermas und Rehder vertreten, mögen mit einer gewissen, durchaus gewollten Polemik behaftet sein, bringen das dahinter stehende Grundproblem aber sehr klar zum Ausdruck.

Dass die Fragen „Präimplantationsdiagnostik – Prävention oder Selektion?", „Stammzellforschung ja oder nein?" bzw. „Welche Form von Stammzellforschung kann akzeptiert werden?" höchst unterschiedlich beantwortet werden, hängt wesentlich davon ab, welches Bild man vom Menschen hat und welchen Status man dem Embryo zubilligt. Diese Einsicht, die schon vom Nestor der philosophischen Anthropologie nach dem Zweiten Weltkrieg, Arnold Gehlen, in einem der ersten Sätze seines wohl populärsten Werkes vorgetragen wurde, hat an Aktualität nichts eingebüßt.[93] Biologisch ist der Sachverhalt eindeutig: Ab der Zygote, d. h. sobald die Eizelle befruchtet ist und den kompletten Chromosomensatz enthält, so dass sich aus ihr das Individuum der neuen Generation entwickeln kann, haben wir es

[87] Der ebenfalls im Labor von Hwang Woo-suk erzeugte Hund „Snuppy" wurde nach einem Vergleich mit dem Ausgangsexemplar als zweifelsfrei echter Klon anerkannt.

[88] Vgl. E. Schockenhoff, Die Ethik des Heilens und die Menschenwürde. Moralische Argumente für und wider die Stammzellenforschung, in: ZME 47 (2001) 235–257.

[89] Vgl. D. Mieth, Ethik der Biotechnik am Menschen in christlicher Sicht. Mit einem Blick auf die Debatte über embryonale Stammzellen, in: C. Brand / E.-M- Engels / A. Ferrari / L. Kovács (Hrsg.), Wie funktioniert Bioethik, Paderborn 2008, 155–176, 167.

[90] J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M. 2001, 72 f.

[91] Ebd. 42.

[92] Vgl. S. Rehder, Gott spielen. Im Supermarkt der Gentechnik, München 2007.

[93] A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden [9]1972, 1: „Ob sich der Mensch als Geschöpf Gottes versteht oder als arrivierten Affen, wird einen deutlichen Unterschied in seinem Verhalten zu wirklichen Tatsachen ausmachen. Man wird in beiden Fällen auch in sich sehr verschiedene Befehle hören."

mit menschlichem Leben zu tun.[94] Der winzige Organismus in der Glasschale, für das Auge des Betrachters nur unter dem Mikroskop erkennbar, ist ein Mensch in einem frühen Entwicklungsstadium. Im Blastozystenstadium, in dem die ES-Zellen entnommen werden, handelt es sich immerhin schon um einen Embryo im 200-Zellstadium, der in mindestens zwei Gewebe differenziert ist und über Botenstoffe bereits mit seiner Umgebung kommunizieren kann.

Dies ist allerdings keine Aussage über den *moralischen Status* von Embryonen, also darüber, welche Formen des Umgangs mit ihnen erlaubt sind und welche es nicht mehr sind, insbesondere, worin die Schutzbedürftigkeit von Embryonen und Föten begründet liegt.

Solche Fragen knüpfen zwar an biologische Sachverhalte an, aber die konkrete ethische Schlussfolgerung beruht auf einem *gemischten Urteil*, das sowohl eine empirische Tatsachenseite als auch einen normativen Wertungsaspekt enthält.[95] Die Urteilsbildung wird allerdings beträchtlich erschwert, weil von Seiten der Humanwissenschaften auf die Frage nach dem *definitiven* Beginn *spezifisch* menschlichen Lebens sehr unterschiedliche biologische Daten genannt werden: mit der Gametenverschmelzung, mit der Nidation, ab dem dritten oder sechsten Schwangerschaftsmonat, mit der Geburt oder dem ersten Atemzug. Entsprechend groß ist auch der Dissens hinsichtlich der normativen Forderungen, die als empirischen Bezugspunkt eine dieser Definitionen heranziehen. Trotz aller individuellen Differenzierungen, die in der argumentativen Begründung der jeweils vertretenen ethischen Position hinsichtlich der Werte, der Rechte und des Schutzes dieses Lebens gemacht werden, lassen sich in der Fülle der Beiträge zu diesem Thema zwei große Gruppen ausmachen: eine *gradualistische* und eine *tutioristische* Position.[96]

a) Der Gradualismus

Die Vertreter des *Gradualismus* sind der Überzeugung, dass das Maß der Schutzwürdigkeit von der jeweils erreichten embryonalen Entwicklungsstufe abhängt und in vollem Umfang, wie dies mit dem Titel der Menschenwürde bzw. mit einem unabwägbaren Recht auf Leben verbunden wird, erst ab einem bestimmten Entwicklungsstand gefordert ist. Allerdings herrscht bei den Vertretern dieses Modells Uneinigkeit darüber, *wann* diese entscheidende Entwicklungsstufe erreicht ist: ob bereits beim Beginn der Gestaltwerdung durch Ausbildung des Primitivstreifens, beim Ausschluss natürlicher Mehrlingsbildung und der damit verbundenen Individuation, bei der Nidation, dem Nachweis eigener EEG-Aktivität des Gehirns, der Überlebensfähigkeit außerhalb des Mutterleibes oder erst mit dem Zeitpunkt der Geburt.

Die Systematisierung dieser Auffassungen wird durch eine nicht einheitliche Terminologie erschwert. Manche Vertreter unterscheiden dezidiert zwischen *Menschsein* und *Personsein*, andere wiederum nicht.

Diejenigen, die grundsätzlich die Präimplantationsdiagnostik und Forschung mit ES-Zellen sowie die Wege zu deren Gewinnung befürworten, sind allesamt Vertreter des Gradualismus. Sie stimmen in der Grundthese überein, dass wir gegenüber menschlichen Embryonen noch nicht die gleichen moralischen Pflichten wie gegenüber menschlichen Individuen in einem späteren Entwicklungsstadium haben. Inzwischen hat sich aber gezeigt, dass die grundsätzlich richtige Subsumierung unter diesen gemeinsamen Oberbegriff noch einer genaueren Differenzierung bedarf. Grundlegende Gemeinsamkeiten können die Unterschiede nicht verdecken. Sie werden besonders in den Konsequenzen deutlich.

Innerhalb des Gradualismus sind deshalb noch einmal zwei Positionen zu unterscheiden:

Der *radikale Gradualismus* geht davon aus, dass nur jenes menschliche Lebewesen Träger von Rechten und insbesondere des Rechts auf Leben sein kann, das Interessen besitzt, diese Interessen auch selbst wahrnehmen kann und um deren Verletzung weiß. Nur ihm kommt ein „qualifizierter", das heißt individueller und gleichzeitig besonders strikter Lebensschutz zu. Da ein Embryo, so wird unterstellt, noch keine Interessen haben und noch viel weniger solche artikulieren kann, kommt ihm nur ein „schlichter" Lebensschutz zu, der insofern auch eine schwächere Art des Lebensschutzes darstellt, als er nur menschliche Individuen allgemein, ohne Rücksicht auf die unmittelbar betroffenen Individuen schützt. Diese Argumentation wurde im deutschsprachigen Raum durch Norbert Hoerster populär.[97] Hinter der Position Hoersters steht auf rechtsphilosophischer Ebene der Rechtspositivismus.[98] Dieser Auffassung zufolge gibt es keine objektiven (Rechts)normen im Sinne des klassischen Naturrechts. Rechtsnormen werden von den Individuen nach Maßgabe ihrer Interessen vereinbart. Daraus folgt aber aus der Sicht Hoersters kein Relativismus, weil es intersubjektiv anerkannte Interessen wie das Interesse am Überleben gibt. Die Garantie dieses Interessenschutzes beruht auf dessen Reziprozität: „Da jeder weiß, dass sein eigenes Interesse am Überleben nur respektiert wird, wenn er seinerseits das Überlebensinteresse der anderen respektiert, wird es zu einer Übereinkunft kommen, wechselseitig das Recht auf Leben anzuerkennen. Das Recht ist somit, und hier beruft Hoerster sich auf Hobbes, ein von Menschen erfundenes Instrument des sozialen Zusammenlebens: Menschen vereinbaren Normen, weil sie ihnen nützen."[99]

Mit diesem Rechtspositivismus, wie ihn Hoerster vertritt, sind ohne weiteres die folgenden Konsequenzen vereinbar: Ein Embryo besitzt zwar ein Empfindungsvermögen, jedoch kein Überlebensinteresse, da solches ein Ichbewusstsein voraussetzt.[100] Als terminus a quo, ein solches Überlebensinteresse zu bekunden, schlägt Hoerster aus pragmatischen Gründen den Zeitpunkt der Geburt vor.[101] Während der intrauterinen Phase hingegen sollte dem Embryo nur ein abgestufter, seinem jeweiligen Entwicklungsstand entsprechender Lebensschutz zuteil werden.[102] Aber dieser Zeitpunkt steht auch zur Disposition, so dass Hoerster grundsätzlich eine Spätabtreibung nicht von einer Frühabtreibung unterscheiden will. Anders als Peter Singer schließt Hoerster jedoch kategorisch die Möglichkeit aus, den Lebensschutz nach der Geburt einer Güterabwägung zu unterziehen, weil deren Folgen einer sukzessiven Freigabe der Kindestötung gleichkämen.[103] Der qualifizierte Lebensschutz gilt ausnahmslos jedem geborenen Kind – auch dem schwerstkranken und behinderten. In diesem Punkte unterscheidet sich der von ihm vertretene radikale Gradualismus noch einmal von der Position Peter Singers. Er ist Vertreter eines bis zur äußersten Konsequenz entwickelten Präferenz-Utilitarismus, demzufolge Personstatus und unbedingte Schutzwürdigkeit nur jenen Menschen zukommen, die über Rationalität und Selbstbewusstsein verfügen. Damit bestreitet er das Lebensrecht von unheilbar kranken und schwer behinderten Säuglingen sowie von Menschen, die durch Unfall, Krankheit oder hohes Alter die Fähigkeit verloren haben, sich für oder gegen eine Maßnahme aktiver Euthanasie zu entscheiden.[104]

Im Unterschied zum radikalen Gradualismus geht der *gemäßigte Gradualismus* zwar davon aus, dass dem Menschen von abgeschlossener Befruchtung an Schutzwürdigkeit zukommt, jedoch macht er das Maß der Schutzwürdigkeit von der jeweils erreichten Entwicklungsstufe abhängig, auf der sich das ungeborene menschliche Lebewesen nach abgeschlossener Befruchtung befindet. Dementsprechend wird das volle Ausmaß des Schutzes, wie es mit dem Titel Menschenwürde und dem unabwägbaren Recht auf Leben gefordert ist, vom Erreichen eines bestimmten Entwicklungsstandes abhängig gemacht. Ein dezidierter Vertreter des gemäßigten Gradualismus ist der Ethiker Bernhard Irrgang. Er unterscheidet in der vorgeburtlichen Entwicklung des Menschen zwölf Phasen, deren erste mit dem Trans-

[94] Die Zweifel, die an dieser Feststellung immer wieder geäußert werden, betreffen nicht das biologische Faktum als solches, sondern seine ethische Relevanz.

[95] Vgl. E. Schockenhoff, Lebensbeginn und Menschenwürde. Eine Begründung für die lehramtliche Position der katholischen Kirche, in: K. Hilpert / D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg / Basel / Wien 2006, 198–228, 211.

[96] Diese Typologisierung erfolgt im Blick auf die Handlungsfelder Präimplantationsdiagnostik und Stammzellforschung beziehungsweise Klonierung eines Menschen. In der Abtreibungsdebatte ist auch eine weitere, so genannte soziologische Position relevant, die vor allem im angloamerikanischen Raum vertreten wird Vgl. J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Be-denkliches zu Technik, Ethik, Politik, Kevelaer 1989, 100–104.

[97] N. Hoerster, Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay, Stuttgart 2002, 31f.

[98] Diesen wichtigen Hinweis verdanke ich H. Hansen, Das Ideal des Neuen Menschen im Kapitalismus. Vortrag gehalten auf der Herbsttagung „Biopolitik im liberalen Staat", 19.–21. September 2007 in Passau.

[99] H. Hansen, Das Ideal des Neuen Menschen im Kapitalismus. Vortrag gehalten auf der Herbsttagung „Biopolitik im liberalen Staat", 19.–21 September 2007 in Passau (bisher unveröffentlichtes Manuskript), 7.

[100] N. Hoerster, Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay, Stuttgart 2002, 88.

[101] Ebd., 94.

[102] Ebd., 111.

[103] Ebd., 93.

[104] Vgl. P. Singer, Praktische Ethik, Stuttgart ^{2}1994, 230.

port der Eizelle bis zum Ort der Befruchtung im Eileiter beginnt und deren letzte mit der Geburt des Kindes endet.[105] Auf der Grundlage dieses Zwölf-Phasen-Modells entwickelt er ein Konzept, das die Schutzwürdigkeit werdenden menschlichen Lebens von einem Gradualismus her begründet, d. h. die sich steigernde Entwicklung bestimmter Fähigkeiten der befruchteten Eizelle als biologische Voraussetzung wachsender Personalität erklärt. Die Definition der entscheidenden ethischen Zentralkategorie lautet dann bei Irrgang wie folgt: „Der Begriffsinhalt von Personalität umfasst neben Sittlichkeit Bestimmungsmomente wie Individualität, Rationalität, Kommunikationsfähigkeit und Empfindungsfähigkeit. Für diese Eigenschaften gibt es leiblich unhintergehbare Vorbedingungen, die an die Entwicklung der Sprachorgane und des Gehirns geknüpft sind. Keiner der hier unverzichtbaren Faktoren liegt mit dem Verschmelzen von Samen und Eizelle vor." Auf dem Boden des von ihm vertretenen gradualistischen Konzepts entwickelt Irrgang konsequent die weiteren Bedingungen, von denen er die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens abhängig machen will: „Menschliches Leben ist unter der Perspektive der leiblich-seelischen Grundlage für Personalität und sittlich zurechenbares Handeln schutzwürdig, und zwar in wachsendem Maße mit der Befruchtung, Einnistung, der Ausbildung der Schmerzfähigkeit bzw. Empfindungsfähigkeit (Entwicklung der Großhirnrinde) bis zur Geburt. Es genießt allerdings nicht dieselbe Berücksichtigungswürdigkeit in einer Güterabwägung wie ein geborener Mensch. Als Bewertungskriterien für die Ausbildung unverzichtbarer leib-seelischer Bedingungen für Personalität können gemäß dem Gradualismus angeführt werden: Einnistung, Individuierung, Organentstehung, Herzschlag, EEG-Funktion und EEG-Aktivität, volle Ausbildung aller Organe, unabhängige Existenz nach der Geburt."[106]

Auf der Basis dieser biologischen Entwicklungsstadien entwickelt er ein Konzept abgestufter Schutzwürdigkeit: „(1) Menschlicher Keim vor der Einnistung (16. Tag): gering. (2) Embryo zwischen Individuation und Gestaltwerdung (3.–12. Woche): eher gering. (3) Embryo zwischen Gestaltbildung und Ausbildung des Gehirns, Schmerzfähigkeit (13.–25. Woche): deutlich anwachsende Berücksichtigungswürdigkeit, aber Abwägungen sind immer noch möglich. (4) Ansatzweise Gehirntätigkeit u. Verschaltung (26.–36. Woche): dringliche Berücksichtigungswürdigkeit, Abtreibung nur in Ausnahmefällen erlaubt. (5) Geburt: hohes Maß an Schutzwürdigkeit, (möglicherweise) aktives Sterben-Lassen oder Sterbebeschleunigung erlaubt."[107]

Aufgrund dieser Überlegungen hält Irrgang verbrauchende Embryonenforschung zwar nicht für ethisch unbedenklich, er kann sich aber durchaus Fälle vorstellen, in denen sie ethisch legitim sein kann. Ein solcher Ausnahmefall ist seiner Meinung nach dann gegeben, wenn ein wichtiger Forschungszweck therapeutischer Art anders nicht erreicht werden kann; unter dieser Voraussetzung erscheint ihm selbst die bewusste Erzeugung von Embryonen mit dem klaren Ziel, diese später nicht zu implantieren, zumindest nicht grundsätzlich verwerflich.[108]

Wir können daher festhalten: Der *Gradualismus* geht sowohl in seiner *radikalen* als auch in seiner *gemäßigten* Variante von der Prozesshaftigkeit der Menschwerdung aus. Er ist jedoch, und darin liegt seine Schwäche, dem grundsätzlichen Einwand ausgesetzt, dass jede moralisch relevante Grenzziehung zwar pragmatisch sinnvoll oder auf der subjektiven Erfahrungsebene einleuchtend sein mag, aber letztlich willkürlich bleibt. Wenn die Frage nach dem moralischen Status des Embryos mit moralischen Argumenten beantwortet werden soll, darf sie sich nicht auf den Appell an die Problemlosigkeit des Augenscheinlichen zurückziehen.[109] Nach Meinung der Kritiker ist es deshalb einleuchtender, den unbezweifelbaren Beginn der kontinuierlichen Entwicklung des Embryos bereits mit der abgeschlossenen Fertilisation als moralisch relevant zu betrachten und nicht erst eine der späteren Entwicklungsstufen.

b) Der Tutiorismus

Diesem Ansinnen trägt der *Tutiorismus* in vollem Umfang Rechnung. Wie sein Name besagt, setzt er allen Vorschlägen, die vom Gradualismus in seinen verschiedenen Varianten vorgestellt wurden, den biologischen Anfang der menschlichen Existenz als das Datum entgegen, das nicht mehr hinterschreitbar ist und auf jeden Fall menschliches Leben *sicher* und zuverlässig schützt: menschliches Leben beginnt bereits mit der Verschmelzung der Gameten (Ei- und Samenzelle). Von medizinisch-naturwissenschaftlicher Seite wurde diese Auffassung maßgeblich durch die Forschungsarbeiten des Humanembryologen Erich Blechschmidt in den 1960er Jahren gestärkt. Er machte die Entdeckung, dass bereits die erste Zelle des Embryos die komplette genetische Information des späteren Erwachsenen enthält, von der sie sich in nichts unterscheidet. Diese Entdeckung führte dazu, dass die normative Position, die sich auf sie beruft, etliche Jahre auch unter dem Namen „genetisches Modell" firmierte.[110] Inzwischen wissen wir zwar, dass Blechschmidts Vorstellung eines Präformismus in der Embryonalentwicklung die Komplexität dieses Vorgangs nur unzureichend erfasst.[111] Der bleibende Wert seiner Arbeiten besteht aber in der endgültigen Widerlegung eines Irrtums, der bis heute nicht vollständig ausgetilgt ist. Er geht auf den Zoologen Ernst Haeckel zurück, der 1866 das sog. „biogenetische Grundgesetz" formulierte, welches besagt, dass jeder Mensch in seiner individuellen embryonalen Entwicklung alle Phasen durchläuft, welche die Gattung Mensch in der langen Geschichte der Evolution zurückgelegt hat. Das heißt nichts anderes, als dass demzufolge der ungeborene Mensch zunächst noch tierische Entwicklungsstadien durchliefe und erst in fortgeschrittener Schwangerschaft den Entwicklungsschritt zum Menschen vollzöge. Solche Annahmen sind haltlose Spekulation. Die genetische Auffassung beinhaltet zweifelsfrei, dass alle Entwicklungsstufen, die der Embryo durchläuft, von Beginn an humanspezifisch sind. Der Mensch entwickelt sich nicht erst *zum Menschen,* sondern immer schon *als Mensch.*[112]

[105] Vgl. B. Irrgang, Grundriß der medizinischen Ethik, München / Basel 1995, 222. Der Autor folgt hier der Einteilung, die Bernhard Hassenstein vornimmt (Vgl. Ders., Art. Lebensbeginn, in: Lexikon Medizin, Ethik, Recht, hrsg. v. A. Eser / M. Lutterotti / P. Sporken, Freiburg / Basel / Wien 1989, 679.)

[106] Ders., Grundriß der medizinischen Ethik, München / Basel 1995, 227f.

[107] Ders., Einführung in die Bioethik, München 2005, 69 f.

[108] Ders., Grundriß der medizinischen Ethik, München / Basel 1995, 230f.

[109] Sie müsste jedenfalls ihre instinktiven oder affektiven Grundlagen kritisch hinterfragen. Dann zeigt sich nämlich, dass unsere spontanen moralischen Einstellungen, die in hohem Maße auf Sinneswahrnehmung angelegt sind, nicht zur Erfassung der ethischen Problematik im mikrobiologischen Bereich ausreichen. Denn unsere moralischen Urteile ruhen keineswegs allein auf Vernunftgründen, sondern ebenso auf der Grundlage unbewusster Gefühlseinstellungen und ererbter Instinkte, die die Menschheit in der langen Geschichte der Evolution erworben hat. Die Einsicht in diese Diskrepanz zwischen moralischer Intuition und ethisch begründetem Urteil lässt sich genauso auf die Problematik der Forschung mit Embryonen bzw. embryonalen Stammzellen anwenden: Die Menschenqualität eines Embryos, der sich ab der Befruchtung nicht erst *zum* Menschen, sondern bereits *als* Mensch entwickelt, ist mit den Sinnen nicht erfassbar. Die Gefahr, die daraus für das Leben des Embryos besteht, rührt aus der Diskrepanz zwischen seinem Wert und seiner Schutzwürdigkeit einerseits und seiner materiellen Nichtigkeit, besser: Unscheinbarkeit andererseits. Dass dieses Lebewesen im 200-Zellstadium einen Wert hat, muss man sich erst gedanklich einmal klarmachen. Die beunruhigende Frage aber bleibt: Ist diese ethische Reflexion wirksam genug, um den Embryo vor fremdem Zugriff zu schützen?

[110] Vgl. J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik, Kevelaer 1989, 99. 102 f.

[111] Vgl. B. Irrgang, Einführung in die Bioethik, München 2005, 61–67: Der Vorgang der Genexpression ist weitaus komplizierter und nicht einfach durch das Genom determiniert. Für die Entwicklung der Eizelle sind die epigenetischen Signale genauso wesentlich wie die genetischen Informationen der Chromosomen. Nach neuestem Stand der Forschung ist das Genom nicht der Embryo, sondern seine codierte Anlage. Erst im Vier- oder Achtzellstadium kann das Genom des Embryos Einfluss auf seine eigene weitere Entwicklung nehmen, so dass der Beginn der genetischen Selbststeuerung möglicherweise erst ab diesem Zeitpunkt gegeben ist. Mit dieser biologischen Auskunft ist allerdings noch nicht die normative Frage nach dem Beginn der Schutzwürdigkeit embryonalen Lebens beantwortet. – Vgl. U. Geppert, Was können Gene? Fakten aus der Zwillingsforschung, in: A. Lienkamp / C. Söling (Hrsg.), Die Evolution verbessern? Paderborn 2002, 75–97: Die Ergebnisse der Zwillingsforschung relativieren die Behauptung, der Mensch sei hinsichtlich seiner Begabungen und seines Phänotyps vom Genom programmiert.

[112] Dieser Satz gibt die katholische Position treffend wieder. Von evangelischen Theologen wird sie nicht allgemein akzeptiert. Vgl. U. H. J. Körtner, „Lasset uns Menschen machen". Christliche Anthropologie im biotechnischen Zeitalter, München 2005, 118: Er wendet gegen diesen Satz ein, dass es sich um eine bloße Setzung mit lebensweltlich fragwürdigen Konsequenzen handle und hält deshalb eine kategorische Ablehnung der PID für ethisch nicht begründbar.

Die einprägsame Definition des Mainzer Moraltheologen Johannes Reiter:

„Zum Zeitpunkt der Befruchtung einer weiblichen Eizelle durch eine männliche Samenzelle liegt artspezifisches Leben vor, welches von Beginn an die Befähigung zur Entwicklung einer eigenen Persönlichkeit und zu geistigen Äußerungen einschließt. Ihm ist ab diesem Zeitpunkt – und zwar gleich, ob innerhalb oder außerhalb des Mutterleibes – ein schutzwürdiger Status einzuräumen."[113]

ist ein Musterbeispiel für die anthropologisch-ethische Reflexion medizinisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Gnoseologisch hat es den Status eines gemischten Urteils. Die ihm zugrunde liegende *anthropologische Option* beruht auf der Einsicht, dass das biologische Leben als notwendige Voraussetzung aller geistigen und moralischen Selbstvollzüge des Menschen und als existentielle Grundlage für das Werden und die Entfaltung der Person angesehen werden muss. In seinem Vermögen zur moralischen Selbstbestimmung ist der Mensch sich nur *in seinem Leib* und *durch seinen Leib* gegeben, der die naturale Voraussetzung für die Ausprägung von Selbstbewusstsein und Rationalität bildet.

Die Definition, die uns Reiter auf die Frage nach dem Personstatus und der Schutzwürdigkeit des Embryos an die Hand gibt, macht aber auch deutlich, dass es hier um eine Frage geht, die sich auf dem Boden der Medizin oder der Naturwissenschaften nicht entscheiden lässt. Denn – wie schon gesagt – Fragen der Bioethik knüpfen zwar an biologische Sachverhalte an, aber die Antworten darauf setzen voraus, dass wir wissen, was es heißt: ein Mensch zu sein. Dieses Wissen entstammt aber nicht der Beobachtung des Naturforschers, sondern der Selbstreflexion des Menschen in Philosophie, Ethik und Theologie.

Deshalb ist es in der Sache hilfreich, auf den Terminus „genetisches Modell" zur Darstellung einer theologisch-ethischen Position zukünftig zu verzichten. Es hilft Missverständnisse zu vermeiden, wenn man zur Typisierung aller Positionen, die kompromisslos die Überzeugung vertreten, dem menschlichen Embryo komme von Beginn, das heißt von abgeschlossener Befruchtung an, unantastbare Würde und Lebensschutz uneingeschränkt zu, die ethische Kategorie des Tutiorismus verwendet. Es könnte sonst der falsche Eindruck entstehen, moralische Werturteile könnten direkt aus empirischen Erkenntnissen abgeleitet werden. Eine solche Schlussfolgerung ist unter logischen Gesichtspunkten absolut unzulässig und als *naturalistischer Fehlschluss* verpönt.

Die katholische Position verfällt diesem Fehler jedoch nicht und vermeidet es, sich auf eine bestimmte Definition des Menschseins festzulegen, die sich unmittelbar auf humanbiologische Erkenntnisse oder eine bestimmte philosophische Sicht des Menschen zurückführen ließe. Das Lehramt der katholischen Kirche rechnet durchaus mit der Möglichkeit, dass dieses letzte Wissen sich menschlicher Erkenntnismöglichkeit dauerhaft entzieht. Die tutioristische Position im Kontext der bioethischen Diskussion legt keine kategorialen Bestimmungen des Menschseins für den Embryo fest, sondern formuliert eine praktische Handlungsregel, genauer: eine Vorsichtsregel, wenn es die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens von Anfang an betont:

„Deshalb erfordert die Frucht der menschlichen Zeugung vom ersten Augenblick ihrer Existenz an, also von der Bildung der Zygote an, jene unbedingte Achtung, die man dem menschlichen Wesen in seiner leiblichen und seelischen Ganzheit sittlich schuldet. Ein menschliches Wesen muss vom Augenblick seiner Empfängnis an *als Person* (Hervorhebung P. F.) geachtet und behandelt werden und infolge dessen muss man ihm auch von diesem selben Augenblick an die Rechte der Person zuerkennen und vor allem das unverletzliche Recht jedes unschuldigen menschlichen Wesens auf Leben."[114]

Die Formulierung ist insofern zurückhaltend, als nicht einfach eine Identität von Embryo und Person behauptet wird. Sie impliziert zugleich eine Umkehr der Beweislastregel, das heißt: derjenige, der den Zugriff auf das Leben menschlicher Embryonen fordert, muss nachweisen können, dass er es in diesem Fall nicht mit schützenswertem menschlichen Leben zu tun hat; denn die Vernichtung menschlicher Embryonen ist ein irreversibler Schritt. In diesem Fall sind ethische Maximalforderungen berechtigt, weil die tutioristische Vorsichtsregel jenen Fällen vorbehalten bleibt, in denen irreversible Entscheidungen das Leben selbst oder auch sittliche Güter wie Wahrhaftigkeit und Liebe betreffen.

Im Hintergrund der Auskunft, die wir vom Lehramt erhalten, steht die Annahme, man könne wegen der Entwicklungseinheit Mensch und Person nicht voneinander trennen und zwei Ebenen zuweisen. Das Hauptargument liegt hier also in der Kontinuität des Menschseins und seiner Untrennbarkeit.[115] Auch das früher vorgebrachte Argument der noch nicht abgeschlossenen Mehrlingsbildung – die Möglichkeit zur Teilung besteht etwa bis zum 13. Entwicklungstag – greift letztlich nicht. Der Begriff des Individuums bezeichnet weniger dessen Unteilbarkeit, sondern sein Ungeteiltsein. Dieser Einwand konnte überhaupt nur deshalb entstehen, weil man Individualität mit Singularität verwechselte.[116]

Jene Versuche, die zum Ziel haben, die absolute Schutzwürdigkeit zu relativieren und nur noch eine gestufte Schutzwürdigkeit herbeizuführen, versuchen immer wieder plausibel zu machen, dass der Embryo im Reagenzglas sich gar nicht weiterentwickeln könne, weil er dazu der Gebärmutter einer Frau bedürfe. Darauf ist allerdings zu erwidern, dass dem Embryo diese notwendige Umgebungsbedingung nur deshalb fehlt, weil sie ihm von Seiten des Reproduktionsmediziners künstlich entzogen worden ist. Von Seiten des Embryos liegt das notwendige Entwicklungspotential vor, einen selbst gesteuerten Lebensprozess zu entfalten.[117] Das traditionelle *Potentialitätsargument*, das hier zur Sprache kommt, stößt in der aktuellen Diskussion nicht selten auf Widerspruch. Peter Singer hat viele Beispiele entwickelt, um es ad absurdum zu führen. Das berühmteste Beispiel, das er gab, ist das Beispiel von Prinz Charles. Dieser ist zwar der potentielle König von England, besitzt aber nicht dessen Rechte. Auf den Embryo gewendet bedeute das: aus der Erwartung dessen, was eines Tages aus ihm werden könne, folge für den aktuell existierenden Embryo noch gar nichts.[118] Dieses Beispiel wurde von Norbert Hoerster aufgegriffen und zum Mozart-Beispiel umgewandelt. Es sei wohl richtig, dass Mozart schon als Embryo die Anlage zum Klavierspielen in höherem Maße als andere besaß, daraus folge aber nicht, dass er bereits als Embryo Klavier spielen konnte.[119]

Die Beispiele mögen durchaus einleuchtend klingen, greifen aber zu kurz. Schon in der Scholastik wusste man um die Unterscheidung zwischen einer *potentia obiectiva*, also der bloßen Möglichkeit, wie sie jederzeit gedacht werden kann, und der *potentia subiectiva*, wie sie nur einem Ding eignet, das bereits existiert und als solches das reale Vermögen besitzt, bestimmte Eigenschaften zu entwickeln. Diese Unterscheidung scheint weder Singer noch Hoerster bekannt zu sein oder sie wird von ihnen einfach ignoriert. Überlegungen zur Vermittlung des Potentialitätsarguments werden allerdings auch von einigen evangelischen Theologen hinsichtlich ihrer metaphysische Voraussetzungen hinterfragt und als autoritätsorien-

[113] J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Be-denkliches zu Technik, Ethik, Politik, Kevelaer 1989, 31.

[114] Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und der Fortpflanzung „Donum vitae" I,1; zit. nach St. Wehowsky (Hrsg.), Lebensbeginn und menschliche Würde. Stellungsnahen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre vom 22. 2. 1987 (Gentechnologie, Chancen und Risiken; Bd 14), Frankfurt a. M. – München 1987, 11.

[115] Vgl. D. Mieth, Ethik der Biotechnik am Menschen in christlicher Sicht. Mit einem Blick auf die Debatte über embryonale Stammzellen, in: C. Brand / E.-M- Engels / A. Ferrari / L. Kovács (Hrsg.), Wie funktioniert Bioethik, Paderborn 2008, 155–176, 165.

[116] Vgl. H. Schlögel, Embryonale Stammzellen und Präimplantationsdiagnostik. Moraltheologische Aspekte, in: IKaZ 31 (2002) 82–89, 85.

[117] E. Schockenhoff, Lebensbeginn und Menschenwürde. Eine Begründung für die lehramtliche Position der katholischen Kirche, in: K. Hilpert / D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg-Basel-Wien 2006, 198–228, 214 f. bemerkt deshalb zu Recht: „Der neuerdings hervorgehobene Umstand, dass die Expression der genetischen Information im weiteren Entwicklungsverlauf nur mit äußeren, über die Zellmembran wirksamen Anreizen erfolgt und die Ausbildung des Primitivstreifens sowie die Ausrichtung der späteren Körperachse auf Positionssignale antworten, die vom mütterlichen Organismus ausgehen, ist mit der Annahme durchaus vereinbar, dass der Embryo von Anfang an über die vollständige Potenz zu seiner weiteren menschlichen Entwicklung verfügt. Die genannten neueren Forschungen belegen im einzelnen, dass der Embryo auf die Anreize, die aus der symbiotischen Austauschbeziehung mit dem mütterlichen Organismus erwachsen, angewiesen ist, um sein Entwicklungspotential entfalten zu können. Dieses ist daher weder nach dem Modell eines automatisch ablaufenden Programms noch als passive Reaktion auf die empfangenen Außenreize zu verstehen; auch nach der Einnistung verwirklicht der Embryo in Wechselwirkung mit dem mütterlichen Organismus *sein* Entwicklungsprogramm und nicht das eines anderen Wesens oder eine neue, in seinen ursprünglichen Anlagen nicht enthaltene Entwicklungsmöglichkeit."

[118] Vgl. P. Singer, Praktische Ethik, Stuttgart ^{2}1994, 200.

[119] Vgl. N. Hoerster, Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay, Stuttgart 2002, 101 f.

tierte katholische Binnenmoral naturrechtlicher Prägung desavouiert.[120]

Redlicherweise sei nicht verschwiegen, dass auch von katholischer Seite moderate Bedenken gegenüber einem zu unvermittelten Rückgriff auf mittelalterliches Substanzdenken vorgetragen werden.[121]

Bernhard Fraling zeigt, dass es sehr wohl möglich ist, das grundsätzlich berechtigte Anliegen des traditionellen Potentialitätsarguments in zeitgemäße Kontexte intellektueller Auseinandersetzung weiter zu entwickeln, wie sie von der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Prozesstheologie Alfred N. Whiteheads eröffnet wurden:

„Der Mensch ist dasjenige Wesen, das sich verantwortlich selber vollzieht. Dabei muss der Selbstvollzug jedes Menschen notwendigerweise seine biologische Basis integrieren, das heißt seine erblich mitbedingten Begabungen und Möglichkeiten, seine körperliche Gestalt, sein Gesicht [...]; diese Eigenschaften sind keineswegs vom eigentlichen Menschsein zu trennen. Das ergibt sich letztlich aus der Unausweichlichkeit der Einheit von Leib und Seele als Vorgabe menschlicher Existenz. Diese biologische Basis menschlicher Existenz ist nur als prozesshaft sich entwickelnde Wirklichkeit zu greifen. Sie befindet sich in einem kontinuierlichen Entwicklungsgang, der vom Beginn der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle in einem einzigen Prozess beständiger Selbstüberbietung verläuft. Insofern sind diese Stadien Bestandteil jeder menschlichen Lebensbahn, die als ganze das Menschsein jedes einzelnen konstituiert. Im Selbstvollzug integriert der Mensch seine biologische und seine menschliche Geschichte."[122]

Kritiker mögen diesen Überlegungen eines Moraltheologen entgegenhalten, sie entstammten einer christlichen Sondermoral, die sich außerhalb ihres angestammten Geltungsbereiches nicht mehr vermitteln lasse. Dieser Einwand wird beispielsweise von Vertretern des Präferenzutilitarismus und der mit ihm korrespondierenden Theorie des Rechtspositivismus mit stereotyper Regelmäßigkeit immer wieder vorgebracht.

Doch erstens sind die Argumente, die der Rechtspositivismus zur Begründung seiner Position anführt, nicht so unwidersprochen, dass man sie zwingend übernehmen müsste. Bessere Gründe sprechen, wie an den Beispielen von Peter Singer und Norbert Hoerster deutlich wurde, sogar dafür, das nicht zu tun. Wer Wert und Würde des Menschen, die ihn vor fremdem Zugriff schützen sollen, als bloße *Zuschreibungsbegriffe* behauptet, verstrickt sich in unhaltbare Aporien und setzt sich der Kritik aus, die Zuerkennung des Menschenstatus von willkürlichen Limitierungen abhängig zu machen.

Zweitens ist dieses vermeintliche Totschlagargument schlichtweg falsch. Es lässt sich durch den Verweis auf Immanuel Kant sofort widerlegen. Die Grundlegung der Ethik bei Kant ist dem Programm der Aufklärung fest verschrieben. Kategorisch, das heißt unbedingt verpflichtend sind nur jene Handlungsimperative und normativen Aussagen, die sich unabhängig von jeder metaphysischen oder religiösen Prämisse begründen lassen, weil sie anhand des Universalisierbarkeitskriteriums rationaler Überprüfung standhalten. Über den Verdacht, in der Forderung nach einem konsequenten Schutz menschlichen Lebens von Beginn an eine „katholische" Position zu vertreten, ist Kant ohne Zweifel erhaben. Die Auskunft, die wir von ihm bekommen, ist unmissverständlich: Mit der Zeugung eines Kindes beginnt neues menschliches Leben. Von diesem Zeitpunkt an ist der Embryo als eigenständige Person zu achten und zu schützen und hinsichtlich seines Lebensrechtes der Verfügungsgewalt seiner Eltern entzogen.[123] Oder, wie es Kant in der zweiten Unterformel des kategorischen Imperativs, der so genannten Selbstzweckformel sagt: Der Mensch darf niemals bloß als Mittel zum Zweck benutzt, sondern muss zugleich immer auch als Selbstzweck angesehen und behandelt werden.[124] Anders gesagt: Jedes Handeln, das wir einem anderen Menschen angedeihen lassen, muss als höchsten Zweck dem Wohl *dieses* und keines anderen Menschen dienen. Die Achtung der menschlichen Person muss Ausgangspunkt jedes ethisch verantworteten Handelns sein. Daraus folgt sowohl als ethische wie auch als rechtliche Konsequenz, dass der Mensch in jeder Phase volle und ungeteilte Schutzwürdigkeit genießt. Dieser Schutz umfasst nicht nur den Embryo, der im Mutterleib (in vivo) gezeugt wurde, sondern in gleichem Maße den außerhalb des Mutterleibes (in vitro) gezeugten Embryo. Von daher ist jeglicher Eingriff in seine körperliche Integrität, soweit dieser nicht therapeutischen Zwecken *an ihm selbst* dient, eindeutig abzulehnen.

Zu diesem Ergebnis kommt auch Jürgen Habermas, der nach eigenem Bekunden eher zu den religiös unmusikalischen Menschen zählt. Mit der Grundlegung seiner Diskursethik will er den kantischen Ansatz kritischer Philosophie unter den veränderten Bedingungen der modernen parlamentarischen Demokratie weiterentwickeln. Seine Unterscheidung menschlichen Lebens in vorpersonales und personales Leben könnte zunächst den Eindruck hervorrufen, er teile in der Sache eine Position, wie sie beispielsweise von Hoerster vertreten wird, weil er das reale Personsein des Menschen an den Zeitpunkt der Geburt und den Eintritt in die Kommunikationsgemeinschaft bindet.[125] Doch im zweiten Argumentationsschritt lässt er erkennen, dass er seinen eigenen Standpunkt aus einer Verbindung des traditionellen Potentialitätsarguments mit dem Instrumentalisierungsverbot des kategorischen Imperativs verbindet: „Das Gefühl, dass wir den Embryo nicht wie eine Sache für beliebige Zwecke instrumentalisieren dürfen, findet zwar einen Ausdruck in der Forderung, ihn in Antizipation seiner Bestimmung wie eine zweite Person zu behandeln, die sich, wenn sie geboren würde, zu dieser Bestimmung verhalten könnte."[126] Dieses Postulat wird in der Folge um die Bedingung des diskursethischen Minimalkriteriums erweitert, das den zumindest fiktiven Eintritt eines jeden Betroffenen in die ideale Diskursgemeinschaft einfordert: „Das Herbeiführen einer Situation, in der wir gegebenenfalls einen kranken Embryo verwerfen, ist so fragwürdig wie die Selektion nach einseitig festgelegten Kriterien. Die Selektion muss instrumentalisierend vorgenommen werden, weil ein antizipierendes Einverständnis [...] nicht unterstellt werden kann."[127]

Neben dem kantischen Instrumentalisierungsverbot und dem klassischen Potentialitätsargument setzt Habermas als drittes Kriterium für seine dezidiere Ablehnung der Präimplantationsdiagnostik sowie der verbrauchenden Embryonenforschung die Teilnahme an der idealen Diskursgemeinschaft an, in der alle Teilnehmer gleichberechtigt sein sollen. Dieses dritte Kriterium geht freilich von der Prämisse aus, dass alle Teilnehmer gleiche Grundvoraussetzungen mitbringen. Diese Voraussetzung ist eine im Kommunikationsvorgang notwendig wirksame operative Fiktion. Die Diskursethik muss sich einer Voraussetzung bedienen, die sie aus eigenen Mitteln nicht bereitstellen kann. Der Diskurs setzt seinen Geltungsanspruch immer schon voraus und nimmt gleichzeitig für sich in Anspruch, ihn zu erfüllen.

Vielleicht liegt die Erklärung für diesen scheinbaren Widerspruch darin, dass seine Affinität zum Naturrechtsdenken weitaus stärker ist als ihm selbst bewusst. Vielleicht wird an diesem Punkt aber auch erkennbar, dass jede Ethik, die nicht zu ihrer faktischen Selbstaufhebung führen soll, ohne einen deontologischen Kern ihrer Selbstbegründung und den Rückgriff auf bestimmte Unbeliebigkeitspostulate nicht auskommt.

Selbst der kohärenztheoretische Begründungsansatz, der von allen naturrechtlichen und metaphysischen Voraussetzungen abzusehen behauptet und sich im interdisziplinären Gespräch über Grenzen der Forschungsfreiheit zunehmender Akzeptanz erfreut, kommt offensichtlich ohne solche Voraussetzungen nicht aus.[128] Aber die

[120] Vgl. St. Ernst, Zwischen Prinzipienmoral und Situationsethik. Konfessionelle Unterschiede in der christlichen Bewertung aktueller bioethischer Fragen?, in: K. Hilpert / D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg-Basel-Wien 2006, 313–336. Ernst bietet eine instruktive Übersicht über das ökumenische Gespräch und stellt zu Recht die Frage, ob Differenzen zwischen den Konfessionen, die mit polarisierenden, längst überwunden geglaubten Klischees untermauert werden, wohl auch dazu genutzt werden, um damit die eigene Position zu profilieren; vgl., ebd. 335.

[121] Vgl. K. Demmer, Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs, Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 1987 (SThE 23), 97.

[122] B. Fraling, Leben und Freiheit vor dem Horizont der Endlichkeit, in: K. Hilpert / D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg-Basel-Wien 2006, 112–132, 130 f.

[123] Vgl. I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, I, § 28, in: Ders., WW in 10 Bdn, Bd 7, Darmstadt 1983, 393 f.

[124] Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA, Bd IV, 429.

[125] Vgl. J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M. 2001, 65.

[126] Ebd., 120.

[127] J. Habermas, Die Selbstinstrumentalisierung und ihre Schrittmacher, in: B. Nacke / St. Ernst (Hrsg.), Das Ungeteiltsein des Menschen. Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik, Mainz 2002, 93–98, 94.

[128] Vgl. A. Bachmann, K.-P. Rippe, Wieso es die Stepford Wives nicht geben darf. Über die moralischen Grenzen der Forschungsfreiheit, in: J. S. Ach / A. Pollmann (Hrsg.), no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse, Bielefeld 2006, 79–107.

Auseinandersetzung mit dieser Frage würde ein neues, wenngleich äußerst spannendes Thema aufwerfen.

5. Ausblick

In jüngster Zeit mehren sich Pressemeldungen, nach denen es auf dem Gebiet der Stammzellforschung zu entscheidenden Durchbrüchen gekommen ist.[129]

Im Herbst des vergangenen Jahres sei es Shinya Yamanaka (Japan) sowie James Thomson und Junying Yu (USA) gelungen, ausdifferenzierte Fibroblasten der menschlichen Haut zu sogenannten pluripotenten Stammzellen zu reprogrammieren. Dabei benutzten sie Gene, die sie mit Hilfe von gentechnisch veränderten Viren einschleusten. Diese Nachricht lässt hoffen, dass die Stammzellmedizin eines Tages ohne Embryonen auskommen wird. Aber bis dahin bleiben viele Fragen noch ungelöst. Ein Problem besteht offensichtlich darin, dass die Wirkmechanismen der implantierten Gene noch unklar sind. Unvorhersehbare Nebenwirkungen, z. B. eine Krebserkrankung, sind deshalb nicht auszuschließen, zumal bei dem Versuchsaufbau ein Onkogen beteiligt ist, das bei der Auslösung einer Krebserkrankung beteiligt ist. Immerhin zeigen die Forschungen, dass die Anstrengungen christlich-humanistischer Ethik, die Fragwürdigkeit verbrauchender Embryonenforschung aufzudecken, zu einer Sensibilisierung des öffentlichen Bewusstseins geführt haben.

In der moralischen Beurteilung der Forschungen am Menschen kommt eine christliche Ethik zu keinem anderen Ergebnis als eine Ethik, die sich auf die europäische Menschenrechtstradition und die Selbstzweckformel Kants beruft. Aber eine christliche Ethik macht insbesondere auch die folgende Überzeugung geltend, wonach jedem Menschen uneingeschränkte Würde und das Recht auf körperliche Unversehrtheit zukommen; und zwar *nicht*, weil er über bestimmte Fähigkeiten wie Selbstbestimmung oder Vernunftgebrauch verfügt, *auch nicht*, weil eine Gesellschaft ihn zur Person erklärt, sondern deshalb, weil *er von Gott als Person angenommen und in seiner unverwechselbaren Einmaligkeit, mit allen Stärken und Schwächen, geliebt wird.*

Kann aber ein solcher Begriff vom Menschen und der ihm zukommenden Würde in säkularisierte, pluralistische Gesellschaften noch vermittelt werden? Die Frage ist nicht, ob es möglich ist, sondern ob es nötig ist. Wenn Würde etwas wäre, das der Mensch sich erst verdienen müsste und das er erwerben könnte, käme sie nicht allen Menschen unterschiedslos zu. Wenn Menschenwürde eine Fähigkeit wäre oder ein Vermögen, bliebe möglicherweise auch ein Teil der erwachsenen Menschen für immer ausgeschlossen. Wenn Menschenwürde nur eine von anderen Menschen zuerkannte Würde wäre, gäbe es keinen guten Grund, warum eine solche Würde nicht auch verwirkt werden könnte.[130] Die Funktion eines Menschenwürde-Artikels in Verfassungen ist demnach in Analogie zu der Berufung auf Gott in den Präambeln zu verstehen.

Deshalb muss man die Menschenwürde als einen Begriff verstehen, der ein Plus gegenüber den Grund- und Menschenrechten enthält: eine Un-Antastbarkeit; eine Un-Eingeschränktheit, eine Un-Verzichtbarkeit und eine Un-Verwirkbarkeit, welche den Grund- und Menschenrechten ihrerseits erst eine sie begründende und sie auffangende Basis gibt.

Der *starke* Begriff der Menschenwürde, der somit eingefordert wird, sieht den Menschen in seiner Schwäche und Hilfsbedürftigkeit, in seinem Angewiesensein. Er setzt sich zusammen aus einem Schutzbegriff und einem moralischen Imperativ. Er schützt den Menschen vor sich selbst und vor den eigenen Ansprüchen auf Omnipotenz und verteidigt sein Recht auf Selbstbestimmung – gegen aufoktroyierte Zuchtprogramme und gegen seine Vernutzung für Forschungszwecke und profitorientiertes Gewinnstreben. Er appelliert zugleich an die unaufhebbare Verantwortung für jemand anderen, der ohne Hilfe nicht leben kann. Die Würde des Menschen ist auch in dem zu sehen, was seine spezifische Unvollkommenheit, seine Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit ausmacht. Mit all dem verantwortlich umzugehen, wie wir in Irrtum, Versagen und Schuld unsere Endlichkeit erfahren, ist ebenso würderelevant wie die Meisterleistungen des menschlichen Geistes.

[129] Vgl. G. Klinkhammer / E. Richter-Kuhlmann, Embryonale Stammzellforschung. Ein ethisches Dilemma, in: Dtsch Ärztebl 2008; 105(4) C 118–121.

[130] Vgl. H. Ottmann, Die Würde des Menschen. Fragen zu einem fraglosen Begriff, in: P. Prechtl / J. Beaufort (Hrsg.), Rationalität und Prärationalität, FS für A. Schöpf, Würzburg 1998, 167–181.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Bredeck, Michael: **Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento.** Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2007. 490 S. (Paderborner Theologische Studien, 48), kt € 59,00 ISBN: 978–3–506–76317–4

Die Paderborner Diss. (Betreuer: J. Meyer zu Schlochtern) ist schon einmal vom Äußeren her ein gewichtiger Beitrag zur endlosen Diskussion um den wahren „Geist des Konzils", der nun schon im fünften Jahrzehnt seit dem Abschluss des Vaticanum II in zahllosen Publikationen gesucht wird. Es geht um den Interpretationsschlüssel des reichen Textcorpus, der auch und gerade bei wachsendem Abstand zur „größten Gnade des Jahrhunderts" (Bischofssynode 1985) eine unvermindert nötige *relecture* ermöglicht. Der wissenschaftliche Mitarbeiter an der Theol. Fak. zu Paderborn findet ihn im Begriff *aggiornamento*. Nun gibt es wenige Termini aus dem Umkreis der Kirchenversammlung, die vager, umstrittener, mehrdeutiger sind als dieses von Johannes XXIII. in die Ekklesiologie eingeführte italienische Substantiv. Das Spektrum reicht von anpassender Modernisierung bis zum genauen Gegenteil: Für R. Spaemann ist *aggiornamento* die Unzeitgemässheit der Kirche ...

Diesem Missstand sucht die Arbeit durch Einführung einer neuen Definition abzuhelfen, und zwar in vier umfangreichen Hauptteilen. Der erste ist einleitender Natur und gibt eine materialreiche Übersicht über die Interpretationen, die sich in der Debatte um das Ereignis herausgebildet haben (17–139). Man kann die Verwendungszusammenhänge auf drei „Grundlinien" reduzieren: Zielbestimmung des Konzils, Erneuerungsmotiv (Verbindung von Zeitbezug und Glaubensvertiefung), bleibende Aufgabe (= „Konzilsgeist"). Der Autor votiert für die letzte Linie und schlägt als Verdeutschung *Heutigwerden* vor. Wie sich aus dem weiteren Verlauf des Buches ergibt, erreicht er damit allerdings nicht das theologische Spezifikum, welches *aggiornamento* seit dem Gebrauch durch den Kleriker Angelo Roncalli gewonnen hat und das erst als Deutungsinstrument taugt.

Der Zweite Hauptteil trägt den Titel: „Das Aggiornamento als Lebenssumme Angelo Roncallis" (141–373). Er ist nicht nur der konkurrenzlos umfangreichste, sondern auch der im Duktus des Werkes gewichtigste, zugleich jener Teil, der wirklich in dieser Breite neue Erkenntnisse der Forschung öffnet. Der nachmalige Initiator des Konzils ist mit der ekklesiologisch-pastoralen Problematik seiner Zeit von den ersten römischen Studienjahren im Apollinare an bis zu seinem Tod im Apostolischen Palast denkerisch wie spirituell befasst. 1953 verwendet ihn der seinerzeitige Patriarch von Venedig erstmals in einem offiziellen Dokument. Wenn er ihn, jetzt Summus Pontifex, ab 1959 zum Leitbegriff „seines" Konzils (er war überzeugt, die Idee sei exklusiv die seine) macht, ist das kein spontaner Einfall, sondern die ausgereifte Frucht der geistlichen Lebensherausforderung und Lebenserfahrung des gelernten Kirchenhistorikers. Das Buch geht mit staunenswerter Akribie allen erreichbaren Spuren nach. Sein Resultat lautet: „Aggiornamento ist als Zeitbezug der als notwendig erkannte, *ad extra* gesetzte Ausdruck des *ad intra* wirksamen Strebens nach Glaubensvertiefung (Heiligkeit)" (159). Traditionsverbundenheit und Zeitgenossenschaft sollen sich gleichsam unter der Ägide des Heiligen Geistes miteinander vermählen, um den missionarischen Auftrag der Kirche in der Gegenwart zu vollziehen. Dabei versteht es der Autor, die tiefe Gottverbundenheit Roncallis ins Licht zu rücken: Im tiefsten ist seine Vorstellung vom *aggiornamento* gespeist aus einem „radikalen Gottvertrauen" (187).

„Das Aggiornamento als Zielbestimmung für das zweite Vatikanische Konzil" kündet das Inhaltsverzeichnis als Thema des Dritten Hauptteils an (239–373). Man möchte meinen, nach dem großen Wurf der Roncalli-Biographie sei dem Verfasser ein bisschen der große Atem ausgegangen. Eine umsichtige Analyse der Konzils-Eröffnungsansprache *Gaudet Mater Ecclesia* bewegt sich zunächst im bisherigen Duktus. B. sieht in ihr den Höhepunkt und die Summa der Aggiornamento-Theologie des Papstes. Sie ist gekennzeichnet durch eine ganzheitliche, sehr spirituelle Darlegung der Glaubenssubstanz vor den „Zeichen der Zeit". Daraus gewinnt sie zugleich ihren pastoralen Charakter, der ja ebenfalls zu einem Signet der Kirchenversammlung geworden ist. Ihm rechnet Johannes auch den Verzicht auf Verurteilungen zu. Stattdessen setzt er gegenüber den durchaus wahrgenommenen Irrtümern der Zeit auf die argumentative Darlegung. Dann befasst die Studie sich mit dem Terminus *aggiornamento* „im Konzil und bei Papst Paul VI." Während sie für Johannes 185 Seiten benötigt, genügen ihr ganze 47 für die Behandlung der ganzen Versammlung einschließlich des Verhaltens des zweiten Konzilspapstes. Vom Titel her erwartet man eigentlich, dass an dieser Stelle genaue und einlässliche Untersuchungen vorgelegt werden, etwa wie sich unter dem Aspekt des *aggiornamento* die Schemata der Vorbereitenden Kommissionen zum definitiven Konzilstext verhalten oder wo er in der schicksalhaften Pastoralen Konstitution

Gaudium et spes sichtbar wird. Abgesehen von einigen schmalen Bemerkungen zur ersten Sitzungsperiode und einem ein wenig eingehenderen Charakterbild Montinis aber erfährt der Leser nur einige hermeneutische Abstrakta. Man würde gern wissen, wo der Geist des Aggiornamento schon in den Verhandlungen zutage getreten ist – aber nur Fehlanzeige ist zu erstatten. Immerhin werden die formalen Grundzüge herausgehoben: Rückgriff auf die vor(neu)-scholastische Überlieferung, biblisch-heilsgeschichtliche Ansätze, Zeitaufgeschlossenheit. Das alles fokussiert sich sachgerecht auf die Ekklesiologie. Allerdings leiten sich, wie B. gut verdeutlicht, von diesem Startpunkt auch die Querelen her, die seit der Kirchenversammlung mit ihren Lagern von „Mehrheit" und „Minderheit" die binnenkirchliche Diskussion noch zur Stunde beschwerlich machen. Ihre Wurzeln liegen nicht in der Dogmatik, sondern in unterschiedlichen Mentalitäten, einer eher defensiven und einer mehr offensiven – und die theologischen wie pastoralen Differenzen sind, wir wissen es alle, gewaltig. Das zu sehen, scheint gerade in den letzten Jahren sehr wichtig, da namens dogmatischer Postulate versucht wird, die konziliaren Entscheidungen langsam, aber beharrlich zu entkernen. Dass dem so gekommen ist, liegt nicht zuletzt an der Konzilsführung Paul VI. Das Buch zeigt, dass er in einem Dilemma befangen war: „Einerseits versteht er das Aggiornamento als notwendige Glaubenserneuerung, und mahnt entsprechende Konsequenzen im kirchlichen Leben an" – ganz in der Linie seines Vorgängers. „Andererseits sieht sich der Papst gezwungen, den doktrinären Aspekt des Aggiornamento wie des gesamten Konzils vor dem Hintergrund der Bestreitung auf verschiedensten Ebenen der Kirche zu betonen und sucht deshalb den Anschluss an die Tradition ebenso wie an jene Kräfte des Beharrens, denen er anderseits immer wieder gerade die ekklesiale Mentalität Johannes' XXIII. ans Herz legt" (365). Diese Passagen des Buches leisten eine dankbar vermerkte Verstehenshilfe zur heutigen Situation.

Der Schlussteil (375–409) ist eine knappe Zusammenfassung der Arbeit („Das Aggiornamento als hermeneutisches Basiskriterium eines integralen Ansatzes der Interpretation des zweiten Vatikanischen Konzils"). Wenn hier das Konzil als „Konzil des Übergangs in eine missionarische Phase kirchlicher Existenz" (375) gedeutet wird, dann beruft sie sich auf die berühmte Bischofssynode von 1985 anlässlich des 20. Konzilsabschluss-Jubiläums. Damit stehen wir bereits im Pontifikat Johannes Paul II., für den das Konzil ganz auf den Spuren seiner beiden Vorgänger zutiefst ein geistliches Ereignis gewesen ist. Zusammenfassend versteht das Werk die Kirchenversammlung als „einen ekklesialen Glaubensakt im Dienst der Vertiefung der kirchlichen Sendung in einer im starken Wandel begriffenen Welt. [...] Das hermeneutische Kriterium Aggiornamento beschreibt dabei die theologische Ausrichtung der intendierten Vertiefung" (398). Aggiornamento wird so fast zu einem Synonym für das missionarische Wesen der Kirche. Allerdings folgt daraus wenig Erhellung. Auch der Begriff *Mission* ist alles andere als klar und distinkt. Er changiert wie *aggiornamento*. Wenn Mission als Verkündigung der überlieferten Sendung der Kirche umschrieben wird (414), ist die entscheidende Frage nicht beantwortet, worin exakt das Tradendum besteht. Ist es schon die Missa Tridentina oder erst die altkirchliche Trinitätstheologie?

Es ist schwer, ein Gesamturteil über das voluminöse Opus zu fällen. Gern wird man seinem Autor immensen Fleiß (knapp 18 Seiten Bibliographie in nahezu sachlicher Vollständigkeit) bestätigen und seiner Souveränität in der Verarbeitung des Materials respektvolle Achtung zollen. Oben wurde schon auf Untersuchungsresultate hingewiesen, die die Konzilsforschung zweifellos bereichern. Vermerkt wurden aber auch en passant die Mängel. Der Titel ist im Grund irreführend: Eigentlich geht es gar nicht um das *aggiornamento* in der Arbeit und den Arbeitsergebnissen der Bischöfe in St. Peter, sondern um eine hermeneutische Grundsatzstudie über einen Formalbegriff, der mit dem integralen Konzilsgeschehen von der ersten Vorbereitung bis zur gegenwärtigen Deutung natürlich aufs engste verknüpft und ohne den es nicht verständlich ist. Doch weder wird eine auch nur oberflächliche Analyse dessen, was *giorno* damals meinte (also eine Zeitanalyse der Lage an der Vigil der Versammlung), gegeben, noch wird konkretisiert, wie das Konzil in seinen Dokumenten den Glauben „*ag*-giorno" tradiert hat (wie es also der von Johannes vermittelten Aufgabe gerecht geworden ist).

Ein erheblicher formaler Mangel ist die Überlänge der Studie. Eingangs wird bemerkt, der Drucklegung sei ein Akt der Kürzung vorangegangen. Man bedauert, dass er offensichtlich höchst zaghaft gewesen ist. Vor jedem, auch dem kleinsten Fort-Schritt in der Arbeit erfährt man des Langen und des Breiten, dass er jetzt erfolge, wieso er erfolge, in welche Momente des Beinhebens er zerfallen werde; nach getanem Schritt wird wieder auf das reflektiert, was eben passiert ist, jetzt in umgekehrter Reihenfolge. Das nervt: Man fühlt sich geradezu entmündigt. Jedenfalls wäre der Nutzwert des Buches erheblich und verdientermaßen größer, wenn eine kompaktere Fassung vorläge (oder gar zusätzlich erstellt würde). – Dem Buch fehlt, von der Literaturliste abgesehen, jegliche Beigabe. Das ist zu bedauern: Register hätten den wissenschaftlichen Gebrauchswert sehr gefördert. – Einige Flüchtigkeitsfehler fallen (ohne Vollständigkeitsanspruch) auf. S. 13: 1983 wurden nicht Canones, sondern der Codex Iuris Canonici veröffentlicht. Außerdem hat der Katechismus der Katholischen Kirche gewiss nicht den Ehrgeiz, das Vaticanum II ins kanonische Recht zu übersetzen. – Öfters gebraucht der Text das Adjektiv *kommunial*. Auch wenn er damit nicht allein dasteht, darf doch bemerkt werden, dass die sprachlich genaue Ableitung von *communio* lauten muss: *kommunional* (ratio > rational, natio> national, optio > optional). – Der Lateiner versinkt in Leid, wenn er lesen muss: *Der Textkorpus* (S. 77). – Nicht sehr vorstellbar ist es, wenn man liest: *Der Terminus Konzilsrezeption fragt nach der Aufnahme der Lehre ...* Wie stellt ein Terminus Fragen? – Das römische Seminar, das Roncalli beherbergte, heißt nach der Nähe zur betreffenden Kirche *Apollinare* (so richtig 151), nicht *Appolinare* (S. 142). – Der Satz S. 375 oben ist verstümmelt!

Pentling Wolfgang Beinert

Riesebrodt, Martin: **Cultus und Heilsversprechen**. Eine Theorie der Religionen. – München: C. H. Beck 2007. 316 S., geb. € 29,90 ISBN: 978–3–406–56213–6

Wie begründet der Vf. sein Vorhaben, mit vorliegendem Bd die Notwendigkeit einer Theorie der Religionen insgesamt vorzulegen? Inwiefern erscheint dieser hohe Anspruch einer Gesamtdeutung aller Religionen in der vorliegenden Entfaltung dieser Theorie gerechtfertigt?

Der Antwort auf die erste Frage dient der pauschale Hinweis auf den „unbefriedigende(n) Zustand der Religionsforschung" (11). Zur Rechtfertigung einer eigenen Sicht dessen, was unter „Religion" zu verstehen ist, werden die in der sogenannten „konventionellen" Religionswissenschaft bisher vorliegenden Forschungen in ihrer bleibenden Bedeutung nicht nur kritisch befragt, sondern weitgehend als überholt und für die Gegenwart als nicht mehr gültig betrachtet. Klassische Forschungen, die bis heute maßgebende Beiträge zur Geschichte der Religionen und deren Erscheinungsformen geliefert haben, werden zugunsten eines „konsequent praxisorientierten Religionsbegriff(s)" (12) der inzwischen überholten Geschichte der Disziplin zugewiesen.

Die vermeintlich „neue" Theorie, will „den Cultus ins Zentrum" rücken (13). In der Durchführung dieser die Theorie begründenden Kultthematik zeigt sich aber nun, dass solche Beschäftigung mit praktischen Vollzügen in einzelnen Religionen sich wieder derjenigen Forschungen bedienen muss, die zu den selbstverständlichen Instrumentarien des Faches auch bisher gehörten.

Die dazu breit ausgewählte Literatur dient exemplarisch dem theoriebegründenden Praxisbezug. Dabei erweist es sich – entgegen der eigenen Theoriebildung und dem mit ihr erhobenen Neuheitspostulat – für den Vf. als unumgänglich, bei seiner Fokussierung auf kultische Verrichtungen die sie begründenden Inhalte und Vorstellungen einzelner Religionen in Betracht zu ziehen. Genau dieser unaufgebbare Zusammenhang war und ist bis heute für die religionswissenschaftliche Forschung unentbehrlich. Er vermag auch von einer soziologisch orientierten, auf „liturgische" Verrichtungen sich beschränkenden Theoriebildung nicht abgelöst zu werden. Die acht Kap., in denen der Vf. diesen Versuch unternimmt, werten vielfältig die unterschiedlichsten fachlichen Beiträge zum Thema „Religion" aus und versuchen sie unter der Prognose „Zukunft der Religion" abschließend als eine Deutung von Religion insgesamt und allgemein zusammenzufassen.

„Religion als Diskurs" (17–42) bezieht sich auf zeitgenössische religionskritische Theorien (Diskurstheorien, postkoloniale Stimmen, analytische Methoden usw.) – eine Auswahl unterschiedlicher Sichtweisen.

„Religion als sozialer Bezug" (43–74) benennt in bunter Auswahl „Abgrenzungsphänomene", „Überlagerungen", Anpassungen, politische Einflüsse, Reiseberichte als Beispiele interreligiöser Wahrnehmungen. Dazu wird Forschungsliteratur in Form einzelner Beispiele ausgewählt und ausgewertet.

Eine Kurzzusammenfassung der eigenen Theoriebildung legt der Vf. auf den S. 108–135 an Beispielen für seinen Deutungszusammenhang von „Cultus und Heilsversprechen" vor. Hier findet sich *in nuce* begründend und argumentativ die Thematik des Bdes zusammengefasst: „Was hat mich zu meiner Definition der Religion veranlasst, worin sehe ich deren Vorteile? Zunächst einmal hat die Definition aus meiner Sicht den Vorteil, dass sie auf alle Phänomene, die gemein hin als religiös verstanden werden, zutrifft" (116). Unter diesem gemeinsamen Nenner entfallen nun in der Tat die spezifischen Profile der Religionen, die herauszuarbeiten immer noch zu den vornehmsten Zielsetzungen religionswissenschaftlicher Forschungen gehört.

Die Tatsache, dass bestimmte kultische Vollzüge die charakteristischen Eigenschaften einzelner Religionen voraussetzen, dient dem Vf. lediglich zur kritischen Abgrenzung seiner eigenen religionssoziologischen Theorie: „Während sich die Religionssoziologie primär für die verhaltensregulierenden und diskursiven Praktiken interessiert hat oder bestenfalls für die Auswirkungen der interventionistischen Praktiken auf das Alltagshandeln, die Herrschaftsver-

hältnisse oder die Gesellschaftsordnung, rücke ich die interventionistischen Praktiken in den Mittelpunkt meiner Religionsanalyse" (127). Unter dem Aspekt ihrer „interventionistischen Praktiken" will der Vf. „Religion definieren", „Religion verstehen" und „Religion erklären". Stand nicht immer schon die Frage nach Gott und den Göttern, nach einem das Sein und das Dasein des Menschen bestimmenden göttlichen Prinzip und nach ‚höheren Machtträgern' im Zentrum der unterschiedlichsten kultischen Rituale und Praktiken? Galt diesen nicht seit eh und je das bevorzugte Interesse der Forscher und ihren wissenschaftlichen Zugängen zu den Religionen? Quod novum?

In den dann folgenden Kap.n des Buches werden darum auch aus dem reichen Arsenal religionswissenschaftlicher Einzeldarstellungen Beispiele für „die Bannung des Unheils" (136–174) „in Form von Kalendern, lebenszyklischen Ritualen" und anderem mehr behandelt. Beispiele für „radikale Heilssuche" (175–210) findet der Vf. in „Praktiken asketischer Virtuosen", unter Schamanen, Christen, Juden, Muslimen, Buddhisten, in Japan und im Daoismus. Dass der Vf. trotz wiederholter Abgrenzungen gegenüber Max Weber dessen Virtuosenbegriff übernimmt, zeigt wie auch zahlreiche andere Beispiele, dass der Anspruch, religionstheoretisches Neuland erschlossen zu haben, sich in Grenzen bewegt.

Gleiches gilt auch für das Kap. „religiöse Propaganda" (211–237). Bekehrungs-, Erleuchtungsberichte und prophetische Verkündigung lassen sich dieser Terminologie ohne die dehnbare Klammer „Umkehr zum Heil" kaum zureichend einander zuordnen.

Was der Vf. zur „Rückkehr und Zukunft der Religion" abschließend (235–258) zu sagen hat, setzt einzelne bedenkenswerte Akzente („Meine Theorie bietet wohl eine fruchtbare Perspektive" – S. 254). Religion soll sich nicht in Fragen der Ethik, des Weltbildes oder der Ästhetik erschöpfen. Sie soll sich (analog zu S. Freud) auf die Sterblichkeit, mangelnde Naturkontrolle und die Brüchigkeiten menschlicher Beziehungen ausrichten. Die „krisenanfällige" Welt bildet den Hintergrund für die Zukunftsfähigkeit der Religionen (Epidemien, Aids, Vogelgrippe, gesundheitsschädigende industrielle Produktionen, Klimawandel).

Was bleibt als Ertrag nach der Lektüre dieses Buches? Der Leser wird in vielfältigen Literaturhinweisen insbesondere englischsprachiger Werke mit neueren Autoren bekannt gemacht. Er wird von „evolutionistische(n) und modernisierungstheoretische(n) Schemata" fort auf die Religionen „als Komplexe religiöser Praktiken" verwiesen, in denen sich typische Kontingenzerfahrungen und Heilshoffnungen von Gemeinschaften und Individuen widerspiegeln" (258). Voraussetzung bei der Führung durch den Supermarkt heutiger Religionsdeutungen ist eine äquidistanzierte Haltung des Betrachters. Angezielt ist „eine verstehende sozialwissenschaftliche Konzeptionalisierung des Religionsbegriffs" (44). Dabei wird religionssoziologisches Kartenmaterial in großzügigen Maßstäben verwendet, und werden partielle Unschärfen zugunsten des eigenen theoretischen Gesamtentwurfs großzügig in Kauf genommen.

Dem Leser bleibt trotz wiederholter Vorbehalte des Vf. gegenüber „theologischen" Zugängen zum Religionsverständnis sein *ceterum censeo* in Erinnerung: Religion – dazu gehört auch das Christentum – erweist sich im Vollzug seiner Praxis, nicht in den von dieser abgehobenen oder getrennten Theoriebildungen. Dass der Vf. darauf wieder eine allgemeine „Theorie der Religionen" aufbaut, nimmt der Forderung, den Blick auf die gelebten und gesellschaftlich sich auswirkenden Religionen zu richten, nicht seine Dringlichkeit.

Starnberg Horst Bürkle

Rager, Günter: **Die Person**. Wege zu ihrem Verständnis. – Freiburg (Schweiz): Herder 2006. 382 S. (Studien zur theologischen Ethik, 115), kt € 52,00 ISBN: 978–3–451–29386–3

Der Bd enthält eine Auswahl interdisziplinärer Arbeiten, die in den letzten Jahren aus dem philosophisch-theologischen Interesse des Vf.s heraus neben seiner experimentellen Forschungsarbeit entstanden sind. Die einzelnen Beiträge, die sich alle mit dem Verständnis des Personseins in seinen anthropologisch-ethischen und empirisch-naturwissenschaftlichen Aspekten dieser Frage befassen, sind in neurowissenschaftliche, embryologische, anthropologische, medizintheoretische und medizinethische Themen gegliedert. Es folgen zwei Arbeiten zur klassischen und zeitgenössischen indischen Philosophie sowie kürzere Aufsätze zum Grenzbereich zwischen Medizin und Ethik bzw. zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Aus der Fülle der mit hoher Sachkunde und scharfem analytischem Verstand vorgetragenen Erörterungen sollen, da sie nicht alle referiert werden können und sich teilweise inhaltlich überschneiden, drei Bereiche hervorgehoben werden. In ihnen nimmt der Vf., nachdem er zunächst den empirischen Sachstand sorgfältig analysiert, zu Grundfragen der Anthropologie Stellung, die in aktuellen Kontroversen angesprochen sind.

Die den modernen *Neurowissenschaften* und ihrem Beitrag zum Verständnis des Personseins, insbesondere des *Leib-Seele-Problems* und der *menschlichen Willensfreiheit* gewidmeten Arbeiten legen den gegenwärtigen Stand der Hirnforschung dar. Diese durch Begriffserklärungen und Schaubilder ergänzten Darstellungen sind in einer auch für den naturwissenschaftlichen Laien verständlichen Sprache abgefasst, die den neurowissenschaftlichen Fachjargon soweit wie möglich vermeidet oder ihn dort, wo er zur Identifizierung der genauen Fragestellung unerlässlich ist, durch terminologische Brücken und Hilfestellungen erläutert. Es ist unbestreitbar, dass die gegenwärtige Hirnforschung die neuronalen Korrelate des Bewusstseins mit hoher Genauigkeit erfassen und unterschiedlichen Hirnregionen, bzw. zwischen ihnen ablaufenden Funktionen und vernetzten Schaltungen, zuweisen kann. Ausführlich referiert Rager die Abkehr von der Annahme hierarchisch strukturierter Ebenen, nach der das Gehirn als zentrale Steuerungsinstanz des menschlichen Organismus seinerseits von einem obersten integrierenden Aktionszentrum aus koordiniert wird (so genannte Homunkulus-Theorie). Einerseits wird heute nicht mehr das ganze Gehirn als Sitz des Bewusstseins betrachtet, sondern nur einzelne und kleinere Bereiche (v. a. der Temporallappen und das Limbische System unter Einschuss der Amygdala), die zudem bestimmten Funktionen (visuelles Erkennen, Farberleben, Gedächtnisleistungen, Vorbereitung und Koordination von Handlungsplänen, Schmerzempfinden usw.) zugeordnet werden. Andererseits besteht Konsens darüber, dass die Gehirnaktivität nicht auf bestimmte Regionen beschränkt, sondern durch neuronale Netze und vielfältige Verschaltungen koordiniert abläuft. Damit die entsprechenden Bewusstseinsleistungen aktiviert werden können, müssen jeweils Gruppen von Neuronen in verschiedenen Hirnregionen in Oszillationen synchronisiert werden, die innerhalb eines bestimmten Frequenzbandes „feuern" können.

Das besondere Interesse des Vf.s gilt der angemessenen philosophischen Interpretation der aufgezeigten empirischen Forschungsergebnisse. Dazu bedarf es v. a. einer kontrollierten Begrifflichkeit und eines reflektierten Methodenbewusstseins, das die Reichweite neurobiologischer Theorien in ihren methodischen Grenzen beachtet. Die neuronalen Korrelate des Bewusstseins erweisen sich als faktisch notwendige Bedingungen, die jedoch von logisch notwendigen und hinreichenden Bedingungen unterschieden werden müssen. Nur wenn man die multiple Realisierbarkeit mentaler Phänomene beachtet und die „Erklärungslücke", die zwischen neuronalen Prozessen und unseren bewussten subjektiven Erfahrungen bestehen bleibt, nicht durch voreilige Identifikationen überspringt, entgeht man der Gefahr eines reduktiven Physikalismus, der mit unbewiesenen ontologischen Annahmen arbeitet. Gegenüber der Versuchung mancher Neurowissenschaftler, die neuronale Erklärungen mentaler Zustände nur in einem reduktiven Sinn zulassen wollen, arbeitet R. in seinen Analysen den Entwurfscharakter jeder Wissenschaft deutlich heraus. Die Neurobiologie beschreibt nicht objektive Aspekte der Wirklichkeit, die unserem subjektiven Erleben vorausliegen. Vielmehr sind neurobiologische Theorien ihrerseits das Ergebnis eines Entwurfs, der letztlich auf die Gemeinschaft der Forschenden, ihre Zielsetzungen und methodischen Vereinbarungen zurückgeht.

Die Objektivität wissenschaftlicher Forschungsergebnisse besagt nicht, dass diese sicher, verlässlich und erwiesen im Unterschied zu dem unsicheren, flüchtigen und labilen Status subjektiver Erlebnisse wären, sondern dass sie auf einem methodisch festgelegten Weg erreicht werden, so dass sie von jedermann nachprüfbar sind, sofern er die vereinbarte methodische Vorgehensweise befolgt. Wie jede menschliche Erkenntnisleistung bleibt aber auch das wissenschaftliche Erkennen von einem unhintergehbaren Subjektstandpunkt abhängig. Der Versuch, die phänomenale Struktur des menschlichen Selbstbewusstseins dadurch zu erklären, dass es auf funktionale Gehirntätigkeiten reduziert wird, läuft damit Gefahr, sich in einer *petitio principii* zu verfangen. Das Aufstellen neurobiologischer Theorien ist nämlich selbst ein mentales Phänomen, das im Vorgang des Erklärens vorausgesetzt werden muss und somit nicht „wegerklärt" oder auf angeblich fundamentalere Schichten der Realität zurückgeführt werden kann. Das Bewusstsein ist selbst der Grund, von dem her eine neurobiologische Erklärung erst möglich wird; das Explanandum bleibt daher Voraussetzung oder Bedingung der Möglichkeit des Erklärens.

Dies ist auch der Grund dafür, dass wir Bewusstsein nicht definieren können. Vielmehr setzt jeder Definitionsversuch bereits voraus, was durch ihn erfasst werden soll. Trotz dieser kritischen Bemerkungen zum logischen Geltungsstatus neurobiologischer Theorien und Modelle veranschlagt R. ihren Erklärungswert hoch. Die Kenntnis der neuronalen Korrelate unserer Bewusstseinserlebnisse verhilft zu

wertvollen Einsichten in die faktischen Bedingungen unserer Leiblichkeit, die den Menschen vor der Gefahr einer unrealistischen Selbsteinschätzung bewahren können. Neben der notwendigen Korrektur eines falschen Menschenbildes, das die Bedingungen unseres leibgebundenen Existenzvollzugs nicht ernst nimmt, erhofft sich R. von einer genaueren Kenntnis der neuronalen Prozesse, dass sich auftretende Störungen besser erkennen lassen und wirksamere therapeutische Mittel gefunden werden.

Auch in den Beiträgen, die sich mit der Frage der *menschlichen Embryonalentwicklung* befassen, breitet R. zunächst in nüchterner, unaufgeregter Sprache den derzeitigen Forschungsstand aus. Er beschreibt das embryologische Standardmodell, das auf fünf Annahmen beruht: Der Embryo verfügt *erstens* über ein menschliches und individualspezifisches Genom, er durchläuft *zweitens* eine human- und individualspezifische Entwicklung; diese Entwicklung ist *drittens* durch Kontinuität und das Fehlen von Einschnitten, Brüchen oder Zäsuren bestimmt; der Embryo besitzt *viertens* die aktive Potentialität, sich von der Befruchtung an zur Vollform eines erwachsenen Menschen zu entwickeln; und *fünftens* ist die Individualität des Embryos bereits mit der Zygote gegeben. Aus diesen Grundannahmen des Standardmodells ergibt sich, dass die Entstehung des neuen menschlichen Individuums mit dem Anfangsereignis der Befruchtung verbunden werden muss. Gegenüber der getrennten Existenzweise von Spermium und Eizelle stellt die Entstehung der Zygote durch die Befruchtung einen qualitativen Sprung dar, der von konstitutiver Bedeutung für den gesamten Prozess der Embryonalentwicklung ist, wohingegen alle späteren Ereignisse (Nidation, Entwicklung des Nervensystems, Ausbildung von Gehirnstrukturen usw.) nur Entfaltungen des in diesem Anfangsereignis grundgelegten Entwicklungsprozesses sind.

Wie schon in seinen Arbeiten zum Stand der neurobiologischen Forschung geht R. von einem komplementären Zueinander der empirisch-objektiven Beobachterperspektive und einer subjektiven Betrachtungsweise aus, die nach den Herkunftsbedingungen unseres eigenen geschichtlichen Daseins fragt. In dieser retrospektiven Fragerichtung findet die embryologische Auskunft, wonach der Embryo von der Zygote an ein einheitliches, sich selbst organisierendes System darstellt, das sich auf seine Endgestalt hin entwickelt, eine existentielle Bestätigung. Wir entwickeln uns nicht allmählich zum Menschen, so dass wir den Beginn unseres individuellen Daseins mit späteren Ereignissen wie der Nidation in Verbindung bringen könnten, sondern wir entfalten uns während des gesamten Entwicklungsprozesses in unseren von Anfang an darin enthaltenen Möglichkeiten. Zu Recht beziehen wir uns, wenn wir subjektiv nach unserem eigenen Ursprung fragen, auf unser Dasein als Zygote und bezeichnen damit den Anfang unseres individuellen Menschseins.

Die besondere Bedeutung von R.s Arbeiten zur Embryonalentwicklung liegt darin, dass er sich mit den kritischen Einwänden intensiv auseinandersetzt, die in jüngster Zeit gegen das Standardmodell vorgetragen werden, um das Konzept einer nur graduellen Schutzwürdigkeit des Embryos empirisch zu untermauern. Das suggestive Bild vom Embryo als „Zellhaufen" legt die Vermutung nahe, dieser sei anfangs nur ein locker verbundenes, unstrukturiertes Aggregat von Zellen. Tatsächlich ist der Embryo jedoch „schon in dieser frühen Entwicklungsphase ein Organismus, der als einheitliches und strukturiertes System mit der Umwelt in Beziehung steht" (189). Auch wenn die anschauliche Vorstellung sich damit schwer tut, den aus wenigen Zellen bestehenden Embryo bereits im Lichte seiner künftigen Entwicklung als ein menschliches Individuum zu sehen und als solches zu akzeptieren, gilt daher: „In Wirklichkeit stehen wir beim Embryo der Präimplantationsphase vor einem Mikrokosmos, dessen komplexe molekulare Organisation sich unserer direkten Anschauung entzieht, der aber die Möglichkeit seiner künftigen Entwicklung bereits in sich trägt." (ebd.) Der Eindruck einer amorphen Anhäufung von Zellen entsteht unter dem Mikroskop im übrigen, worauf R. ebenfalls verweist, nur dadurch, dass man die *Zona pellucida*, die den Embryo zu seiner Umgebung hin abgrenzt und seine innere Einheit aufrecht erhält, entfernt und somit die Vorstellung eines „Zellhaufens" erst künstlich erzeugt (214).

Gegen die These, mit dem Abschluss des Befruchtungsprozesses und der Konstitution des neuen Genoms sei die vollständige genetische Information gegeben, die den weiteren Entwicklungsprozess steuert, wird als Argument vorgebracht, dass es noch weitere determinierende Faktoren bräuchte, die von ebenso konstitutiver Bedeutung für die weitere Entwicklung wären, wie die Befruchtung selbst. V. a. verfüge der extrakorporale Embryo noch nicht über eine eigene Körperachse, zu deren Ausbildung er auf die Interaktion mit dem mütterlichen Organismus und die von ihm ausgehenden Positionssignale angewiesen sei. Wäre dem tatsächlich so, könnte dem Embryo vor der Implantation keine aktive Potentialität, sich zum erwachsenen Menschen zu entwickeln, zugeschrieben werden, da ihm noch wesentliche Eigenschaften fehlen, die erst der mütterliche Organismus beisteuern würde. R. zeigt indessen auf, dass diese Argumentation durch verschiedene neuere Befunde widerlegt wird. Bei Weißbüscheläffchen führten Experimente mit Stammzellkulturen zur spontanen Entwicklung von komplexen „Embryoidkörpern", die Organisationsstrukturen aufweisen, die dem Embryonalstadium nach erfolgter Implantation analog sind (190). Auch in der menschlichen Embryonalentwicklung beginnt die Ausbildung der Körperachse bereits vor der Implantation; die dorsoventrale Achse ist schon in der Blastozyste etabliert und die Ausbildung der anderen Körperachsen zumindest vorbereitet. Dagegen fehlt für die von anderen Forschern postulierte Rolle weiterer vom mütterlichen Organismus ausgehender Steuerungsfaktoren, die die Aktivität der Gene erst freisetzen oder kontrollieren, bislang der wissenschaftliche Nachweis; es bleibt beim Postulat, ohne dass solche Faktoren im Einzelnen namhaft gemacht und in ihrer Funktion beschrieben würden (204).

Die Bedeutung des embryonal-maternalen Dialogs ist auch für R. unbestritten; er verweist jedoch darauf, dass dieses Begegnungsgeschehen schon lange vor der Nidation (ab dem 4. Tag) beginnt und zudem vom Embryo selbst aktiv gesteuert wird. Die Feinabstimmung des embryonalen und mütterlichen Systems wird durch Signale ermöglicht, die vom Embryo ausgehen. Erst der Austausch dieser Signale führt dazu, dass sich der mütterliche Organismus auf die Schwangerschaft einstellt und verhindert, dass der Embryo beim Versuch der Einnistung in den Uterus als Fremdkörper angesehen und abgestoßen wird (so genannter *early pregnancy factor* = EPF) (203). Auch neuere embryologische Beobachtungen sprechen daher dafür, den Embryo als ein sich selbst organisierendes System zu betrachten, dem von der Befruchtung an die aktive Potentialität zur vollen menschlichen Entwicklung zukommt. (Zu den Vorläuferachsen, die bereits vor der Implantation ausgebildet sind vgl. 230f.)

Der Umstand, dass der Uterus dem Embryo die nötigen Nährstoffe liefert und ihn vor Schaden schützt, spricht nicht gegen die Annahme einer selbstgesteuerten Entwicklung des Embryos. Dieser unterscheidet sich dadurch, dass er auf die richtige Nahrung und die seinem Entwicklungsstand angemessene Umgebung („Behausung") angewiesen ist, nicht grundsätzlich von anderen Lebewesen. Ohne solche Rahmenbedingungen des Lebens wären auch erwachsene Menschen nicht lebensfähig (187. 2004). Schließlich verweist R. darauf, dass es mit hoher Wahrscheinlichkeit eines Tages gelingen wird, künstliche Entwicklungsbedingungen zu schaffen, die den Uterus ersetzen. Angesichts dieser empirischen Beobachtungen und ihrer embryologischen Deutung erweist es sich als leichtfertige Behauptung, dass der Embryo vor der Einnistung und ohne den Uterus noch kein Mensch sein könne.

Ein drittes Argument, das von Befürwortern einer graduellen Schutzkonzeption angeführt wird, lautet: Da bis zur Ausbildung des Primitivstreifens in seltenen Fällen noch eine Mehrlingsbildung möglich ist, steht die Individualität des Embryos, die für die Zuerkennung des Personstatuts vorausgesetzt wird, unter einem positiven Zweifel. Um diesen Zweifel an der numerischen Einheit des Embryos auch terminologisch auszudrücken, sprechen manche Moraltheologen im angelsächsischen Bereich deshalb von einem „Präembryo". Diesen Überlegungen hält R. zwei Einwände entgegen: Die Unterscheidung zwischen dem Embryo und einem angeblichen Präembryo erscheint ihm unberechtigt, weil die Entstehung des Primitivstreifens selbst durch kontinuierliche Prozesse in den vorangehenden Entwicklungsphasen vorbereitet ist und keiner zusätzlichen Einwirkung von nicht-embryonalen Agenten bedarf. Zudem setzt der Einwand einen statischen Begriff von Individualität voraus, der diese mit numerischer Singularität verwechselt und über das aktuelle Ungeteiltsein (*individuus*) hinaus auch künftige Unteilbarkeit fordert. Dieses unbeweglich-statische Konzept ist zur Deutung der Entwicklungs- und Wachstumsprozesse in den Anfangsphasen des menschlichen Lebens jedoch unangemessen. Wenn der Begriff „Individuum" dynamisch vom Ziel her verstanden wird, ist der Embryo ab der Zygote ein individuelles biologisches System, das sich selbst organisiert und auf seine Endgestalt hin entwickelt. In diesem Sinn ist der Embryo vor und nach der Entstehung des Primitivstreifens ein Individuum. Wenn aus diesem Individuum durch Teilung, die biologisch als Bifurkation beschreibbar ist, Zwillinge hervorgehen, folgt daraus nicht, dass der Embryo vorher kein Individuum war (205f. 212–217).

Vor dem Hintergrund der abweichenden Regelung des deutschen Embryonenschutzgesetzes verdienen R.s Überlegungen zum Pronukleusstadium besondere Beachtung. Da sich nach der zweiten Reifeteilung, dem Ausstoßen des zweiten Polkörpers und der Bildung der Vorkerne an der genetischen Identität des neu entstandenen Individuums nichts mehr ändert, hält R. es für angebracht, den Begriff Zygote auf das Pronukleusstadium auszudehnen. Dieser Vorschlag stimmt nicht nur mit der international gebräuchlichen Phaseneinteilung, in der die Entwicklungsperiode vom Pronukleusstadium bis zum Beginn der ersten mitotischen Teilung der Zygote als Stadium 1 bezeichnet wird, sondern auch mit dem genauen Wortsinn überein. Das griechische Wort „zygotos" bedeutet „durch ein Joch verbunden". Der Sachverhalt, dass die männlichen und weiblichen Gameten in eindeutiger Weise miteinander verbunden sind, trifft jedoch nicht erst auf den Abschluss des Befruchtungsprozesses, sondern bereits auf das Pronukleusstadium zu, da sich die Chromosomen bereits in einer gemeinsamen Mitosespindel angeordnet haben. Nur die Kernmembranen lösen sich danach noch auf, ohne dass jedoch ein gemeinsamer Kern entsteht (199).

R.s differenzierte Auseinandersetzung mit den Einwänden gegen die Basisannahme, der Embryo sei bereits als Zygote ein einheitliches, sich selbst organisierendes System, das über die aktive Potenz der Entwicklung zum erwachsenen Menschen verfügt, ist für die gegenwärtige Diskussion um den moralischen Status des Embryos und die Stammzellforschung von hoher Bedeutung. R.s Überlegungen mögen manchen als inopportun erscheinen, weil sie den Schutzanspruch des Embryos gegenüber den Interessen der Forschung stärken. Im wissenschaftlichen Diskurs sollte es jedoch keine Rolle spielen, ob Argumente von der *scientific community* selbst als gelegen oder ungelegen empfunden werden. Es bleibt abzuwarten, wie die Vertreter eines graduellen Schutzmodells auf die in unbestechlicher Abwägung vorgetragenen Sachargumente reagieren, die ihrer Deutung der entwicklungsbiologischen Faktenlage entgegenstehen.

Besondere Bedeutung kommt den beiden Studien zur indischen Philosophie zu, mit der sich R. bereits in seiner Dissertation beschäftigt hatte. Seine Interpretation der *Bhagavad Gita*, eines philosophischen Lehrgedichts des klassischen Buddhismus und seine Deutung des Werkes von *Sri Aurobindo*, dem bedeutendsten indischen Philosophen des 20. Jh.s, nötigen den Leser zur Korrektur verbreiteter Vorurteile. Die in der westlichen Theologie vielfach vorherrschende Interpretation der indischen Spiritualität sieht diese durch zwei Kennzeichen geprägt: durch einen apersonalen Meditationsweg, der zur Versenkung in das Nirwana anleitet und eine Auflösung der Person intendiert und durch eine quietistische Mystik, die zum Rückzug aus der Welt führt und sich im Nicht-Handeln vollendet. R. weist derartige Vorstellungen in detaillierten Textanalysen als unsachgemäß zurück. In den Zeugnissen buddhistischer Spiritualität und indischer Philosophie, die er in ihrer eigenen Faszinationskraft zum Sprechen bringt, begegnet der westliche Leser vielen Denkfiguren der eigenen theologischen Tradition (kosmische Christologie, johanneische Ich-bin-Worte, ignatianische Indifferenz, Tugendlehre, Aufstieg der Seele zum Einen u.a.) wieder. Zugleich widersteht R. jedoch der Versuchung zu einer vorschnellen Identifikation, die religionsphilosophische Unterschiede nivelliert. Die Deutung menschlicher Selbsterfahrung, die R. im Spiegel indischer Philosophie vorstellt, enthält eine wichtige Botschaft an das Denken des Westens: Frieden und Gerechtigkeit sind die höchsten Ziele des menschlichen Zusammenlebens, sie lassen sich jedoch nicht allein durch eine Reform gesellschaftlicher Zustände oder politische Konfliktlösungen erreichen. Vielmehr muss jeder einzelne für seine Person die Anstrengung eines bewussten Lebens auf sich nehmen, die ihn zu innerer Wandlung führt und Distanz gegenüber den eigenen Bedürfnissen schenkt. Der Sinn von Askese, Entsagung und Verzicht ist nicht Weltverachtung, sondern das Freiwerden für den Auftrag Gottes in der Welt.

Die in diesem Bd vereinigten Arbeiten weisen den Autor als souveränen Kenner seiner naturwissenschaftlichen Fachgebiete aus. Da er zudem über eine hohe philosophische Erudition und ein geschärftes Methodenbewusstsein verfügt – er ist in geisteswissenschaftlichen Fächerkulturen ebenso wie in den naturwissenschaftlichen zu Hause – stellen diese Studien kleine Meisterwerke interdisziplinärer anthropologischer Forschung dar. Für jeden, der sich kompetent zu den darin angesprochenen Sachproblemen äußern möchte, ist es unumgänglich, sich mit R.s Überlegungen auseinanderzusetzen. Da er in den letzten Jahrzehnten als Grenzgänger zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu einem wichtigen Gesprächspartner der theologischen Ethik wurde, kann man es nur begrüßen, dass seine zentralen Arbeiten zum Verständnis des Personseins nunmehr gesammelt vorliegen.

Freiburg i.Br. Eberhard Schockenhoff

Bibelwissenschaft

Lona, Horacio E.: **Judas Iskariot** – Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2007. 174 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3–451–29562–1

Das weltweite Echo, das die Veröffentlichung des Judas-Evangeliums in den Medien fand, war der aktuelle Anlass für dieses Buch. Es beruht auf Vorlesungen, die der Verfasser in Buenos Aires gehalten hat, und wendet sich an ein breites Publikum. Daher verzichtet es auf eine explizite Auseinandersetzung mit der Fachliteratur.

Zuerst werden getrennt nach den Synoptikern und Johannes die neutestamentlichen Aussagen über Judas vorgestellt. Anschließend wird nach ihren historischen Grundlagen und ihren theologischen Interessen gefragt. Die unterschiedlichen Akzentuierungen und Differenzen in den Aussagen der Evangelien werden herausgearbeitet. Besonders fällt auf: Bei Matthäus endet Judas durch Selbstmord, in der Apostelgeschichte durch einen Unfall. Das spricht dafür, diese Aussagen als theologische Deutungen zu verstehen. Der Verfasser plädiert für die historisch-kritische Interpretation der Texte: „Eine unkritische Lektüre [...] öffnet Tor und Tür zu völlig entgegengesetzten Deutungen" (76). Judas wird dann entweder zum dämonischen Schurken oder zum privilegierten Werkzeug der Erlösung. Die kritische Forschung vermag diesen Gegensatz aufzulösen, indem sie historische Fakten und theologische Deutung unterscheidet. Historischer Kern der Judastraditionen ist die Auslieferung Jesu durch Judas, einem Mitglied des Zwölferkreises. Als Motiv vermutet Lona „Enttäuschung angesichts der nicht erfüllten messianischen Hoffnung [...]. Die Ereignisse in Jerusalem machten ihm nur allzu deutlich, dass Jesus nicht der erhoffte Messias war." (69, vgl. 160) L. weist selbst darauf hin, dass diese Deutung nur ein Versuch (78), eine „Hypothese" (160) ist.

Der folgende Abschnitt gibt einen Überblick über Judas in der altchristlichen Literatur, er beachtet besonders die Gnosis und ist so Überleitung zur Behandlung des Judasevangeliums. Die abenteuerliche Geschichte des Manuskripts nach seiner Auffindung 1978 wird nur gestreift, im Mittelpunkt steht die theologische Analyse des Textes. Dieser zeigt Nähe zu Markion und zur sethianischen Gnosis, kann aber keiner bestimmten Gruppe zugeordnet werden. Typisch gnostisch ist sein Gottesbild, seine Polemik gegen die Großkirche und seine doketische Christologie. Dem entspricht es, dass die Wertung des Judas umgekehrt wird: Aus dem Verräter wird der auserwählte Vertraute Jesu, der einzige, der ihn verstanden hat. Historisch – bezüglich unseres Wissens über Judas Iskarioth und Jesus von Nazareth – bringt das Judas-Evangelium keine neuen Erkenntnisse, es bereichert unser Wissen über die Gnosis als Randgruppe des frühen Christentums. Auch theologisch ist es kein Gewinn. Die Gnosis schließt mit der vollen Menschlichkeit des Erlösers die Heilsbedeutung des Kreuzes aus. Doch: „Ohne Kreuzestheologie gibt es keine christliche Theologie." (156) So wiederholt und rechtfertigt L. die Abgrenzung der Alten Kirche von der Gnosis. Zum Schluss verweist er kurz auf die schwarze Legende, die sich in der Kirchengeschichte um Judas gebildet hat, und betont dagegen, dass auch er von Gottes Liebe umfangen ist.

Das Buch ist klar, knapp und verständlich geschrieben, setzt aber Leser voraus, die mit historisch-kritischen Fragestellungen und Methoden vertraut sind. Die Deutung, die es vorschlägt – Judas überlieferte Jesus, weil dieser seinen messianischen Erwartungen nicht entsprach – ist nicht neu, sogar mehr oder weniger wahrscheinlich. Dadurch wird die traditionelle Dämonisierung des Judas aufgelöst, und in dieser Tendenz folgt L. der neueren Judas-Literatur, der theologisch-wissenschaftlichen wie der belletristischen. Nicht mehr irrationale Bosheit, sondern ein verständliches Motiv ist der Grund für das Handeln des Judas. Diese Verständlichkeit bedeutet nicht seine moralische Rechtfertigung, aber damit wird das Urteil über ihn den Menschen entzogen; es gehört in das Geheimnis der Beziehung zwischen Judas und Gott. Doch unbefriedigend ist es, dass eine historische Vermutung bei L. zum Angelpunkt seiner Judas-Deutung wird. Seine Bestimmung des Verhältnisses von historisch-kritischer Methode und Theologie müsste diskutiert werden. Aber das ist ein so weites Feld, dass hier darauf nur hingewiesen werden kann.

Noch eine Einzelkritik: Im Buch wird die Bibel nach der Einheitsübersetzung zitiert. Problematisch wird das bei der Synopse der Apostellisten Mk 3,18f par auf S.15. Der Einheitsübersetzung folgend wird dort in allen drei Spalten einheitlich „Iskariot" geschrieben, obwohl, worauf der Verfasser selbst hinweist (54), die Schreibung bei Matthäus anders ist als bei Markus und Lukas. In der deutschen Orthographie kann diese Differenz (t bzw. th) gut angedeutet werden.

Marburg Bernhard Dieckmann

Theissen, Gerd: **Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem**. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2007. 371 S. (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 40), geb. € 48,00 ISBN 978–3–8253–5323–0

Das Buch enthält 4 Teile:

I „Der doppelte Anfang urchristlicher Literaturgeschichte". Es werden Jesus, Paulus, die Logienquelle, das Markusevangelium und die Pln. Briefliteratur behandelt (39–147). II „Die fiktive Selbstauslegung des Paulus und Jesu. Die pseudepigraphe Phase." Es folgen die deuteropaulinischen Schriften, die anderen Evangelien, ein kurzer Nachtrag zum Markusevangelium und Charakterisierungen einiger apokrypher Evangelien. III „Die Autorität der selbständigen Form. Die funktionale Phase." Die Sondergattungen Apg, Offb und Hebr werden angeschlossen. IV „Das Neue Testament auf dem Weg zur religiösen Weltliteratur – Die kanonische Phase." Es geht jetzt um die nachfolgende Kanonbildung und um die außerkanonische Literatur.

Das Vorwort stellt das Anliegen vor. Die älteren Literaturgeschichten von Dibelius (1926) und Vielhauer (1975) betonen „die Isolierung der urchristlichen Literatur", während die neueren ntl. und griechischen Literaturgeschichten das NT als „Teil der antiken Literatur" behandeln (7). Beide Linien will Theissen fortführen und „die Entwicklung der Formensprache des Neuen in vier Phasen" sichtbar machen (7). Die vier Phasen werden als zeitliche Aufeinanderfolge von vier Stadien der ntl. Literaturwerdung verstanden. Die „Einleitung" entwickelt dazu kurz das „Problem einer Literaturgeschichte des Neuen Testaments" (15–39). Die forschungsgeschichtlichen Stellungnahmen von Herder an über Overbeck werden knapp referiert. Der eigene Standpunkt wird deutlich markiert. „Die neutestamentliche Literaturgeschichte begann mit Jesus und Paulus" (35), nicht erst wie bei Overbeck, Dibelius und Vielhauer mit den schriftlich überlieferten Groß-Gattungen Brief und Evangelium. Teil I bestätigt entsprechend die Literaturgeschichten ab 1990, die mit Jesu Wortverkündigung und seiner Doppelrolle als Lehrer und Prophet einsetzen und die die Wortgattungen dem Judenhellenismus zuordnen. Allerdings werden diese Entwürfe nur sporadisch genannt. Zu Recht unterscheidet T. judenhellenisti-

sche Literatur, die sich eng an die Septuaginta anlehnt (Tob, Ester, 1 Makk), von der Literatur, die sich den Gattungen der paganen Hochliteratur anschließt (Ps-Phok; Philon; Jos.): „Die urchristliche Literatur gehört aufgrund ihrer Sprache und ihres Stils in den ersten Traditionsstrom, aufgrund ihrer Anlehnung an pagane Formen aber zum zweiten Strom" (91).

Ob sich Sprache und Stil so strikt von Form und Gattung trennen lassen, muss allerdings bezweifelt werden. Paulus und Lukas wechseln ständig zwischen archaisierendem Septuaginta-Stil und griechischem, gehobenem Koine-Stil. Der Rezensent hält in seiner Literaturgeschichte von 1993 den jetzt unbestrittenen Einfluss der paganen Gattungen „Freundschaftsbrief" und „Bios" auf Briefe und Evangelien nicht nur für eine „Grenzüberschreitung" von „unableitbare(r) Urliteratur" (355), sondern von vornherein für eine Offenheit des griechischsprachigen Urchristentums jüdischer und hellenistischer Provenienz für die antike Literatur. Judenhellenismus ist schließlich kein abgeschlossenes Literaturghetto, sondern eine Sammelbezeichnung für unterschiedlichste griechische Schriften jüdischer Autoren aus der Diaspora und dem Mutterland.

Auch die Zuordnung der Makarismen zu den Propheten-Sprüchen ist fragwürdig (69). Bereits im AT gehören die Makarismen zur Sprache der Weisheit (Ps 1,1). Bei Jesus von Nazaret und bei der Logienquelle bilden die prophetischen Worte eine Minderheit, nicht die Mehrheit. Daher ist Q auch kein „Prophetenbuch", sondern ein Spruchbuch mit gemischten Spruchgattungen bzw. ein Spruchevangelium (ggn. 67–71).

Die Thesen zum Mk-Ev geben den gegenwärtigen Main-Stream wieder. Die geographische Gliederung bestimmt den Aufbau. Die Abfassungszeit ist kurz nach 70 n. Chr., die Streitgespräche bilden einen Spannungsbogen mit der Passion als Abschluss. Die Gattung ist ein „Bios mit öffentlichem Anspruch", und zwar eine Herrscherbiographie, die als Anti-Evangelium gegen die Evangelia des Kaisers Vespasian fungiert (71–93).

Nun haben die Flavier judenhellenistische Geschichtsschreibung bei Josephus (Bellum Judaicum) und pagane Geschichtsschreibung bei Curtius Rufus (Alexandergeschichte) und bei den frühen Biographien von Plutarch (Galba-Otho) bezahlt oder angeregt; „Evangelia-Geschichtswerke" sind diese aber nicht und solche Evangelium-Bücher sind auch nicht als Überschriften oder Fragmente überliefert worden. Das Mk-Ev ist m. E. ein Anti-Bios gegen die „Alexandergeschichten", gegen das „Augustus"-Enkomion des Nikolaus von Damaskos und gegen die Biographien des Nepos und des zeitgleichen Plutarch, aber kein Anti-Evangelium, da das christliche Evangelium allein eine neue, urchristliche Sondergattung des antiken Bios ist.

Mit den vier Phasen beabsichtigt T., Literaturgeschichte als Widerspiegelung der Geschichte der Urgemeinde zu schreiben. Nun hat inzwischen die Textlinguistik die strikte Verweigerung einer außertextlichen Referenz aufgegeben, doch die Erzähltextforschung spricht vorsichtig von „Fenstern". Die fortlaufenden Rekonstruktionen der Gemeindesituationen aus den Veränderungen der Brief-Korpora und Evangelien sind zwar bestechend, vereinseitigen aber Gesichtspunkte und bilden auch nur Möglichkeiten eines „Zeitfensters" ab. Die Verengung der Impulse der synoptischen Evangelien auf die „Leitung der Gemeinde" mit „fünf Aufgaben" scheint mir daher viel zu begrenzt zu sein (183). Die Gemeindeleiter können sich sicherlich besonders mit dem Zwölferkreis identifizieren, doch dieser bietet zusammen mit dem offenen JüngerInnen Kreis, dem Volk und den Gegnern auch für Nicht-Gemeindeleiter Identifikationsangebote an, zu denen auch die Jesus-Rolle gehört.

Die Einengung auf die Gemeindeleiter begründet T. mit dem Phasenmodell. Die 1. Phase wird von den charismatischen Autoritäten Jesus und Paulus gegründet. „In der zweiten Phase wurde diese Literatur durch eine fiktive Selbstauslegung des Paulus in den unechten Paulusbriefen und eine fiktive Selbstauslegung in weiteren Evangelien weiter geführt" (35). Dem neuen Begriff „fiktive Selbstauslegung" kann zugestimmt werden (148 Anm. 2). Doch weshalb wird diese Selbstauslegung nur auf die Gemeindeleiter begrenzt und nicht der gesamten Gemeinde zugeschrieben? Zugegeben, die pseud-epigraphischen Pastoralbriefe betonen das Amt und wurden sicherlich von Amtsträgern verfasst. Doch diese Amtfixierung trifft weder auf die Deutero-Paulinen, die auch nach T. die Paulus-Schule fortsetzen, noch auf die anonymen Evangelien zu.

Die fünf Aufgaben erweisen sich gerade für das 1. Evangelium als sehr gewaltsam eingegrenzt. Aufgabe 1: Das Mk-Ev kombiniert die gegensätzlichen Wunder- und Passionstraditionen durch das Messiasgeheimnis, um einen Konsens in der Gemeinde herzustellen (185). Dieses Konfliktmodell berücksichtigt weder die zuvor genannten Apophthegmen, die die umfangreichste Gattung im Mk-Ev und auch nach T. den tragenden Handlungsbogen bilden, noch die anderen Gattungen, also die Gleichnisse, Theophanien und Angelophanien. Ein Bios muss nicht Konflikte von spannungsvollen Traditionen schlichten, sondern will eine Gründerepoche vorbildlich für alle Leser und alle kommenden Zeiten darstellen (mit Bauckham ggn. T. [183]). Die Konflikte können fiktiv sein zur Erzeugung pathetischer Spannung. Noch immer ist die historische Rückfrage von den Streitgesprächen aus ergiebig für die Passion, aber auch die Wundergeschichten erlauben eine solche Rückfrage.

Gegen den Auftrag zur weltweiten Evangeliumsverkündigung (Mk 13,10; 14,9) wird überraschend gebracht, dass die Gemeinde die Geheimhaltung Jesu für sich fortsetze, sich also „nicht unnötig in der Öffentlichkeit bekannt" mache (186). Dann werden aber doch die vielen Warnungen vor Verfolgung und Abfall (Mk 4; 13–15) überflüssig.

Der Versuch, die 1. Phase z. T. so eng mit der Veränderung der Urgemeinde zu verklammern, wird mit diesem apodiktischen Konflikt- und Kritik-Modell problematisch. Entsteht Literaturgeschichte nur aufgrund dieser beiden Faktoren? Es scheint doch verborgen im Hintergrund das neuzeitliche Fortschritts-Modell zu stehen. Neue Werke lassen sich nur durch Lösungen von Streitfragen und Beheben von Defiziten rechtfertigen. Was wäre, wenn die Evangelisten nur schreibfreudig gewesen wären nach dem Motto „Wer schreibt, der bleibt", natürlich anonym als Diener des Evangeliums und mit irrationaler, nicht funktional restlos entschlüsselbarer Akzeptanz durch die Gemeinden.

Zutreffend wie Phase 2 sind wieder Phase 3 (neue, funktionale Gattungen, aber nicht als zeitlich nachgeordnetes „Stadium") und Phase 4 (Kanonbildung).

Es wird von T. wenig diskutiert und sehr viel thesenhaft behauptet. Bei der Adoptionschristologie für das Mk-Ev fehlen die Gegenstimmen der Präexistenzchristologie völlig (187). Zur Abstützung der Gattung als „Bios mit öffentlichem Anspruch" (= Anti-Evangelium gegen den Kaiser) werden nur Dihle und Cancik herangezogen, obwohl Dihle ausdrücklich die Gattung Bios für das Mk-Ev ablehnt und Cancik nur eine lockere Analogie zur Philosophenbiographie sieht (84). Diese Anfragen sollen den vorliegenden Entwurf nicht grundsätzlich infrage stellen, wohl aber seine Grenzen aufzeigen. Die zugespitzten Thesen und Schaubilder bleiben durchaus anregend.

Die Entwicklungsgeschichte des pln. Briefes vom Privatbrief zum Freundschaftsbrief mit literarischen und amtlichen Facetten wird plausibel ausgeführt, ebenfalls werden die Hypothesen zu den Sammlungen der pln. und dtpln. Briefe anschaulich vorgestellt.

Die These zum Mt-Evangelisten ist sicherlich weiterführend: „Im Streit mit dem entstehenden Rabbinismus vertritt er eine Richtung, die nicht aussichtslos war" (195), und zwar der Neuorientierung des Judentums durch das christlich ethische Evangelium für Juden und Heiden. Die fünf Aufgaben für Gemeindeleiter verbleiben im Konsens der Mt-Forschung und akzentuieren diesmal Leitungsaufgaben für alle Christen, da ja Jesus der einzige Lehrer bleibt (Mt 23,10). Anregend ist die These von einem verdeckten Paulinismus in den 5 mt Reden (195–197); doch wird man diese Bezüge nicht beweisen können.

Beim lk Doppelwerk setzt T. zu Recht gegen das 3-Phasen Modell von Conzelmann das 2-Phasen Modell von Verheißung im AT – Erfüllung in der Zeit Jesu und der Apostel. Es besteht eine vom hl. Geist getragene Kontinuität zwischen der Jesus-Zeit (Evangelium) und der Zeit der Apostel (Apostelgeschichte). „Lk kann so eine Geschichte schreiben, in der Menschen Subjekte sind und in der dennoch Gott durch seinen Geist in Form menschlicher Motivation und irrationaler Macht anwesend ist und erkannt werden kann" (204). Den ntl. Terminus „Heilsgeschichte" gebraucht T. daher mit Vorsicht (207), zieht aber noch nicht als Vergleich die pagane, pathetische Geschichtsschreibung heran, die eine unbefangenere Einordnung von Lk als antiken Historiker erlaubt. Die fünf Aufgaben erfassen erfreulicherweise nicht nur wie sonst üblich nur die 12 Apostel als Vorbild von Gemeindeleitern, sondern die gesamten, vom hl. Geist geleiteten Christen. Dem ist uneingeschränkt zuzustimmen.

Dass der hl. Geist Jesus „als verborgenes göttliches Wesen" mit übernatürlicher Herkunft erzeugt, halte ich allerdings für eine Übertreibung (216). Die Götterbeteiligung bei den Geburtsgeschichten von Herrschern macht letztere noch nicht zu göttlichen Wesen, verleiht ihnen aber wohl göttliche Vollmachten und Einsichten. Die Rede vom „göttlichen Wesen Jesu" trifft eher auf die „Stufenhermeneutik" des Joh-Ev zu (216–219). Dessen Kennzeichnung als „gnosisnah" ist aber ambivalent, indem T. zwar drei gnostische Grundmotive im Joh-Ev findet (bösartiger Demiurg, menschliches Selbst als himmlischer Funke, Rettung durch Gnosis), zugleich aber die positive Wertschätzung der Schöpfung durch Jesus betont. Hilft die Rede von göttlichen Wesen und Gnosis für das 1. Jh. wirklich weiter, da die ontologisch begründeten, gnostischen Abweichungen vom großkirchlichen Christentum erst im 2. und 3. Jh. ausgebildet werden und dann auch literarisch eindeutiger zu fassen sind?

Als eigenständige 3. Phase wird die „Autorität der selbständigen Form" eingeführt. Es ist zutreffend, dass die drei Sondergattungen Hebr als Predigt, Apg als Geschichtsschreibung und Offb als Apokalypse bereits Teiltexte in den Werken der 1. und 2. Phase haben. Doch dann können sie auch der 1. und 2. Phase zugeordnet werden, wie es Vielhauer und andere machen, und müssen nicht ein eigenes „funktionales" Stadium konstituieren. Die Apg wird zu Recht der pathetischen Historiographie zugerechnet, die über 1–2 Makk und eventuell Josephus auf den 3. Evangelisten eingewirkt hat. Doch gehört die Apg dann noch ausschließlich zur „jüdischen Geschichtsschreibung" (255)? Zu Apg und zu Hebr gibt T. anschaulich die neueren Forschungen wieder.

Die vierte, die „kanonische Phase", hält gemäß der neueren Forschung die Mitte zwischen sich durchsetzender Akzeptanz der vier Evangelien sowie der paulinischen Briefkorpora und Reaktion auf Markion, wobei Markion als „Feind" eine Beschleunigung bewirkt.

Die Erträge der neueren Forschungen zu den ntl. Gattungen und ihrer literarischen Geschichte werden zutreffend zusammengefasst. Es lohnt sich, zusätzlich zu den Einleitungsbüchern diese Hypothesen zur Interaktion zwischen Autor, Literatur und Gemeinde kritisch zu verfolgen. Sie sind materialreich und werfen ein farbiges, geradezu spannendes Bild auf die urchristliche Literaturgeschichte in der Spannung zwischen Judentum und Hellenismus.

Dortmund Detlev Dormeyer

Otto, Eckart: **Die Tora des Mose**. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt; vorgelegt in der Sitzung vom 19. Januar 2001. Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V., Hamburg. Jg. 19, H 2. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 74 S., brosch. € 12,90 ISBN: 3–525–86311–X

Die vorliegende Broschüre ist Teil jenes Projekts der Umorientierung der Pentateuchforschung, der Eckart Otto die Alttestamentler-Zunft nun schon seit geraumer Zeit unterzieht. Neben solchen Problemen wie der Rekonstruktion des Ur-Deuteronomiums[1] und der Literaturgeschichte des Deuteronomiums „im Lichte des Deuteronomiumrahmens"[2] – seit wann leuchten Rahmen? – konnte auch die literarische Gestalt des Mose in ihren verschiedenen Aspekten der Aufmerksamkeit des Hamburgers nicht entgehen. Das Ergebnis wurde dann folgerichtig auch in der Reihe der „Joachim Jungius-Gesellschaft e.V.", des Hamburger Äquivalents einer Akademie, deren Mitglied O. ist, vorgelegt.

O. versucht nichts Geringeres, als den Bogen von Mose als „literarische(r) Gestalt, hinter der sich der historische Mose verbirgt" zu „Moses Auszug aus einem ‚ewigen Pharaonentum' des Staates als kulturhistorischer Ursprung von Freiheitsrechten in der Moderne" zu schlagen. Nun, da hat er sich viel vorgenommen.

Das Kernstück der in der Broschüre entwickelten These ist O.s Behauptung, die Figur des Mose sei in bewusster Absetzung von den assyrischen Oberherren Judas, ja als „Antitypus zum neuassyrischen Großkönig im spätvorexilischen Juda" (so im Titel des dritten Kap.s des Heftes) gestaltet worden. Ob diese Behauptung sich als wahr oder falsch erweist, daran hängt der ganze Rest der Broschüre. Denn der Dreh- und Angelpunkt des gesamten darin entfalteten Argumentes ist die Behauptung, die Erzählung der Geburt und Aussetzung des Mose in Ex 2,1–10 sei (bis ins Detail) von der aus der neuassyrischen Zeit überlieferten Sargon-Legende abhängig. Auf dieser Hypothese – die, um das Gewicht zu tragen, das in Form von weiteren Hypothesen dann auf sie gehäuft wird, eines Beweises bedürfte (dazu gleich mehr) – baut O. seine weitere Argumentation auf. Nachdem er in Kap. III „Mose als Antitypus zum neuassyrischen Großkönig im spätvorexilischen Juda" entlarvt hat, kann er dann darauf mühelos „Mose als Kristallisationsgestalt judäischer Identität in spätbabylonischer Zeit" und „Die Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt in persischer Zeit" sowie „Moses Auszug aus einem ‚ewigen Pharaonentum' des Staates als kulturhistorischer Ursprung von Freiheitsrechten in der Moderne" folgen lassen. Umgekehrt gilt allerdings auch, dass das ganze Häuslein zum Einsturz kommt, wenn die Ausgangshypothese als falsch erwiesen ist. Und genau dieser möchte ich mich jetzt zuwenden.

Nachdem sich O. aus Ex 2,1–10 einen aus Ex 2,1–3.5–6.10aβb zusammengesetzten Grundbestand ‚rekonstruiert' hat, vergleicht er diesen mit der Sargon-Legende, gemäß dem von B. Lewis, *The Sargon Legend*, ASORDS 4, Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research, 1980, S. 23–29 vorgelegten Text. Die an O.s Übersetzung aus dem Akkadischen zu richtenden Anfragen kann ich hier aus Platzgründen nicht stellen und konzentriere mich daher auf O.s Behauptung einer ‚Anknüpfung' von Ex 2,1–3.5–6.10aβb an die Sargon-Legende. O. identifiziert acht Motive, die beiden Erzählungen gemeinsam seien, und behauptet dann: „Der Autor von Ex 2,1–10* rezipiert also mit der Sargon-Legende einen zentralen Text der neuassyrischen Hegemonialmacht, die in Assyrien der Legitimation der Herrschaft der Sargoniden angesichts kontinuierlich irregulärer Thronfolge dient und damit neben den neuassyrischen Loyalitätseid tritt, der ebenfalls bei irregulärer Thronfolge in Anwendung kam" (15).

Der aufmerksame Leser merkt schon, wohin die Reise geht: O.s Rekonstruktion der Entstehung des Deuteronomiums basiert auf einer Hypothese über die Aufnahme des neuassyrischen Loyalitätseides im spätvorexilischen Juda, der in der hier vorliegenden Broschüre nun eine weitere Hypothese über die angebliche Aufnahme neuassyrischer Texte in alttestamentlichen Texten, in diesem Falle nun im Exodus-Buch, an die Seite gestellt wird. O.s Monographien über das Deuteronomium und überhaupt die meisten seiner Arbeiten seit 1999 dienen dem einen Ziel, den überwältigenden und direkten (!) Einfluss neuassyrischer Texte und Konzepte auf zentrale biblische Texte, die einer „subversiven Rezeption" (so auch wieder in der vorliegenden Broschüre, p. 17; dieses Konzept übernimmt O. übrigens von Bernard Levinson – der es allerdings anders einsetzt!) unterzogen worden seien, zu erweisen und auf dieser Basis die klassische Pentateuch-Theorie umzukrempeln. Ich werde mich an anderer Stelle mit den genannten Monographien auseinandersetzen; hier werde ich nur zeigen, dass die Hypothese einer Abhängigkeit des Abschnittes Ex 2,1–10 (oder seiner hypothetischen Vorstufe) von der Sargon-Legende haltlos ist.

Zunächst ist festzuhalten, dass O. nirgendwo einen Beweis für seine These von der Abhängigkeit des Exodus-Textes von der Sargon-Legende antritt: Die Identifikation der angeblichen acht Parallelen könnte nicht als Beweis gelten, selbst wenn sie lückenlos stimmen würde (was nicht der Fall ist), denn solche Parallelen finden sich in zahlreichen anderen antiken Aussetzungsgeschichten, die von O. übrigens nirgendwo wirklich diskutiert werden.

Eine dieser Geschichten ist bekanntlich die der Geburt und Aussetzung des Horus, in der es ebenfalls von Parallelen mit Ex 2,1–10 nur so wimmelt. Sie ist in Plutarchs *Isis und Osiris* und im Papyrus Jumilhac überliefert. Man konnte wahrlich auch schon vor der Veröffentlichung von Gary A. Rendsburgs hochinteressantem Aufsatz „Moses as Equal to Pharaoh" (in: G. Beckman und Th. J. Lewis [Hgg.], *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion* [Brown Judaic Studies 346], Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 2006, S. 201–219) von der Bedeutung dieses Textes für die Interpretation von Ex. 2,1–10 wissen (vgl. z. B. D. B. Redford, „The Literary Motif of the Exposed Child", *Numen* 14 [1967], S. 209–228) und sie ernst nehmen. Dass die genannten Texte *in der vorliegenden Überlieferungsform* aus der Spätzeit stammen, spricht nicht dagegen, wie Rendsburg (*op. cit.*, S. 206, Anm. 19) richtig sagt: „[...] elements of the Horus-Seth conflict and the Isis-Horus relationship appear already in the Pyramid Texts from the Old Kingdom and in the Coffin Texts from the Middle Kingdom".

Vor dem Hintergrund der Horus-Geschichte ergibt sich ein ganz anderes Bild als das von O. gezeichnete. Sie und die Mose-Geschichte haben mehrere entscheidende Elemente gemeinsam (vgl. Rendsburg, *op. cit.*, S. 207); ich nenne hier nur einige wenige: Die Funktion und die Bedeutung der Mutter bei der Rettung des Kindes werden besonders betont, ebenso wie der Vorgang und die Umstände des Aussetzens bzw. Versteckens. In beiden Darstellungen spielt eine weitere Frau eine für das ausgesetzte Kind lebenswichtige Rolle, und in beiden wird das Nähren des Kindes besonders hervorgehoben. Die zwei letztgenannten Elemente finden sich hingegen *nicht* in der Sargon-Legende. Darüber hinaus ist es aus dem Erzählzusammenhang des Exodus-Textes klar – und dies ist die entscheidende Beobachtung, die alle oben erwähnten, und andere, Einsichten bündelt –, dass nur das Modell einer Beeinflussung von Ex. 2,1–10 durch die Horus-Geschichte erklärt, warum Mose als ebenbürtiger und deshalb königlicher, ja göttlicher (Ex. 4,16; 7,1!) Gegenspieler des Pharaoh gezeichnet werden kann. *Darin* liegt der Skopos der Mose-Geschichte, und das hat O. völlig übersehen – oder übersehen müssen, denn es passt nicht in seine Pentateuch-Theorie.

Es war einmal ein Bibel-Babel-Streit, und es gab einmal einen Pan-Babylonismus in der alttestamentlichen Wissenschaft – und diesem Konzept des Pan-Babylonismus hing eine Anzahl von Gelehrten an. O. ist nun im Begriff, einen Pan-Assyrianismus zu etablieren, allerdings als Ein-Mann-Veranstaltung. Alle Wege führen nach Assur? Das ist schon deswegen unhaltbar, weil die neuassyrischen Dokumente von judäischen Schreibern gar nicht in dem von O. einfach so vorausgesetzten Maße rezipiert worden sein können. Das musste schon an der rein physischen Verbreitung der Texte (bzw. am Fehlen einer solchen Verbreitung) und den mangelnden Kenntnissen der judäischen Schreiber scheitern, wie W. S. Morrow in seinem Rezensionsartikel „Cuneiform Literacy and Deuteronomic Composition" (*Bibliotheca Orientalis* 62 [2005], Sp. 204–213) nachgewiesen hat. Auf den Arbeiten von A. Rainey, S. Izre'el und J. H. Tigay aufbauend zeigt Morrow, dass ein Einfluss der Middle Assyrian Laws (MAL) und der Vassal Treaties of Esarhaddon (VTE) auf deuteronomische Texte mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auszuschließen ist. Neben einer ganzen Reihe weiterer Beobachtungen, die gegen einen solchen Einfluss sprechen, weist Morrow völlig zu Recht auf folgende zentrale Tatsachen hin: „unlike Codex Hammurabi, the MAL did not enter the stream of NA [Neo-Assyrian; J.S.] scribal school-texts. If the MAL were not being copied, they were not being transmitted, least of all to the peripheries of the NA empire" (Sp. 206). Darüber hinaus ist es unwahrscheinlich, dass judäische Schreiber der hier zur Diskussion stehenden Epoche überhaupt ausreichende Kenntnisse des Akkadischen hatten, um neuassyrische Texte zu rezipieren (vgl. Morrow, *op. cit.*, Sp. 205). Alle soeben angeführten Beobachtungen führen zu dem Schluss, dass die Hypothese von einem Einfluss der Sargon-Legende auf Ex. 2,1–10 allein schon auf Grund der in der neuassyrischen Zeit herrschenden kommunikationstechnischen Verhältnisse haltlos ist. Aus den eben angeführten und den zuvor dargelegten Gründen bricht damit die gesamte Architektur des von O. errichteten (Karten-) Hauses zusammen.

Bei O.s hier von mir besprochener Broschüre liegt schlichtweg der Versuch vor, der gelehrten Welt einen weiteren Baustein des Ottoschen Pan-Assyrianismus zu verkaufen, dessen Basis als brüchig aufzuweisen ich hier die Gelegenheit (und die Pflicht) hatte. Es zeigt sich eben immer wieder – in unserer und in allen anderen Wissenschaften –, dass monokausale und monomane Hypothesen in der Regel eine geringe Halbwertzeit haben.

Aberdeen Joachim Schaper

[1] Eckart Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin: de Gruyter, 1999.

[2] Eckart Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Dogmatik

L'uomo ultimo. Per una antropologia cristiana e francescana, hg. v. Gianluigi Pasquale / Pier Giorgio Taneburgo. – Bologna: Edizioni Dehoniane 2006. 127 S., kt € 11,00 ISBN: 88–10–40967–1

Das Bändchen gehört zu den anlässlich des Konzilsschlusses vor 40 Jahren zahlreich erschienen Bilanzversuchen, in diesem Fall der Anthropologie der Pastoralen Konstitution *Gaudium et spes*, des typischsten aller Dokumente der Kirchenversammlung. Er wird aber nicht in abstrakter Allgemeinheit unternommen, sondern aus der doppelt limitierten Perspektive der Kapuziner und Italiens. Die Ordenstheologen hielten 2005 in Venedig ein Syposium ab, dessen fünf Referate vorgelegt werden. Die Grundtendenz: Aus einer gewöhnlich überaus pessimistischen Analyse des heutigen „posthumanen" Zeitalters suchen die Beiträger aus der christlich-franziskanisch-kapuzinischen Spiritualität Rettung zu verschaffen.

Antonio Stagliano, Leiter des Instituts für Theologie in Kalabrien, wandelt auf den Spuren des Menschenbildes Papst Johannes Paul II., wenn er die Lanze für eine konsequent inkarnatorische Anthropologie bricht („Il cristianesimo e la salvezza dell'uomo integrale" 17–33). Gut franziskanisch verlangt er neben der Rolle der Vernunft auch die der Caritas gleichwertig zu berücksichtigen. – „Il cammino dei cappuccini in Italia dinanzi alle gioie e alle speranze dell'uomo di oggi" (35–63) will der Provinzminister der Kapuziner von Palermo, *Calogero Peri*, beschreiben. Die Kapuziner verstehen sich ihm zufolge als Teil der reformerischen Bewegung, die der Heilige von Assisi einst angestoßen hatte und haben heute die Aufgabe, eine eigene „Subkultur" zu bilden, sofern sie ein eigenständiges Modell des geistlichen Lebens für die Zeitgenossen anzubieten haben. Diese, so erklärt der Autor, verlangen in einer freilich noch sehr indefiniten Weise nach einer tragfähigen Spiritualität. Und wer könnte dem besser entsprechen als die auf dem Gebot der Liebe basierende franziskanische Bewegung? – Genau das konkretisiert der nächste Essay. Der Präsident der italienischen Kapuzinerprovinziale ist der Bolognese *Dino Dozzi*. Er erhebt das Menschenbild des Ordensgründers aus zwei Schlüsseltexten, dem Kap. 22 der *Regula non bullata* und dem im Original als *Cantico delle creature* viel profilierter als im Deutschen bezeichneten Sonnengesang des Franziskus („L'antropologia di Francesco d'Assisi a partire dei suoi scritti" 65–88). Es basiert auf einer gelebten Christusmystik, ist also weniger akademisch als existentiell zu interpretieren. Das Evangelium erscheint hier als Botschaft der Humanisierung, getragen vom Lobe Gottes, wie es das Poem in so überzeugend-anrührender Weise singt. Anthropologie, Dogmatik und Kosmologie gehen eine Synthese ein. – Ein recht düsteres Bild des gegenwärtigen Menschen vermittelt hingegen der Beitrag des an verschiedenen römischen Universitäten lehrenden Theologen *Carmelo Dotolo* mit der Überschrift „Valenza antropologica del cristianesimo e del-la secolarizzazione" (89–107). Als Antidotum bietet er eine strikte Umsetzung der Forderungen von *Gaudium et spes* aus dem Geist des Armutsideals des hl. Franziskus an. Der Literat *Vittorio Sozzi* lässt in einem kurzen Beitrag die Maßnahmen der italienischen klerikalen wie laikalen Organisationen und Gremien zur Neugestaltung der menschlichen Verhältnisse nach den Maßgaben der Pastoralkonstitution Revue passieren („Il progetto culturale della Chiesa Italiana, un progetto per l'uomo cristiano" (109–116). Eingeleitet wird die Publikation durch zwei Reflexionen der beiden Hg. Ein Namensregister vervollständigt sie.

Insgesamt geben die Studien des venezianischen Forums der „Ricercatori e studiosi cappuccini italiani" einen treffenden Überblick über die Unternehmungen, in partikularkirchlichen Strukturen gesamtkirchliche Weisungen und Anregungen umzusetzen. Die Herausforderungen des noch jungen Jh.s können sicher nur dann bewältigt werden, wenn die Anthropologie in den Mittelpunkt aller Disziplinen rückt, ganz besonders der theologischen.

Pentling Wolfgang Beinert

Kärkkäinen, Pekka: **Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes**. – Mainz: Philipp von Zabern 2005. (VIII) 208 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 208), geb. € 34,80 ISBN: 3–8053–3525–3

Die Studie von Pekka Kärkkäinen „Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes" ist die überarbeitete Fassung einer Diss. an der Theol. Fak. in Helsinki. Sie stellt sich die Aufgabe, „Luthers Äußerungen über den Heiligen Geist als Person der Trinität zu analysieren", und zwar „mit besonderer Hinsicht darauf, welche Position dieser Gedanke in seiner Theologie einnimmt" und unter dem Aspekt, wie sich Luthers Pneumatologie „auf die allgemeine Trinitätslehre direkt bezieht" (3). Was K. mit „die allgemeine Trinitätslehre" meint, entfaltet er merkwürdigerweise nicht explizit. Man kann es dem dritten Kap. („Der Heilige Geist in der Geschichte der trinitarischen Theologie vor Luther", 17–45) entnehmen. Hier berücksichtigt er zahlreiche Theologen von Augustin über Petrus Lombardus, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhem von Ockham bis Gabriel Biel. Es geht K. weniger um das Dogma als um Grundprobleme und Grundoptionen trinitarischer Theologie wie um ihre begrifflichen Probleme. Das wird bestätigt durch die Zusammenfassung am Ende des Buches. Hier erwähnt K. bei der Formulierung des Ergebnisses des ersten Teils seiner Untersuchung von Texten Luthers, nämlich von dessen frühen Randbemerkungen, dass dieser „seine eigenen Lösungen mit Hilfe des überkommenen Begriffsapparates" findet. „Zu diesem Begriffsapparat gehört neben der altkirchlichen Trinitätslehre v. a. die Theorie vom absoluten und relativen Sinn eines Gottesprädikats, die Lehre von den trinitarischen Appropriationen und die psychologische Analogie der Trinität." (195)

Zu seinen Quellen äußert sich K. in der Einleitung (3f); am Schluss notiert er, dass in der Studie Luthers „gesamtes Schrifttum" berücksichtigt wurde, freilich so: Es wurden „in den Schriften bis 1519 alle die Äußerungen berücksichtigt, die das Thema unmittelbar ansprechen; aus den Zeugnissen der Jahre 1520 bis 1544 wurden die ausgewählt, die das Thema ausführlicher behandeln" (195). Weil die frühen Randbemerkungen einen eigenen, zusammenhängenden Komplex von Äußerungen zum Thema bilden, wurden sie, wie angedeutet, in einem eigenen – vierten – Kap. untersucht (47–61: „Der Heilige Geist in der Trinität. Luthers frühe Randbemerkungen"). Dem folgt ein – fünftes – Kap. „Trinitarische Theologie des Heiligen Geistes bei Luther von 1513 bis 1520" (63–112) und das umfangreichste – sechste – Kap. „Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes von 1520 bis 1546" (113–193; die Jahreszahlen variieren etwas). Besondere Bedeutung haben die Pfingstpredigten; K. zieht aber mit Recht auch zahlreiche andere Texte und Textarten heran, die Luthers Auffassung vom Heiligen Geist genauer zu bestimmen erlauben.

In einem relativ kurzen zweiten Kap. (5–15) geht K. auf die Forschungslage ein. Er will zeigen, dass in der Lutherforschung meistens „die Trinitätslehre und damit auch die Pneumatologie einen zu geringen Stellenwert in Luthers Theologie erhält" (14) und dass bei der Erfassung von Luthers Pneumatologie „der Kontext der Trinitätslehre bisher nur wenig berücksichtigt wurde" (195). Es ist schwer verständlich, dass K. bei seinem Forschungsüberblick von den jüngeren Arbeiten zur Trinitätslehre nur die von Tuija Mannström im Haupttext erwähnt, während die Studien von Reiner Jansen (Studien zu Luthers Trinitätslehre, 1976) und von Christine Helmer (The Trinity and Martin Luther, 1999) nur in Fußnoten erscheinen. Insbesondere die sowohl inhaltlich wie methodisch sehr interessante Arbeit von Helmer („A Study on the Relationship between Genre, Language and the Trinity in Luther's Works [1523–1546]") hätte K. bei der Entwicklung seiner Aufgabenstellung diskutieren müssen. Was K. vorhat, wird nicht konsequent aus der Analyse der bisherigen Forschung entwickelt; es bleibt etwas vage. Klar ist, dass K. sich der finnischen Lutherforschung verbunden weiß, von der er sagt, dass sie „den pneumatologischen Aspekt in der Gesamtstruktur von Luthers Theologie, die durch den Partizipationsgedanken geprägt ist, wahrgenommen" (14f) hat.

Die Ergebnisse der Untersuchung von Luthers frühen Randbemerkungen legt K. im vierten Kap. vor. In einer von ihm gewählten Ordnung wird der Leser über Luthers Auffassungen informiert. Der Vf. belegt sorgfältig seine Aussagen und demonstriert bei seiner Auslegung, dass nicht nur Luther mit dem spätmittelalterlichen Begriffsapparat vertraut war, sondern auch K. selbst. Freilich springt K. gleichsam *medias in res*; er gibt Luthers Gedanken in eigener Systematik wieder, während der Leser bei der Untersuchung von Randbemerkungen doch erwartet, dass die Texte, auf die die Randbemerkungen sich beziehen, mit ihren Themen erst einmal kurz vorgestellt werden, damit man ermessen kann, was Luther durch den von ihm zu kommentierenden Text vorgegeben war und was seine eigene kommentierende Wahrnehmung ist. Dann kann man auch Luthers Verständnis dieser Texte mit anderen Kommentierungen vergleichen. Der Leser möchte gerne den Weg, auf dem K. zu seinen Erkenntnissen gelangt ist, mitvollziehen.

Diese Eigenart, dass K. Luthers Gedanken in seiner eigenen Systematik vorlegt, wird v. a. im fünften und sechsten Kap. zu einem Problem. Freilich, dieses Problem hat K. nicht geschaffen, es ist durch die Texte Luthers vorgegeben, der selten das Verständnis des Heiligen Geistes umfassend erörtert, viel öfter jedoch nur Teilaspekte darlegt. So muss der Interpret notgedrungen selber systematisieren; er kommt bei der Darstellung stark mit *seinen* Auffassungen ins Spiel. Dennoch kann man dieser Schwierigkeit dadurch begegnen, dass man erstens die jeweiligen Aussagen Luthers konsequent in ihren Kontexten und mit Bezug auf die jeweiligen Textgattungen interpretiert und dass man zweitens immer deutlich macht, welchen systematischen Schritt man jeweils geht und aus welchem Grund man das tut. Dass K. diese beiden methodischen Forderungen konsequent berücksichtigt hätte, kann man sicher nicht sagen. So kommen Luthertexte aus verschiedenen Zeiten und Entwicklungsstadien und Kontexten nebeneinander zu stehen, ohne dass zureichend differenziert würde, was die Plausibilität des Dargelegten für den einschränkt, der jene Differenzierungen meint machen zu müssen. Der Aufbau der beiden Kap. weist große Ähnlichkeiten, aber auch Differenzen auf, ohne dass begründet würde, warum das so sein soll.

Gleichwohl macht K. in diesen beiden Hauptkapiteln eine Fülle von trefflichen Beobachtungen und berücksichtigt eine große Zahl von Luthertexten. Er zeigt, wie er angekündigt hat, wichtige Aspekte der Bedeutung der Pneumatologie im Ganzen von Luthers Theologie auf. Nicht immer wird freilich in K.s Erörterungen verschiedenartiger und sehr komplexer Themen wie der Rolle des Geistes bei der Gotteserkenntnis oder im Bezug auf Gesetz und Evangelium, im Blick auf körperliche Zeichen usw. deutlich, inwiefern Luther darin den Heiligen Geist *trinitarisch* bestimmt. Die an verschiedenen Stellen gegebenen Zusammenfassungen werden dem Reichtum der Beobachtungen nicht gerecht. So wird zwar erkennbar, *dass* Luther die trinitätstheologische Tradition vielfach zustimmend aufgenommen und für seine reformatorischen Einsichten fruchtbar gemacht hat. *Wie* sich bei ihm Rezeption und theologische Innovation *mit Bezug auf das trinitarische Verständnis* des Heiligen Geistes zueinander verhalten, wird aber nicht recht deutlich.

Wer sich mit dem Werk Luthers beschäftigt, muss auswählen. K. gibt auch seine Kriterien dafür an; dennoch ist nicht immer nachzuvollziehen, welche Texte er heranzieht und welche er auslässt. Er scheint nur sehr kurz auf jene Texte eingehen zu wollen, die andere schon intensiv untersucht haben, z. B. Luthers Randbemerkung zu Petrus Lombardus, Sent. I, dist. 17 (vgl. 59f) oder die Weihnachtspredigt von 1514, die höchst interessante trinitarische Reflexionen enthält (vgl. 87f). Um „Luthers trinitarische Theologie des Heiligen

Geistes" zu präsentieren, müsste K. aber auch die einschlägigen Erkenntnisse anderer Forscher darstellen; er sollte die Sekundärliteratur, die er gut kennt, konsequent und nicht etwas willkürlich, wie er das tut, in seine Darstellung integrieren.

Die Studie hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck. Angesichts der zahlreichen Luthertexte, die K. vorstellt, und seiner durchaus beachtlichen Beobachtungen und Urteile fordern die genannten Mängel den Leser zum eigenen Studium heraus. Dabei wird freilich erst recht deutlich, wie schwer das von K. gewählte Thema ist.

Strasbourg Theodor Dieter

Fritsch, Harald: **Vollendende Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung**. Die Eschatologie Karl Rahners. – Würzburg: Echter 2006. 581 S., kt € 40,00 ISBN: 978–3–429–02859–6

Mit seinen Überlegungen zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen hat Karl Rahner zweifellos einen der wichtigsten Beiträge für die (katholische) Eschatologie im 20. Jh. geleistet. Zugleich hat er in seinem Denken immer wieder versucht, seinem Ansatz entsprechend die verschiedenen Themen der Eschatologie anzugehen. Diesem Zusammenhang nachgehen will die vorliegende Arbeit, die im Wintersemester 2003 / 2004 von der Kath.-theol. Fak. der Univ. Würzburg als Diss. angenommen wurde und deren Ziel es ist, die Eschatologie Karl Rahners „in ihrer Entwicklung, Systematik und Bedeutung" (17) darzustellen.

Nach den notwendigen einleitenden Bemerkungen zu Thema und Methodik der Arbeit (17–30) behandelt das erste Kap. (31–76) den theologiegeschichtlichen Hintergrund, wobei neben den Herausforderungen der evangelischen Theologie v. a. die neuscholastische Schuldogmatik sowie die existenziale Interpretation Bultmanns breit dargestellt werden. Nachdem das zweite Kap. unter der Überschrift „Desiderate und Neuskizze dogmatischer Eschatologie nach Karl Rahner" (77–99) die ersten systematischen Aussagen zu Ort und Gestalt der Eschatologie vorgestellt hat, umreißt das dritte Kap. die theologischen bzw. systematischen „Grundlagen der Eschatologie Karl Rahners" (100–333). Auf der Basis der Ausführungen zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen wird hier der Denkansatz Rahners umfassend dargestellt, um so zu zeigen, „dass sein theologischer Grundansatz wesentlich eschatologisch dimensioniert ist" (272, vgl. 332). Daran anschließend werden in den folgenden Kap.n die Aussagen Rahners zu den einzelnen Themen des dogmatischen Traktats der Eschatologie dargestellt. Der Vf. beginnt mit der „Theologie des Todes" (334–395), untersucht anschließend die Frage der „Auferstehung der Toten" (396–439), behandelt unter der Überschrift „Offenbarwerden und Verwandlung begnadeter Freiheitsgeschichte" (440–489) Rahners Ausführungen zu Gericht, Purgatorium und ewiger Verdammnis (wobei im Kontext der Lehre vom Fegfeuer auch die Frage des Ablasses aufgenommen wird), stellt dann die Aussagen zur „Vollendung der Schöpfung" (440–512) dar und untersucht abschließend unter dem Leitwort der „Praxis der christlichen Hoffnung" (513–535) sowohl die Heiligenverehrung wie auch die Frage nach der innerweltlichen Verantwortung angesichts der christlichen Hoffung. Mit einem „Fazit und Ausblick" (536–540) schließt die Darstellung. Ein Abkürzungsverzeichnis (541–543) sowie ein Literaturverzeichnis (544–575) und ein Personenregister (576–581) runden diese Arbeit ab.

Auch wenn der Vf. den Schwerpunkt ausdrücklich auf die systematische Darstellung legt (vgl. 27), so geht er in den einzelnen Kap.n dennoch immer wieder chronologisch vor, um so die Entwicklungen Rahners nachzeichnen zu können. Dadurch, dass ausdrücklich die geistlichen Schriften mit einbezogen werden, kann er zudem zeigen, dass manche Aspekte, die in den systematischen Ausführungen Rahners zu kurz kommen, dennoch wesentlich zu seinem Denken gehören. Dabei geht es dem Vf. primär um die umfassende *Darstellung* der Position Rahners. Kritische Anfragen werden in der Regel nur sehr kurz formuliert und zudem vorsichtig eingeleitet durch Formulierungen wie „m. E." (vgl. etwa 242; 278; 328f.; 368; 406; 480). Neben der immer wieder benannten pneumatologischen Dimension (vgl. etwa 110; 126; 138–141; 384f.; 418f.; 458; 538f.) ist es v. a. der interpersonale bzw. relationale Aspekt, in dem der Vf. über Rahner hinausgeht bzw. versucht, Rahner weiterzudenken (vgl. etwa 154–158; 424–428; 429; 480; 512; 538). Auch im Blick auf aktuelle Debatten der Eschatologie ist die kritische Auseinandersetzung manchmal etwas zu kurz geraten, was etwa an der Darstellung und Bewertung der Diskussion über die Auferstehung im Tod deutlich wird (vgl. 436–439).

An manchen Stellen hätte man nach Meinung des Rezensenten die Arbeit durchaus etwas straffen können. Beispielsweise ist angesichts der breiten Darstellung der Schultheologie im vorhergehenden Teil und den im Lauf der Arbeit immer wieder auftauchenden Bezügen zur Schultheologie der Abschnitt, in dem Rahners frühe kritische Äußerungen zur Eschatologie mit den entsprechenden Aussagen der repräsentativen Handbücher konfrontiert werden, eigentlich unnötig (82–92). Eine nochmalige kritische Durchsicht des Textes hätte zudem einige Doppelungen (vgl. 335 mit 337, Anm. 22 oder 528f., Anm. 125 und 126) vermeiden können. Zudem wäre an manchen Stellen eine deutlichere Unterscheidung zwischen Darstellung und Weiterführung wünschenswert (vgl. etwa 452–455). Bei den immer wieder vom Vf. angeführten biblischen Grundlagen der Eschatologie wird deshalb nicht immer deutlich, inwieweit sie auch explizit von Rahner aufgenommen werden oder ob hier über Rahner hinaus die biblischen Grundlagen seiner Position verdeutlicht werden sollen (z. B. 414–416).

Diese kritischen Bemerkungen sollen aber den Wert der Arbeit nicht schmälern. Mit ihr liegt eine umfassende und das gesamte Schrifttum Rahners berücksichtigende Darstellung seiner Eschatologie vor, an der noch einmal die imponierende und alle Bereiche der Dogmatik bereichernde Kraft des Rahnerschen Denkens deutlich wird. Auch dort, wo die Theologie über Rahner hinausgeht oder sich kritisch von ihm absetzt, kann sie noch von ihm lernen. Dies für die Eschatologie deutlich aufgezeigt zu haben, macht das Verdienst dieser Arbeit aus.

Paderborn Burkhard Neumann

Leimgruber, Ute: **Kein Abschied vom Teufel.** Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes. – Münster: LIT 2004. 367 S. (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien u. Diskurse, 2), br. € 24,90 ISBN: 3–8258–7197–5

Die Untersuchung geht auf eine Diss. der Vf.in bei R. Bucher in Graz zurück. Sie enthält vier Hauptteile.

Unter 1. (Symptome und Diagnose) erhebt die Vf.in die Rede vom Teufel in der Gegenwart in einem weit gespannten Rahmen von der Aufklärung bis zur Gegenwart; Phänomene des Okkultismus und Satanismus werden einbezogen. – Sodann dokumentiert die Vf.in unter 2. Orte und Strukturen einer Rede vom Teufel in liturg. Texten (v. a. im Exorzismus), in lehramtl. Texten seit dem II. Vaticanum und in Texten marianisch-dualist. Bewegungen (v. a. Medjugorje). – Der 3. Teil ist sachkundig vorgenommenen empirischen Erhebungen (Interviews, Fallanalysen) gewidmet. Das hier präsentierte Material ist auch aufschlußreich für die weiterbestehende Rede von Engeln und Hölle. In einem 4. theol. Teil erörtert die Vf.in Bedingungen der Möglichkeit der Rede vom Teufel.

Im Hinblick auf den Querschnitt, inwiefern diese Rede und damit der Gedanke an den Teufel unverzichtbar bleibt, und im Hinblick auf die umfangreiche Dokumentation ist die vorliegende zuverlässige und umsichtige Untersuchung unentbehrlich. Das Fazit der Vf.in lautet, die Rede vom Teufel besitze ungebrochene Aktualität; auf sie könne unter bestimmten systematischen und pastoralen Voraussetzungen begründeterweise nicht verzichtet werden. Der Begriff Teufel „ist in der Lage, je individuell Erfahrungen und Orte des Bösen zu benennen und zu entlarven – et tut dies als personale Metapher, als metaphorische Person. Rede vom Teufel klärt auf über teuflische Taten, teuflische Strukturen, teuflische Gedanken, über den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung im Raum der Versuchung" (334). Mit guten Gründen warnt die Vf.in vor den naheliegenden Gefahren einer Rede vom Teufel: „wo die teuflische Macht zur göttlichen Gegenmacht in absoluter Polarität stilisiert wird" und wo diese Rede „in menschenverachtende Drohpastoral" abstürzt (335). Das reflektierte und anspruchsvolle Plädoyer der Vf.in, in einem „Balanceakt" die Rede vom Teufel als unverzichtbar beizubehalten und dennoch in die scharfsinnig benannten Gefahren nicht abzustürzen, scheint die durchschnittliche Pastoral zu überfordern.

Münster Herbert Vorgrimler

Graf, Friedrich Wilhelm: **Moses Vermächtnis**. Über göttliche und menschliche Gesetze. – München: C. H. Beck 2006. 97 S., kt € 12,00 ISBN: 3–406–54221–2

Nach der von Friedrich Wilhelm Graf konstatierten „Wiederkehr der Götter" (3. Aufl. 2004) stellt sich für den Staat und für die Religionen die Frage, wie sie mit der neuen „Göttervielfalt" (12) umgehen sollen. Genauer: Mit der Tatsache, dass damit auch eine Vielfalt unterschiedlichen religiös motivierten Handelns verbunden ist. Die Konflikte sind bekannt und die Nennung von Stichworten genügt, um sie in Erinnerung zu rufen: Kruzifixurteil, Kopftuchstreit, Ausnahmen vom Verbot des Schächtens, Nichtteilnahme muslimischer Schülerinnen am Sport- und Schwimmunterricht. Die Liste ist nicht vollständig, und in anderen Ländern – G. blickt v. a. auf die USA – haben Religionsstreitigkeiten noch andere Facetten. Ausgetragen werden diese neuen, nicht bloß religiös durchtränkten „Kulturkämpfe" (12) öffentlichkeitswirksam v. a. vor Gericht. Damit ist für den Autor die durch die genannten Streitigkeiten herausgeforderte Institution benannt. Sein Blick und seine Erwartung richtet sich auf

das autonome staatliche Recht, das allein in der Lage sei, wie es zum Schluss heißt, „das freie, rechtsfriedliche Zusammenleben [...] dauerhaft zu sichern" (87). Dabei wird religionspolitisches Geschick verlangt, was für G. in erster Linie bedeutet, dass der Verfassungsstaat sich als liberaler Staat zeigt, also seine Neutralität in Fragen der Religion wahrt und sich selbst Grenzen der Auslegung setzt. Religiöse Sinngehalte hermeneutisch zu bearbeiten, stehe nur den Gläubigen zu. Der Staat besitzt keine „rechtlich allgemeine Glaubensdeutungskompetenz" (80). Er weiß etwa gar nicht, so lautet G.s Kritik am Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts von 1995, was Gläubigen das Kreuz bedeutet, darf es nicht zu wissen vorgeben. Glaubenszeichen sind von schillernder Vieldeutigkeit und werden von Individuen je unterschiedlich angeeignet. Verbindliche Festschreibungen, gar Verbote, die bestimmte Symbole diskriminieren und andere privilegieren, verletzen die staatliche Relativität in diesen Fragen und verstoßen so gegen die durch den Gottesbezug in der Verfassung angezeigte politische Selbstbegrenzung. Die staatliche Neutralitätspflicht muss auch von den Angehörigen religiöser Minderheiten subjektiv erlebbar bleiben. Auf Äquidistanz zu den Religionen zu gehen, ist Ausdruck von Liberalität und nicht weniger von Klugheit, denn alles andere ist „religionskulturell und rechtspolitisch nur kontraproduktiv", weil es den Staat als Kulturkampfstaat erfahren lässt (86). Eine Art „Staatsethosprägungsprädominanz" (86) – es gibt schönere Neologismen von G. – der christlichen Kirchen lehnt der Theologe ab, denn sie würde das Ende der Liberalität und Offenheit des Verfassungsstaates einläuten. Die Trennung von religiös getragener Moral und staatlichem Recht sei im Interesse der Freiheit unbedingt zu wahren. G. zitiert Hölderlins Hyperion: „Beim Himmel! Der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will. Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, dass ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte" (88).

Für die Religionen hat dies zur Konsequenz, dass sie – in einem Wort – vernünftig werden sollen. Die gewünschte Transformation „‚positiven Kirchenglaubens' in unfanatisch vernünftigere Glaubensformen" (87) kann der Staat nicht erzwingen, vielleicht durch kluge Religionspolitik erleichtern. Es bleibt Aufgabe der religiösen Selbstreflexion, über die eigenen Geltungsansprüche argumentativ zu streiten.

So ist von G. der Rahmen gespannt für das im Titel des Buches angekündigte Thema: Die religiöse Auslegung des menschlichen und göttlichen Gesetzes und ihres Verhältnisses zueinander. Die den größten Teil des schmalen Buches einnehmende Auseinandersetzung mit v. a. den moralischen Geltungsansprüchen des göttlichen, ewigen Gesetzes (ius divinum, lex aeterna) kann gelesen werden als der Versuch des Intellektuellen (Selbstauskunft G.) und Theologen, einen Beitrag zur Abwehr klerikaler Moralrechthaberei zu leisten, damit individuelle Freiheit als das „höchste innerweltliche Gut" (21) lebbar bleibt auch im religionspluralen Staat. G.s Argumentation dreht sich um das Faktum der in den religiösen Überlieferungen bereits selbst sichtbar werdenden Pluralität der Auslegung des göttlichen Gesetzes. Monopolansprüche auf die einzig richtige Auslegung des göttlichen Willens werden immer wieder strikt zurückgewiesen – mit zuweilen rhetorischem Schwung und polemischer Schärfe, die deutlich macht, wie ernst es G. mit seiner Verachtung autoritär klerikaler Moralpredigt ist. Demonstriert wird dies an der Geschichte der Auslegung des Dekalogs. Denn wie kein zweiter Text ist dieser in die Sphäre einer moralisch-göttlichen Selbstbekundung getaucht. G. bringt ein so knappes wie umwerfendes Lutherzitat: Der Christ darf neue Dekaloge machen (31). Die verbindliche Auslegung des göttlichen Gesetzes wird individualisiert. Kein Lehramt, nirgends. Stattdessen die Freiheit zur kontroversen theologischen Diskussion, die Entblößung von normativen Fixierungen als kreative Hermeneutik des Bibeltextes. G.s Gegenmodell zur Gesetzesreligion, die er auch – hier wenig differenzierend – im Katholizismus offenbar noch immer am Werke sieht, ist eine Religion, die dem Gläubigen eine Deutung seines kontingenten Daseins vor dem Hintergrund eines umfassenden Sinnzusammenhanges erlaubt. „Die ‚Vernunft der Religion' (Dietrich Rössler) liegt insoweit darin, eine prinzipielle innerweltliche Transzendenz jedes Individuums zu markieren" (89f.). Im Vorhandenen nicht aufgehen zu müssen, weder in Zwängen der Gemeinschaft noch unter dem Druck der Konformität, ist der Schutz, den die Religion dem Individuum bietet. „*Sub specie Dei* ist jeder Mensch [...] sehr viel und anderes, als er aus sich gemacht hat" (90), so fasst G. den Kern der Rechtfertigungslehre. Auch die Frage, welche menschliche Deutung des göttlichen Gesetzes zutreffend ist, steht unter eschatologischem Vorbehalt. Was er Mose zu sagen hatte, weiß Gott besser als wir, so G.s Schlusspointe.

Die kleine, vom Verlag schön gestaltete Schrift mit einer Reihe von Abbildungen hat sich eines großen Themas angenommen, dessen gesellschaftliche Relevanz ebenso wenig außer Frage steht wie die Notwendigkeit seiner theologisch-ethischen Klärung. G. hält der religiösen Auslegungsgeschichte des göttlichen Gesetzes die eigene Vieldeutigkeit vor Augen und versteht die Wahrnehmung des unabschließbaren Aneignungsprozesses religiöser Sinnbestände als freiheitsförderlich. Beinahe spiegelbildlich zur nicht selten zu hörenden Furcht vor einem relativierenden Pluralismus erscheint ihm jede Verabsolutierung und jeder Exklusivitätsanspruch in Fragen religiöser Moral als bedrohlich. Das eingeforderte differenzierte und sich der historischen Variabilität des Glaubens bewusste theologische Denken hält jedoch im eigenen Text diese Tugenden nicht immer durch. Katholische Positionen tauchen nur in Gestalt lehramtlicher „Spitzenaussagen" auf. Hier wird eine monolithische Denkform attackiert, die im moraltheologischen Diskurs längst selbst kritischen Einwänden ausgesetzt ist. Die insistierende Art und Weise aber, wie G. die Finger in die Wunden einer positivistisch-heteronomen Morallehre legt, ist eine Provokation, der sich die Moraltheologie nicht entziehen sollte. Und auch seine immer wieder eingeflochtene Kritik an manchen liebgewordenen Positionen zum kulturellen Erbe und zum Selbstverständnis des demokratischen Rechtsstaates macht die Lektüre lohnenswert. Unter Konformitätsdruck schreibt der Autor ganz offensichtlich nicht. Die Freiheit des Denkens hat er sich als Theologe eindruckvoll bewahrt.

Zwei Anmerkungen zum Schluss: G. bleibt nähere Hinweise darauf schuldig, wie mit dem von ihm selbst eingestandenen Problem umzugehen ist, dass der Rechtsstaat die gewünschte Transformation des Glaubens in Richtung vernünftiger Diskursivität nur erhoffen kann. Schlägt sich in dieser Zurückhaltung nieder, dass der Staat bei G. vorrangig als Rechtsstaat auftritt? Abstinenz übt G. auch hinsichtlich der Begründung der doch von ihm in Anspruch genommenen Freiheitsrechte des Einzelnen. Er bekennt sich zum liberalen Kulturprotestantismus und zum Kantischen Republikanismus. Aber die Überlegungen, ob und wie sich diese politische und ethische Position auch theologisch einholen lässt und wie religiöse Momente in die Begründung einfließen, bleiben merkwürdig blass. Leider, denn wie G. schreibt: „Das staatsbürgerlich vernünftige ‚Einklammern' des Sittlichen, Religiösen in den Arenen der Zivilgesellschaft müsste im ‚Einzuklammernden' selbst verankert, jeweils aus der inneren Logik der unterschiedlichen Ethoskonzepte und religiösen Symbolwelten begründet sein." (66) Der Staat mag ethisch neutral sein, wenn es um das Ethos geht, aber er ist moralisch nicht neutral, weil er sich den Menschenrechten verpflichtet weiß. Konflikte tauchen nicht nur auf der Ethos-Ebene auf, hier ist die Zurückweisung übergriffiger religiöser Ansprüche zu Recht gefordert. Auch wenn eben oft strittig ist, was zu tolerierende ethische Tradition und was abzulehnende moralische Unzumutbarkeit ist. Viel schwieriger wird es, wenn der Verdacht auftaucht, eine religiöse Sinnwelt sei zum „Einklammern" nicht willens und ihr stünden keine Wege offen, eine liberale Gesellschaftsordnung aus der eigenen Logik mitzutragen. Es bleibt dabei: „Götter sind nicht alle gleich. Die einen binden hart und grausam, während andere die Erstgeborenen der Schöpfung in endliche Freiheit entlassen" (20). Die Unterscheidung der Götter bleibt das Geschäft der Theologie. Sich dies selbst zuzumuten und die Freiheit zum Kriterium gemacht zu haben, ist eine Leistung des christlichen Glaubens, die ihn den liberalen Staat wert zu schätzen lehrt.

Saarbrücken Stephan Goertz

Kirchengeschichte / Patrologie

Thom, Johan C.: **Cleanthes'** *Hymn to Zeus*. Text, Translation, and Commentary. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. (VIII) 207 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 33), geb. € 64,00 ISBN: 3–16–148660–9

Der Zeus-Hymnus des Kleanthes ist der einzige Text aus der Alten Stoa, der weitgehend vollständig erhalten ist (und zwar indirekt in der Anthologie I 1,12 aus griechischer Poesie und Prosa, die Johannes Stobaios im frühen 5. Jh. n.Chr. zusammenstellte, und im Rahmen der Überlieferung dieses Werkes in nur einer Neapler Handschrift aus dem 14. Jh.). Neben seiner philosophischen Bedeutung ist er v. a. deshalb von Interesse, weil in ihm greifbar wird, wie die antike Philosophie sich seit hellenistischer Zeit zu einer Form von Religion entwickelte. Diese Verbindung prägte insbesondere die Geisteswelt der Spätantike und bildete einen wichtigen Horizont für die Entwicklung der christlichen Theologie in dieser Zeit. Insofern ist dieser berühmte Text auch für Theologen interessant, weshalb seine erste detaillierte monographische Besprechung in dieser Zeitschrift hiermit angezeigt werden soll.

Johan Thom bietet in seiner Studie neben dem Text samt textkritischem Apparat (34–39), einer englischen Übersetzung (40f.) und einem sehr ausführlichen Kommentar, in dem philosophische, religiöse und literarische Probleme erörtert werden (43–163), auch eine instruktive Einführung (1–29), aus der fol-

gende Erkenntnisse mitgeteilt seien: Kleanthes von Assos (331/30–230/29 v.Chr.), seit 262/61 der Nachfolger Zenons von Kition als Schulhaupt der Stoa, galt als der religiöseste der frühen Stoiker. Er interessierte sich stark für theologische Fragen, entwickelte Argumente für die Existenz der (antiken) Götter und betonte die Bedeutung von Poesie und Musik, um Wahrheit und Größe des Göttlichen angemessen zum Ausdruck zu bringen. Neben Schriften über Ethik, Physik und Logik, den klassischen Sparten hellenistischer Philosophie, verfasste er poetische Texte, darunter den in homerischen Hexametern und homerischer Diktion abgefassten Hymnus an Zeus (SVF I 537). Eine genauere Datierung dieses Gedichts außer in seine Lebenszeit ist bislang nicht gelungen.

Der Titel „Hymnus an Zeus" ist modern, aber zutreffend, denn das Gedicht zeigt eindeutig Form und Motive eines traditionellen kultischen Hymnus mit dem üblichen dreiteiligen Aufbau: Anrufung des Zeus (V. 1–6), Lobpreis, erweitert um ein Thema: Die Herrschaft des Zeus und die Widerspenstigkeit des Menschen (V. 7–31), Gebet um Errettung und Einsicht (V. 32–39). Doch ist der Hymnus an Zeus nicht einfach ein Kulthymnus. Schließlich war es ein Philosoph, der ihn geschrieben hat, und der darin angeredete Zeus war für einen Stoiker nicht einfach der höchste der olympischen Götter, sondern „Zeus" war die Bezeichnung für das zentrale Prinzip der stoischen Kosmologie. Aus dieser Perspektive gehört der Text zu der Art von philosophischen Hymnen, die an Personifikationen von unpersönlichen Prinzipien gerichtet sind bzw. an traditionelle Gottheiten, die allegorisch als Prinzipien des Seins gedeutet werden. Solche Hymnen repräsentieren die im 4. Jh. v. Chr. beginnende Entwicklung, in deren Verlauf die Verehrung der traditionellen olympischen Götter von einer kultischen Deifikation abstrakter „Kräfte" ersetzt wurde. Andererseits handelt es sich beim Hymnus an Zeus auch nicht einfach um einen philosophischen Hymnus. Dagegen spricht v. a. die zentrale Bedeutung des abschließenden Gebets. Eine religiöse Situierung – zum Beispiel als öffentliches Gebet, in welchem Rahmen auch immer – dürfte dem Text von daher angemessener sein als eine rein literarische (etwa als Teil eines philosophischen Traktats), auch wenn ein konkreter „Sitz im Leben" (vielleicht kultische Zusammenkünfte in der Stoa) nicht auszumachen ist.

Weitere Einsichten ergeben sich aus der von T. vorgenommenen Analyse der Struktur im Detail. Er entdeckt eine Ringkomposition (*a b c b a*), in der die V. 18–21 im Zentrum stehen:

„But you know how to make the uneven even
and to put into order the disorderly; even the unloved is dear to you.
For you have thus joined everything into one, the good with the bad,
that there comes to be one ever-existing rational order for everything."

Thema dieser Verse ist das Problem der von „schlechten Menschen" verursachten Unordnung in der von Zeus repräsentierten und garantierten Ordnung der Natur. Die Lösung, die der Text anbietet, operiert mit der Fähigkeit des Zeus, Unordnung in Ordnung zu verwandeln. Der Text geht nicht von einem festen, unveränderlichen System aus, in dem Gutes und Schlechtes seinen Platz hat, sondern spricht Zeus die harmonisierende Kraft zu, Schlechtes in die Ordnung zu integrieren. Das ist nicht nur ein philosophisches Theorem, sondern eine religiöse Option. Zeus wird in diesem Gedicht nicht nur als abstraktes, philosophisches Prinzip behandelt, im Gegenteil: In regelrecht personalistischen und theistischen Begriffen erscheint er als König und Herrscher über die Welt, als göttlicher Vater, dem alle Menschen ihren Ursprung verdanken, an den sie sich (im Gebet) um Hilfe wenden können und der unsere Fehler „in Ordnung bringen" kann. Im Rahmen der stoischen Physik ist eine solche Option und überhaupt ein religiöser Akt wie das Beten nicht leicht verständlich: In der Logik eines strikt pantheistischen Systems sollte ein Stoiker es nicht nötig haben zu beten, da er mit seiner (menschlichen) Vernunft an der (göttlichen) Vernunft der Welt partizipiert, woraus sich die Autarkie des stoischen Weisen ergibt. Dennoch haben auch Stoiker gebetet – wie hier Kleanthes. Die Erklärung hierfür dürfte darin liegen, dass stoische Theologie von Anfang an nicht nur pantheistisch war, sondern ein Amalgam aus Pantheismus und Theismus; bei manchen Stoikern wird dieser theistische Trend deutlicher greifbar (außer bei Kleanthes v. a. bei Seneca) als bei anderen.

Diese Interpretation des Hymnus an Zeus durch T. ist in der aktuellen Debatte über heidnische und christliche Gottesvorstellungen in der Antike insofern wichtig, als dadurch einmal mehr die oft überraschende Nähe der beiden Seiten demonstriert wird. Der Hymnus an Zeus mündet in ein Bittgebet, in dem Gott gebeten wird, den Menschen dabei zu helfen, ihren Mangel an Einsicht und die damit verknüpfte Unfähigkeit, die richtigen moralischen Entscheidungen zu treffen, zu überwinden:

„But all-bountiful Zeus, cloud-wrapped ruler of the thunderbolt,
deliver human beings from their destructive ignorance;
disperse it from their souls; grant that they obtain
the insight on which you rely when governing everything with justice;
so that we, having been honored, may honor you in return,
constantly praising your works, as befits
one who is mortal. For there is no other greater privilege for mortals
or for gods than always to praise the universal law in justice."

Bei allen bleibenden Unterschieden wundert man sich einmal weniger darüber, dass die antiken christlichen Theologen vielfach an die theologischen Vorstellungen der antiken Philosophen, neben den Platonikern v. a. an die Stoiker, anknüpfen konnten und dies auch vielfach getan haben (hingewiesen sei nur auf das bekannte Zitat aus Arats Phaenomena 5 in Apg. 17,28, das auch im Hymnus an Zeus begegnet, V. 4: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν – falls nicht γενόμεσθα zu lesen ist und die Fassung der Handschrift dem christlichen Abschreiber von Apg. 17,28 her in die Feder geflossen ist, zumal auf derselben Seite der Handschrift einige Zeilen weiter oben der Aratvers zitiert ist). Wer übrigens eine deutsche Übersetzung des Hymnus sucht, findet eine solche jetzt bei G. Zuntz, Griechische philosophische Hymnen, aus dem Nachlaß herausgegeben von H. Cancik und L. Käppel (Studien und Texte zu Antike und Christentum 35), Tübingen 2005, 32f. (die erwähnte Konjektur zu V. 4 ebd. 34).

Münster Alfons Fürst

Hieronymus: Kuulsatest Meestest. **Gennadius,** Kuulsatest Meestest. Tõlkinud Uku Masing. – Tartu: Johannes Esto 2007. 173 S. ISBN: 978–9985–876–64–0

Mit dieser Rezension möchte ich auf ein Buch hinweisen, das in Deutschland und in vielen anderen westeuropäischen Ländern vermutlich kaum zur Kenntnis genommen werden wird, aber doch Aufmerksamkeit verdient. Es handelt sich um die Übersetzung von Hieronymus' *De viris illustribus* und von Gennadius' *De viris illustribus* in das Estnische, die der kleine katholische Verlag „Johannes Esto" in Tartu herausgebracht hat. Die Übersetzung stammt von dem Alttestamentler Uku Masing (1909–1985) und ist von Marju Lepajõe redigiert und herausgegeben worden (versehen mit Anmerkungen und Indices); Frau Lepajõe selbst, die an der 1991 wiedereröffneten Theol. Fak. der Univ. von Tartu tätig ist, hat dazu eine Einleitung geschrieben (7–26). Wie sie mir brieflich mitteilte (mit Datum vom 24. September 2007), als sie mir das Buch zusandte, verfügte Uku Masing nicht nur über eine vielseitige Bildung, sondern auch über einen originellen Sprachgebrauch, was seiner Übersetzung einen besonderen literarischen Wert gibt. Nicht zuletzt deshalb ist zu hoffen, dass diese wichtige Schrift des Hieronymus von der *studiosa iuventus* in Estland gelesen werden wird (was nach Einschätzung von Frau Lepajõe für den lateinischen Text nicht zu erwarten wäre).

Auch wenn dieses Buch in der westlichen *scientific community* mangels Sprachkenntnis nicht benutzt werden wird (was auch für den Autor dieser Anzeige gilt), sollte seine Existenz aus einem bestimmten Grund doch zur Kenntnis genommen werden. Von Hieronymus' *De viris illustribus* – für die Fortsetzung durch Gennadius gilt Analoges – gibt es nämlich erstaunlicherweise kaum Übersetzungen, u. a. keine in das Deutsche. Nach meinem Kenntnisstand gibt es solche nur in das Englische (Ernest Cushing Richardson, Nicene and Post-Nicene Fathers II/3, Peabody/Mass. ^{2}1995, 359–384; Thomas Patrick Halton, Fathers of the Church 100, Washington D.D. 1999), Italienische (Gottardo Gottardi, Siena 1969; Aldo Ceresa-Gastaldo, Biblioteca Patrum 12, Florenz 1988) und Neugriechische (Konstantin Siamakis, Thessaloniki 1992). Angesichts der kaum zu überschätzenden Bedeutung dieser kleinen Schrift des Hieronymus ist dieser Befund mehr als erstaunlich. Mit seinem Katalog christlicher Schriftsteller hat Hieronymus nämlich die erste „Patrologie" geschrieben, die Jh.e lang das Muster für diese Literaturgattung abgegeben hat. Das gilt nicht nur für die vielen Fortschreibungen, angefangen mit Gennadius, bis herein in die frühe Neuzeit, sondern auch noch für die Anlage moderner Patrologien bzw. „Geschichten der altkirchlichen Literatur", etwa den fünf monumentalen Bden von Otto Bardenhewer (Freiburg 1902–1932), in denen in chronologischer Folge Leben, Schriften und Lehre der „Kirchenväter" behandelt werden (siehe dazu mein Vorwort zur Neuauflage „des Bardenhewer", Darmstadt ^{2}2007, bes. XVIII–XXV). Hieronymus hat ein innovatives Buch geschrieben, innerhalb der christlichen Literatur eine neue Gattung begründet und damit Maßstäbe gesetzt, die bis heute wirksam sind. Zum anderen ist sein Werk deshalb unschätzbar wertvoll, weil es – bei allen Ungenauigkeiten in den Details und den damit gegebenen Schwierigkeiten für die Interpretation und Benutzung seiner Aussagen – Informationen über die Literatur des antiken Christentums bietet, die wir in vielen Fällen sonst nicht hätten. Angesichts dieser Bedeutung gehört es zu den schmerzlichen Lücken in der Erforschung der antiken christlichen Literatur, dass ausgerechnet dieser Text so wenig mittels Übersetzung und Kommentierung erschlossen ist. Vor diesem Hintergrund wird das nicht geringe Verdienst deutlich, das der estnischen Übersetzung zukommt.

Wer übrigens mehr über das Studium der Patristik und der Byzantinistik in Estland, speziell in Tartu (zu deutsch früher Dorpat, mit einer Universität, die in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s ihre Blüte erlebte), wissen möchte, findet nützliche Informationen in einem

Tagungsband., den Frau Lepajõe mir dankenswerterweise ebenfalls hat zukommen lassen: Byzantino-Nordica 2004. Papers presented at the international symposium of Byzantine studies held on 7–11 May 2004 in Tartu, Estonia, edited by Ivo Volt and Janika Päll (Morgensterni Seltsi toimetised II – Acta Societatis Morgensternianae II), Tartu University Press 2005. Einen Überblick über die kurzzeitige Blüte byzantinischer Studien an der Universität von Tartu am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh.s gibt Anne Lill (Professorin für Klassische Philologie in Tartu), University of Tartu and Byzantine studies (the end of the 19th and the beginning of the 20th century), ebd. 120–135, einen über patristische Studien und Übersetzung im Estland der Gegenwart Kalle Kasemaa (Professor für Altes Testament und Semitistik in Tartu), Vom Übersetzen der patristischen Texte ins Estnische, ebd. 158–162.

Münster Alfons Fürst

Bild und Körper im Mittelalter, hg. v. Kristin Marek / Raphaèle Preisinger / Marius Rimmele / Katrin Kärcher. – München: Wilhelm Fink Verlag 2006. 350 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7705–4319–9

Der vorliegende Bd, der aus einem Kolloquium des in Karlsruhe angesiedelten DFG-Graduiertenkollegs „Bild. Körper. Medium. Eine anthropologische Perspektive" hervorgegangen ist, verdient besondere Hervorhebung: Er ist von den gewählten Fragestellungen und angewandten Methodiken, von den behandelten Objekten wie von den beteiligten Autorinnen und Autoren her interdisziplinär (Philosophie, Theologie, Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte / Kulturgeschichte / Bildforschung) angelegt, international rückgebunden und perspektivreich ausgerichtet. Der ‚rote Faden' hinter den präsentierten ‚case-studies' liegt in der Suche nach den vielfältigen Verflechtungen und Wirksamkeiten von Bild und Körper im Mittelalter. Die Hg. formulieren das Desiderat, dem während der vergangenen Jahre an der Universität Münster auch Thomas Lentes mit seiner Forschergruppe nachgegangen ist („Kulturgeschichte und Theologie des Bildes im Christentum"), in folgender Weise: „Es ist bemerkenswert, dass sowohl innerhalb der Geschichte des Körpers als auch innerhalb der (in Teilen noch ausstehenden) medienanthropologischen Geschichte des Bildes die enge Verbindung von Bild und Körper, insbesondere im späteren Mittelalter, zwar immer wieder aufscheint, der spezifischen Reziprozität dieses Verhältnisses gerade in dieser Epoche bisher jedoch kaum nachgegangen wurde."

Die Fülle des Gebotenen wird in fünf brillant formulierte Hauptkategorien untergliedert, welche ihrerseits bereits die vielfältigen Bezüge zwischen Körper und Bild in den Blick heben. So thematisiert dieser Tagungsband auf wissenschaftlich durchgängig bemerkenswertem Reflexionsniveau folgende Rubriken: „Der Körper des Bildes", „Bilder, die zu Körpern werden", „Das Bild des Körpers", „Körper, die zu Bildern werden", „Bilder im Körper". Unter diesen Überschriften finden sich u. a. folgende Einzelbeiträge: Marius Rimmele „Die Schreinmadonna. Bild – Körper – Matrix"; Silke Tammen, „Blick und Wunde – Blick und Form. Zur Deutungsproblematik der Seitenwunde Christi in der spätmittelalterlichen Buchmalerei"; Kristin Marek, „Monarchosomatologie. Drei Körper des Königs – Die Effigies König Eduards II. von England"; Dieter Blume, „Körper und Kosmos im Mittelalter"; Louise Bourdua, „Displaying the Bodily Remains of Antony of Padua"; Philippe Cordez, „Reliquien und ihre Bilder. Zur Ablassvermittlung und Bildreproduktion im Spätmittelalter"; Raphaèle Preisinger, „Die Bilder des Lebens Christi im Orden des heiligen Franziskus".

Sowohl die übergeordneten Rubriken als auch die exemplarisch ausgewählten Beitragstitel geben zu erkennen, dass dieses Sammelwerk für Theolginnen und Theologen eine wahre Fundgrube darstellt; es hält eine Fülle von Anregungen für unbearbeitete Fragestellungen bereit. Genauer: Wer sich mit Strategien der Verkündigung und deren Rezeption im Mittelalter – einerlei ob aus liturgiehistorischer oder biblischer, praktisch- oder systematisch-theologischer Perspektive – befasst, sollte sich diesen anspruchsvoll formulierten und sorgsam illustrierten Bd nicht entgehen lassen!

Essen Hubertus Lutterbach

anima* und *sêle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter, hg. v. Katharina Philipowski / Anne Prior. – Berlin: Erich Schmidt 2006. XXXV, 319 S. (Philologische Studien und Quellen, 197), kt € 39,80 ISBN: 3–503–07969–6

Der vorliegende, höchst beeindruckende Sammelband bündelt Beiträge, die auf eine Tagung des Erlanger Graduiertenkollegs „Kulturtransfer im europäischen Mittelalter" zurückgehen. Er bietet fünf verschiedene Zugänge zu dem im Titel des Bdes formulierten Gegenstand. Im Anschluss an eine „Einleitung", die forschungsgeschichtlich „seelentheoretische Grundpositionen" nachzeichnet – jeweils konzentriert auf die Bereiche der Philosophie und der Theologie zwischen Spätantike und ausgehendem Mittelalter – stellen die Herausgeberinnen die Leitfrage des Bdes: „Uns hat v. a. die Frage interessiert, welche Austauschprozesse und welche Formen von Kultur- und Wissenstransfer zwischen den Auseinandersetzungen um die Seele stattfinden." (XXIII)

Um der Beantwortung der genannten Leitfrage willen sind die Einzelbeiträge fünf verschiedenen Leitperspektiven untergeordnet; jeweils zwei oder drei Einzelbeiträge mit einer zumeist vergleichbaren Methodik bilden einen der fünf Themenblöcke. Bereits diese Makro-Untergliederung bringt die Interdisziplinarität der präsentierten Zugänge eindrucksvoll zum Ausdruck: Theologisch, philologisch, philosophisch und naturwissenschaftlich ausgerichtete Untersuchungen ergänzen sich hier mit ihren je eigenen Fachperspektiven und in ihrem je spezifischen Erschließungspotential. Im Ergebnis ist der Sammelband eine wirkliche Ermutigung zu einer ebenso fächerübergreifenden wie methodisch reflektierten Zusammenarbeit. Selbst die sprachlich schwergängigeren Beiträge innerhalb der Gesamtfülle des Gebotenen versprühen etwas von der Frische des Zugangs und der Lust an vertiefter Erkenntnis.

Im ersten Themenblock (= Kap. 1) „Theoretische Systematisierungen von Seele" entwickelt Gerhard Endress („Kopf und Herz. Geist und Seele in den Wissenschaftsparadigmen des arabisch-islamischen Mittelalters") eine Geschichte der Durchdringung des platonischen Bildes der Seele unter Berücksichtigung der Naturlehre von Aristoteles in der Medizin, der Mathematik und der Philosophie. Alexander Brungs („Stoische Motive in Seelenlehren des Mittelalters. Pneuma und Weltseele") untersucht die vermeintlich vorrangig platonisch inspirierte christliche Philosophie des 12. Jh.s auf stoische Motive, näherhin auf die Durchdringung von christlichen und stoischen Konzepten im Kontext der mittelalterlichen Seelenlehren.

Im zweiten Themenblock (= Kap. 2) „Mikrokosmos – Makrokosmos. Die Seele im Kontext der Schöpfung" geht es darum, ob und inwieweit die Seele mit anderen kosmischen Kräften wesensverwandt oder mit ihnen verbunden ist, also ob der Kosmos beseelt ist oder nicht. Jens Pfeiffer („Den Menschen ließ er das Haupt hochtragen. Antike und mittelalterliche Überlegungen zur Seele und ihrem Körper") entwickelt eine Geschichte der Himmelsbetrachtung zwischen Antike und Hochmittelalter, welche den Blick freigibt auf die hintergründig jeweils maßgebliche Anthropologie. Während demnach gemäß der antiken Philosophie die Seele in der Betrachtung der Sterne sich selbst zu erkennen vermag, weil beide aus der gleichen Substanz bestehen, bedarf es für diesen Erkenntnisvorgang im Christentum v. a. anderen der Gnade Gottes. Hartmut Kugler bewertet das Christusbild der Ebstorfer Weltkarte auf neue Weise, wenn er sich der Erkennbarkeit Gottes auf Erden zuwendet: Es zeige nicht (so die bisherige Forschung) einen in der Welt mit seinem Leib verankerten Gott, sondern weise vielmehr hin auf die grundsätzliche Kluft zwischen Schöpfer und Schöpfung; eine Kluft, die die Seele allein durch Kontemplation zu überwinden vermag.

Der dritte Themenblock (= Kap. 3) „Architekturen von ‚Innen' und ‚Außen'" vereinigt die Beiträge von Rüdiger Schnell („*Homo exterior* und *homo interior* in monastischen und laikalen Erziehungsschriften"), David Ganz („*Oculus interior*. Orte der inneren Schau in mittelalterlichen Visionsdarstellungen"), Haiko Wandhoff („In der Klause des Herzens. Allegorische Konzepte des inneren Menschen in mittelalterlichen Architekturbeschreibungen") und Mireille Schnyder („Architektur des Innen"). Näherhin geht es um den Bezug von körperlicher Geordnetheit und geordneter *anima*, um die im 13. und 14. Jh. erkennbare Eigenständigkeit des inneren Auges gegenüber dem göttlichen Blick, um die in der Spur Friedrich Ohlys untersuchte Innenwelt des Menschen als ein räumliches Gebilde sowie um die Beschreibung der Seele mit Bildern aus dem Bereich der Raummetaphorik.

Der vierte, über den europäischen Kulturkreis ausgreifende Themenblock (= Kap. 4) ist überschrieben mit „Anthropomorphisierung der Schrift. Die Seele des Textes" und umfasst die Untersuchungen von Avinoam Shalem („Der Mensch ohne Seele. Einige Beobachtungen zu einer Illustration im Manuskript Kalila wa Dinna (cod. Arab. 615) der Bayerischen Staatsbibliothek in München. Zu mittelalterlichen Volkslegenden und Darstellungen des Golem") sowie Andreas Krass („Die Seele des Textes. Ein poetologischer Versuch").

Der fünfte Themenblock (= Kap. 5) „Die Seele im Paradigma von Affekt und Emotion" bündelt die Reflexionen von Hildegard Keller („Zorn – Prüfstein der Exemplarität? Eine Fallstudie zum *Exemplar* und seinen Paratexten") sowie Jutta Eming („Affektüberwältigung als Körperstil im höfischen Roman"). Genauerhin wird die Frage berührt, ob und wie Lesen zur Affektbewältigung (zur „Selbstmeisterung") beiträgt. Darüber hinaus findet sich die These belegt, dass Affekt und Affektüberwältigung in literarischen Texten des Mittelalters nicht grundsätzlich als Naturgewalten beschrieben werden, sondern im höfischen Roman als ästhetisch überformt erscheinen.

Der sechste Themenblock (= Kap. 6) „Literarische Konzeptualisierungen von Seele" präsentiert aus einer literaturwissenschaftlichen Gesamtperspektive die Beiträge von Susanne Köbele („Der pradoxe Fall des Ich. Zur *Klage* Hartmanns von Aue"), Anne Prior („Seelen in der Unterwelt. Konzeptionen im *Eneas*-Roman Heinrichs von Veldeke") und Katharina Philipowski („Bild und Begriff. *sele* und *herz* in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters").

Im Ergebnis ist festzuhalten, dass der perspektivreiche und thesenfreudige Bd eine Fülle von interdisziplinären Impulsen vornehmlich aus dem deutschen und angelsächsischen Raum bereithält, die mit Blick auf den Fächerkanon der Theologie für die Exegese und für die Pastoraltheologie von ebenso ‚anstößiger' Bedeutung sind wie für die systematische und für die historische Theologie; denn der Sammelband macht nicht allein das Verständnis von *anima* und *sele* im Kontext der Umbrüche und Paradigmenwechsel im 12., 13 und 14. Jh. einsichtig, sondern bemüht sich darüber hinaus immer wieder um den Vergleich der hochmittelalterlichen und der aktuellen Zeitsignaturen, wenn er nach den jeweiligen Bedeutungen von *anima* und *sele* fragt.

Essen Hubertus Lutterbach

Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, hg. v. Martin H. Jung / Peter Walter. – Darmstadt: WBG 2003. 273 S., kt € 29,90 ISBN: 3–534–15763–X

Bescheidener als andere Personalhistoriographien kündigt dieser Bd nicht „Klassiker" der Theologie an, auch nicht „Gestalten der Kirchengeschichte", sondern einfach „Theologen", d. h. Lehrer an theologischen Fakultäten und in kirchenleitenden Ämtern – mit der Ausnahme einer Laientheologin. Die zwölf ausgewählten Personen stehen für wesentliche Aspekte des theologischen Profils der nachreformatorischen Theologie aller drei Konfessionen v. a. in Deutschland, aber auch in Frankreich, Italien und England; zugleich repräsentieren sie die theologische Entwicklung, die der Untertitel benennt.

So sehr diese europäische und ökumenische Sicht zu begrüßen ist, so fallen die epochale und die chronologische Gliederung teilweise auseinander. Für die erste Phase werden italienische und französischsprachige Katholiken (Roberto Bellarmino, 1542–1621; Cornelius Jansenius, 1585–1638; Jacques-Bénigne Bossuet,1627–1704), ein deutscher Lutheraner (Johann Gerhard, 1582–1637), aber kein Katholik und kein Reformierter vorgestellt. Denn der noch ins 16. Jh. gehörige englische Puritaner (William Perkins, 1558–1602; ein nichtpuritanischer Anglikaner fehlt) wird bereits zu den pietistischen Bewegungen gerechnet, für die dann viel jüngere deutsche Lutheraner (Philipp Jakob Spener, 1635–1705; Johanna Eleonora Petersen, 1644–1724) stehen. Dem 18. Jh., aber weder dem tridentinischen Barock noch der theologischen Aufklärung, gehört Alfonso Maria de Liguori (1696–1787) zu. Die letztere repräsentieren nur lutherische (Carl Friedrich Bahrdt, 1740–1792; Joachim Spalding, 1714–1804) und katholische Deutsche (Benedikt Stattler, 1728–1797; Johann Michael Sailer, 1751–1832).

Zu Beginn nimmt den Leser die so sympathische wie kritische Darstellung *R. Bellarmins* durch Thomas Dietrich ein – eines Pflichtautors für damalige Protestanten (35–53). Auch wenn der Titel, „Zwischen Tradition und Neuanfang" etwas formal ist, sollten auch die heutigen Theologen zur Kenntnis nehmen, wie fair sich jener Jesuit mit den evangelischen Autoren auseinander setzte und wie immun er zugleich, ohnehin dann als Kardinal und „Faktotum des Vatikan", gegen jegliche Infragestellung der (von ihm ganz papalistisch stilisierten) römisch-katholischen Kirche blieb, die sogar als die Garantin der Bibel als Kanon auftritt. Für Bellarmin gilt Schleiermachers Diktum vom Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus gewiss! Auf andere Weise eindrucksvoll ist Johann A. Steigers Porträt *J. Gerhards*, des „Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie" (54–69). Überaus dicht werden die pastoralen Situierung von Glauben und Anfechtung, der theologische *modus docendi mysticus* oder die Bezüge auf die Rabbinen und überhaupt Gerhards nicht-antijudaistische Einstellung dargestellt. Doch beschränken sich die biographischen Aspekte ganz auf deren therapeutisch-theologischen Niederschlag. Die Krankheiten Gerhards haben da ihren Platz – aber war Gerhard nicht auch z. B. verheiratet? Und seine *theologia polemica* stellt keineswegs den Terminus „Konfessionalisierung" infrage, sondern bestätigt ihn – Konfessionalisierung hieß ja nicht Ghetto, sondern im Gegenteil intensives wechselseitiges Engagement.

Unter dem Titel „Konservativer Augustinismus zwischen den Fronten", d. h. zwischen den Jesuiten und dem Protestantismus (und man muss hinzufügen: dem römischen Lehramt), beschreibt Leonhard Hell das Leben und das Werk des Yperner Bischofs *C. Jansen* (70–87). Gut bringt der Autor das strukturelle (dem protestantischen Problem ganz analogen) Problem der tridentinischen Soteriologie auf den Punkt: Wie lassen sich die (heilsentscheidende) göttliche Gnade und die (zu Ja und Nein fähige) menschliche Freiheit zusammendenken? Der Beitrag liefert eine plausible theologische Fokussierung und historische Kontextualisierung der Initiative Jansenius'. Nur noch mit zwei Lebensjahren ragt *W. Perkins* ins 17. Jh., den Martin Sallmann als „Puritaner zwischen Calvinismus und Pietismus" vorstellt (88–105) Ersteres wird im Anschluss von Perkins' Präedestinationslehre an Th. Beza bzw. ihrer Abgrenzung von J. Arminius deutlich; seine Betonung der Predigt und ihrer Wirkungen (Wiedergeburt, sittlicher Lebenswandel, Sterbekunst) und die Pflege des Gewissens als göttlichen Instanz im Menschen bezeichnet der Autor wie schon H. Heppe und F. E. Stoeffler als Vorspiel des Pietismus – aber auch der Orthodoxie sei die *praxis pietatis* sehr wichtig gewesen. Was besagt dann der „ethische" Einfluss von P. Ramus auf Perkins? *Ph. J. Spener* wird von Martin Friedrich auf der Grundlage der neueren Forschung in einer gutgegliederten, bequem lesbaren Darstellung auf ein theologisches Zentrum (Glaubensfrüchte und Wiedergeburt), einen Lebensinhalt (Reform der Kirche), einen Antrieb (Hoffnung besserer Zeiten) und eine Grundlage (Rückbesinnung auf die Bibel) hin interpretiert. Zurecht stellt der Autor die gut reformatorische Rechtfertigungslehre Speners und ihre Verteidigung angesichts der lutherisch-katholischen Unionsprojekte heraus (106–122).

Im Zentrum des Bdes porträtieren die Hg. J. E. Petersen und J.-B. Bossuet, reizvoll im Blick auf die damals mögliche Spannweite zwischen Protestantismus und Katholizismus, zwischen dem institutionskritischen, zur Separation neigenden mystisch-visionären Pietismus und dem gelehrten, antimystischen und politisch angepassten Gallikanismus. Die klare, durch gute historische Rückblicke und Ausblicke bereicherte Darstellung von *J. E. Petersen* durch Martin H. Jung (123–143) ist erkennbar von Sympathie getragen. Diese für den Pietismus sehr wichtige Frauengestalt tritt trotz des erwähnten biographischen Kontexts ihres theologischen Erkenntnisprozesses weniger als Person (ihre Autobiographie wird nur erwähnt) und Erbauungsschriftstellerin auf denn als Autorin theologischer Werke und Lehren. Übersichtlich werden ihre enthusiastische Hermeneutik, die sich z. B. in Chiliasmus und theosophischer Christologie niederschlägt, die Erwartung der Judenbekehrung und das (innerprotestantische) ökumenische Engagement behandelt. Nicht richtig ist, dass die Offenbarung des Johannes im Protestantismus unbeachtet gewesen sei – im Luthertum jedenfalls ist das Gegenteil der Fall. Auch wenn Paracelsus etwas eigenwillig als Theologe angeführt wird, nennt der Autor J. E. Petersen, die in enger Gemeinschaft mit ihrem Mann arbeitete, m. E. zurecht eine Theologin. Der Beitrag von Peter Walter über *J.-B. Bossuets* „Standortsicherung aus dem Geiste der Tradition" (144–165) charakterisiert diesen gelehrten Mann, Erzieher, Bischof und dem Sonnenkönig nahestehenden Schriftsteller als Kirchen- und Theologiepolitiker, der seinen theologischen Hintergrund nie zur Diskussion stellt, von diesem aus vielmehr alle mystischen oder augustinischen Radikalismen (Francois Fénélons „Quietismus", Jansenismus) bekämpft, auch wenn er selbst die Praxis des Theaters, d. h. die Komödie, ablehnt. Der Autor belässt es jedoch zurecht nicht bei dem Vorwurf des Triumphalismus, der diesem Vertreter des *Grand Siècle* z. B. in seiner Darstellung der Universalgeschichte und der Kirchengeschichte des Protestantismus oft gemacht wurde; er weist z. B. darauf hin, dass seine Ekklesiologie nicht auf dem Papst-, sondern auf dem Bischofsamt aufbaut (was die Unionsverhandlungen mit G. W. Leibniz usw. zum Scheitern verurteilte). Nicht zuletzt wird der geistliche Schriftsteller Bossuet warm gewürdigt.

Eine gelungene Überraschung ist Otto Weiss' Essay über den Neapolitaner und Gründer der Redemptoristen-Kongregation *A. de Liguori*, „Theologie um der Seelsorge willen" (166–180). In einer forschungskundigen, gut lesbaren Interpretation tritt ein Arme-Leute-Seelsorger, ein Volksmissionar vor Augen, der die ursprüngliche jansenistische Strenge eines Juristen in krisenhaften Erfahrungen umformt in eine flexible, freiheitsorientierte Verantwortungsethik, geleitet von einem abwägenden und barmherzigen Gewissen. Dies wird verifiziert in Liguoris Moraltheologie des „Äquiprobabilismus"(z. B. in der Ehemoral) und in seiner Theologie der am Kreuz Christi sich entäußernden Liebe Gottes; eines Gottes, der vor Liebe „verrückt sein muss". Diese Christozentrik und die ihr entsprechende Ethik der Liebe werden empathisch dargestellt; dass die Gnadenstreitigkeiten einen solchen Bischof, auch wenn er u. a. eine Häresiologie verfasste, nicht wirklich interessierten, glaubt man gern, aber ebenso, dass die Zensur in einer Zeit, als der Jesuitenorden verboten wurde, gegen solchen „Laxismus" aus Jesusliebe misstrauisch wurde.

Weil das Phänomen einer „katholischen Aufklärung" zunehmend für real gehalten werden darf, freut man sich, wenn neben zwei protestantischen auch zwei katholische Aufklärer behandelt werden. Karlheinz Ruhstorfer widmet sich unter dem Titel „Theologie als System der Vernunft" zunächst dem Jesuiten, vom Verbot der *Societas Jesu* dann hart betroffenen *B. Stattler* zu (181–203). Er repräsentiert die (späte) Rezeption der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie in die philosophische Erkenntnislehre, die der katholischen Theologie vorausgesetzt wurde. Allerdings verknüpft Stattler diese Wissenschaftslehre mit Elementen des Locke'schen Empirismus und glaubt so, nicht nur der Vernunftkritik I. Kants Paroli bieten, sondern auch die Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit der christlichen Offenbarungsreligion gegen „Theisten" (Deisten), Atheisten, Juden und Muslime vernünftig dartun zu können. Als Preis hierfür nennt der Autor, neben der lehramtlichen Verurteilung Stattlers, eine durch historische Autoritätsbeweise nicht wirklich aufgelöste Spannung zwischen Glaube und Vernunft (M. Luther und Ignatius von Loyola vergleichbar!?) und die Tendenz zur Moralisierung (auch weil der Freiheitsbegriff uneindeutig bleibt) und nicht zuletzt die Auffassung der Kirche als quasistaatliches Gemeinwesen. Methodologisch interessant und beziehungsreich, ist diese an der Systematik Stattlers orientierte Darstellung freilich nicht leicht lesbar und fordert Nachfrage heraus.

Zwischen dem Lehrer Stattler und dem Schüler J. M. Sailer schieben die Herausgeber zwei protestantische Aufklärer ein, und dies in chronologisch wie sachlich falscher Reihenfolge. Denn selbstverständlich geht J. J. Spalding, der Doyen der „frommen" Aufklärung in Preußen, der rationalistischen und moralistischen Transformation des Christentums durch *C. F. Bahrdt* voran. Dessen lebensgeschichtlichen Weg vom pietismuskritischen Orthodoxen zum vielschreibenden dogmenkritischen Volksaufklärer und philanthropischen Pädagogen – ein von faszinierten und von verketzernden Kommentaren begleiteter Weg eines vielseitigen, problematisch genialen Charakters – beschreibt

Thomas K. Kuhn in fairer und verständlicher Weise (204–225). Zurecht stellt der Autor die klare Entschlossenheit Bahrdts heraus, einen nicht supranaturalistischen Religionsbegriff zu entwickeln, der die Forderungen religiöser Toleranz und einer dogmatisch nicht präjudizierten Bibelinterpretation begründet – wobei seine eigene Bibelübersetzung ausdrücklich mehr als eine philologisch korrekte sein will, gegen die hermeneutischen Prinzipien sogar eines J. D. Michaelis oder J. S. Semler! Auch hier, nicht bloß im Blick auf sein ‚esoterisches' Jesusbild, kündigen sich in Bahrdt auch ganz aktuelle Entwicklungen vorweg an. Bahrdts „Glaubensbekenntnis" favorisiert denn auch eine „natürliche", von christologischen Lasten wie der Satisfaktionstheorie freie Religion der Vernunft, der Gemeinnützigkeit und der Glückseligkeit.

Unter dem Titel „Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung" wird dann der Pfarrer, Konsistorialrat und als Übersetzer sowie als religionsphilosophischer und pastoraltheologischer Schriftsteller überaus einflussreiche *J. J. Spalding* von Albrecht Beutel porträtiert (226–243). Dieses Lebensbild ist, Spaldings heiterem, bruchlos sich entfaltendem Charakter gewiss angemessen, der am besten geschriebene und seinen Gegenstand am besten kulturell kontextualisierende Beitrag. Er zeigt anhand der populären Schriften Spaldings (die der Autor herausgibt), welche immense Bedeutung dessen existenzieller Religionsbegriff (dem schließlich auch J. G. Herder zustimmte) für die Verbindung von affektiv starker, freilich nicht schwärmerischer Frömmigkeit und aufklärerischer Praxis hatte – keinesfalls hat Spalding die Predigt des Evangeliums zur utilitaristischen Moralpredigt verflacht und „Gottseligkeit" auf „Tugend" reduziert. Zurecht wird die religiöse und kulturelle Bedeutung des Spalding'schen Pfarrerbildes (einschließlich der bald rezipierten Unterscheidung von Theologie und Religion) herausgestellt – ein Bild, das Spalding in seinem Widerstand gegen das Wöllnersche Religionsedikt auch persönlich bewahrheitet hat.

Den Abschluss bildet das Porträt, das Bertram Meier unter dem Titel „Theologe und Seelsorger zwischen Aufklärung und Romantik" von *J. M. Sailer* zeichnet (244–261), dem langjährigen Professor der Pastoral- und Moraltheologie in Zeiten revolutionären Umsturzes, schließlich Bischof von Regensburg. Das Neue, das der Autor aus kirchenreformerischem und ökumenischem Interesse als bis heute als wichtig ansieht, ist Sailers konstitutive Verbindung von „positivem", offenbarungsgläubigem Christentum und einer nicht primär konfessionell bestimmten, persönlichen, einfachen Christusfrömmigkeit des Typs der *imitatio Christi* und der neuen, z. B. Allgäuer Erweckungsbewegung; mit der Folge einer positiven Einschätzung auch der protestantischen Frömmigkeit, insbesondere der Herrnhutischen. Gewürdigt werden auch die frühen, mit dem Vernunftbegriff I. Kants sich auseinandersetzenden philosophischen Werke Sailers, ebenso seine religionsphilosophischen und pädagogischen Vorlesungen, die eine weisheitliche Bildung propagieren. Die Gegenüberstellung von Sailer und C. M. Hofbauer konturiert den gewissensethisch offenen, irenischen „Reformkatholizismus" und die kurial integralistische „katholische Restauration" – die im 19. und im ausgehenden 20. Jh. erneut konkurrierenden Richtungen des deutschen Katholizismus.

Eine von den Herausgeber gemeinsam verantwortete Einleitung skizziert die Entwicklung der Theologien reformatorischer und tridentinischer Provenienz im Zeitalter von Konfessionalisierung, Pietismus und Aufklärung (9–34). Hier werden sehr viele, vielleicht allzu viele Namen und Beziehungen genannt, wenig wird dagegen auf die Kirchengeschichte und fast gar nicht auf Wissenschaftsgeschichte, Soziales, Politik und Kulturgeschichte eingegangen, in deren intensiv bewegtem Kontext doch die besprochenen Theologien das leisteten, was sie leisteten.

Angesichts der großen Unterschiede und mancher Defizite der einzelnen Essays in dieser Hinsicht wäre eine Rahmung des i.e.S. Theologischen nötig gewesen. Überaus erfreulich ist jedoch die Absicht, die Entwicklungen auf evangelischer und katholischer Seite, ohne ihre Eigenprofile zu nivellieren, in ihren Entsprechungen zu kennzeichnen. Aber diese Absicht kommt schnell an ihre Grenze. Selbst in der Phase des Konfessionalisierung, die alle Konfessionen, wenn auch nicht symmetrisch, durchlaufen, gelingt sie nur begrenzt. Die auf dem Stand der Forschung befindliche Darstellung der „katholischen Theologie des Barockzeitalters" in methodologischer (Ausdifferenzierung der Theologie) und materieller Hinsicht (Gnadenstreite) enthält wenigstens einen Hinweis auf gleiche Probleme auf protestantischer Seite (11). Die Darstellung der „altprotestantischen Orthodoxie" bezieht sich so gut wie gar nicht auf die andere Seite und bleibt überdies in einigen (schon vom Pietismus fixierten) Vorurteilen, z. B. was die Exegese angeht, hinter dem jetzt erreichten Forschungsstand zurück. Wenig mutig ist es auch, den (katholischen) „Barock" bzw. die (altprotestantische) „Orthodoxie" einfach nebeneinander stehen zu lassen.

Noch weniger überzeugt die innere Vernetzung der Einleitung im Blick auf den Pietismus, dessen Darstellung die vergleichbaren Frömmigkeitsformen im Katholizismus übergeht, obwohl reale Rezeptionsvorgänge erwähnt werden. Der Überblick über die protestantische Theologie in England, Frankreich und Nordamerika sowie über „die Aufklärung und ihre Rezeption im Protestantismus" und der Abschnitt über die „katholische Aufklärung" (vgl. die beiden Formulierungen!) lassen die wünschbare Vernetzung ebenfalls vermissen. Über die Auswahl der Porträtierten kann man end- und wohl ergebnislos streiten. Für den protestantischen Leser sind die meisten Katholiken erst kennenzulernen, und manche, wie Liguori oder Stattler, können das Vorurteil vom homogen ekklesialen Katholizismus erheblich differenzieren. Ob katholische Leser in ihrem Vorurteil des „protestantischen Subjektivismus" (30) dagegen noch bestärkt werden, wenn ihnen J. E. Petersen (und nicht etwa A. H. Francke) oder C. F. Bahrdt (und nicht etwa J. S. Semler) vorgestellt werden? Und hätte Bossuet (der dritte Katholik des Barock i. U. zu einem Lutheraner) nicht z. B. A. Calov gegenübergestellt werden können? Wie auch immer, die (gemeinsam?) getroffene Auswahl hätte begründet werden müssen.

Bessere Abstimmung der Hg. wäre schließlich im Blick auf die anvisierten Leser nützlich gewesen. Die Beiträge sind in der Stillage, in der intellektuellen Schwierigkeit und in der Fachgebundenheit ihrer Diskurse, aber auch in ihren bibliographischen Angeboten (Zitierweise, Sekundärliteratur teils nur fremdsprachig, teils nur ältere) sehr verschieden gehalten; nun, so ist für jeden Anspruch etwas Passendes, nicht selten etwas Anregendes und erfreulich Bildendes dabei. Das ist angesichts der so unterschiedlichen historischen Kenntnis und Lesefähigkeit auch der jetzigen Studierenden nicht wenig positiv.

Erlangen Walter Sparn

Die Wappen der Hochstifte, Bistümer und Diözesanbischöfe im Heiligen Römischen Reich 1648 bis 1803, hg. v. Erwin Gatz. – Regensburg: Schnell & Steiner 2007. 680 S. + 479 Farb-, 26 s/w-Abbildungen, 1 Landkarte, geb. € 128,00 ISBN: 978–3–7654–1637–9

Erwin Gatz hat ein fünfbändiges monumentales Bischofslexikon mit rund 5.000 Lebensbildern und Biogrammen aller zwischen 1128 und 2001 amtierenden Diözesanbischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare des deutschsprachigen Bereichs vorgelegt. Der 2002 erschienene Bd über den Episkopat seit 1945 schloss den „Gatz", wie das zum Standardwerk avancierte Nachschlagewerk inzwischen nach seinem Herausgeber einfach genannt wird, ab. Der vielleicht meist genutzte, 1990 erschienene Bd über die Fürstbischöfe des Heiligen Römischen Reiches zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation hat jetzt eine wichtige Ergänzung erhalten. Er bietet erstmals alle Wappen der Hochstifte (weltliche Herrschaftsgebiete der Fürstbischöfe) bzw. Diözesen (geistliche Sprengel) und Fürstbischöfe der *Germania Sacra* zwischen 1648 und 1803 in einem Bd vereint. Etwa 500, meist neu gezeichnete Wappen werden hier präsentiert und heraldisch erklärt. Da die Wappen zur Herrschafts-, Stifter- oder Besitzbezeichnung verwendet wurden, erleichtern sie auch die Identifizierung und Zuschreibung von Bauten, Kunstwerken, liturgischen Geräten, Parametern, Medaillen und Münzen.

Die Fürstbischöfe der frühneuzeitlichen Reichskirche stammten fast ausschließlich aus adeligen Familien. Nach der Wahl zum Bischof verbanden sie ihr Familienwappen mit dem des Hochstifts. Da trotz des Kumulationsverbots des Konzils von Trient zahlreiche Fürstbischöfe nach und nach mehrere Bistümer in ihrer Hand vereinigten – dazu kamen gefürstete Abteien und weltliche Kollegiatstifte wie Ellwangen, die nicht unter das Verdikt des Tridentinums fielen – lässt sich diese Häufung gerade auch in der Entwicklung der jeweiligen Wappen anschaulich nachvollziehen.

Dies macht den Bd auch in der Lehre, einem Seminar oder einer Vorlesung über die frühneuzeitliche Reichskirche etwa, bestens einsetzbar. Der Herausgeber, Erwin Gatz, der Zeichner der Wappen, Heribert Staufer, und der Verlag Schnell und Steiner verdienen ausdrückliche Anerkennung für diesen drucktechnischen, ästhetisch und inhaltlich äußerst gelungenen Bd, der seinen stolzen Preis durchaus Wert ist. Kirchenhistoriker aber auch Kunstgeschichtler, Heimatforscher und v. a. Lehrer werden dieses Werk mit großem Nutzen heranziehen. Diese Wappen lassen (Kirchen-)Geschichte wirklich farbig werden, was einem nicht selten als staubtrocken verschrienen Fach vielleicht ganz gut tut.

Münster Hubert Wolf

Philosophie / Religionsphilosophie

Fischer, Peter: **Philosophie der Religion**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 236 S. (UTB, 2878), kt € 14,90 ISBN: 978–3–8252–2887–3

Religionsphilosophie (Kap. 2) als „Teilgebiet innerhalb der genuin philosophischen Systematik" sei zu weit weg von aller Religion („Gott der Philosophen"), religiöse Philosophie ihr zu nahe (37). Von der vorläufigen Definition

aus (Kap. 1): „Religion ist der nicht-epistemische [= statt vermutend überzeugte] Glaube an eine Transzendenz, der die individuelle und gemeinschaftliche Lebensweise der Gläubigen bestimmt und sie die Gegebenheiten entweder als profane oder als Manifestationen des Heiligen [...] erleben lässt," (29) entwickelt Fischer seine Philosophie der Religion. Im Rückgriff auf die metaphysische Vergangenheit gilt Kap. 3 den Gottesbeweisen (Thomas) und ihrer Kritik (Kant). Kap. 4: Theodizee und deren Kritik (Bayle, Leibniz, Kant). Kap. 5: Radikale Religionskritik: Antike, Aufklärung. Kap. 6: Der Glaube der praktischen Vernunft. Auf die Metaphysik des Guten (Thomas) folgt Kants Theorie des höchsten Gutes mit ihren Postulaten, von F. recht kritisch referiert. Kap. 7: Psychologischer und neurologischer Reduktionismus (Hume, Newberg, Freud). Kap. 8: Evolutionärer und geschichtsphilosophischer Reduktionismus (Newberg, Lessing, Comte). Kap. 9: Sozial-funktionaler Reduktionismus (Durkheim, Luhmann). Kap. 10: Geltungsphilosophische Aspekte (Carnap, Cassirer). Kap. 11: Anthropologische Aspekte: Religion als Sinn für das Unendliche (Schleiermacher), Idealisierung der Gattung (Feuerbach), ideatives Bewusstsein (Cassirer, Gehlen), Ausdruck konstitutiver Heimatlosigkeit (Plessner). Damit kommen Kap. und Buch zur Bestimmung eines philosophischen Religionsbegriffs (211): „jene geistig-symbolische Aneignung der Welt, mit der der Mensch versucht, seinen utopischen Standort zu überwinden, indem er einen Halt im Absoluten (Gott, Transzendenz) konstituiert." Im Rückgriff auf ein Absolutes schafft Religion ein „System von Hemmungen und Werten, das sich – zumindest anfänglich – als unerlässlich für die Schaffung von Institutionen" erweist und „Kultivierung der menschlichen Verhältnisse" ermöglicht. Für Gläubige ist sie nach wie vor sinngebend. In Spannung dazu steht die alles Absolute auflösende Reflexion mit dem modernen Problem, dabei nicht dem Wertnihilismus zu verfallen. Toleranz ist hier ein Gebot der Menschlichkeit. Deren Grenzen kann aber nicht der je spezifische Glaube setzen, sondern nur eine unabhängige Moral. Geltungsansprüche religiösen Glaubens lassen sich nicht rechtfertigen, so akzeptabel seine moralischen Orientierungen sein können. Vor der Folie des religiösen Fundamentalismus fügt F. (Kap. 12) einen Exkurs zu Religion und Politik an. (Schmitt, Habermas, Derrida). Literaturverzeichnis und Personenregister beschließen den Bd.

Natürlich hat es der Theologe hier nicht mit *der* Philosophie der Religion zu tun, sondern mit einer. Zu respektieren und legitim ist die Entscheidung, keine religiöse Philosophie bieten zu wollen. Doch wie objektiv kann anderseits eine nicht-religiöse sein? (Man stelle sich beispielsweise eine Philosophie der Kunst nach F.s Methode und mit seiner Verteilung von Wortmeldungen pro und contra vor. F. setzt sich immer wieder von Reduktionismen ab, die er als solche bezeichnet. Aber von der Wiederentdeckung metaphysischer Fragen erfährt man durch ihn nichts (genannt sei nur der Aufsatz von P. Bieri, Was bleibt von der analytischen Philosophie? In: DZPhil 55 [2007] 3, 333–344). Dass metaphysische Beweise nicht zwingen (so wenig übrigens wie die Begründung einer unabhängigen Moral), sollte eigentlich klar sein. Erstaunlicherweise vertritt F., Thomas argumentiere abduktiv (53). „Induktiv" (epagogisch – im Gegensatz zu „deduktiv") meint dort nicht wie heute den Übergang von Einzelfällen zum Universalen, sondern den (Rück-)Aufstieg von der Wirkung zur Ursache. Während Abduktion einen Vorschlag (unter anderen) zur Deutung von Fakten darstellt (z.B.: die „Hypothese Gott" bietet eine mögliche Erklärung der Welt[entstehung]), argumentiert Thomas im *modus tollens*: Ohne ein Absolutes gibt es nichts Relatives. Nun gibt es dieses ... (Verwunderlich liest sich auch [16, 24], dass „das Wort ‚Gott' [...] vom griechischen Wort ‚theos'" „das Wort ‚das Heilige' [...] vom griechischen Wort ‚hagios' ab[stammt]".) Sollte nicht wenigstens im Literaturverzeichnis der Leser einer solchen Einführung etwa auf die Religionsphilosophie R. Schaefflers stoßen – wenn schon keiner zeitgenössischen Philosophischen Theologie? (Vgl. demgegenüber die Literaturangaben in der Einführung von W. Löffler.)

Offenbach Jörg Splett

Philosophisches zu Wahrheit, Freiheit, Liebe, hg. v. Heinrich Reinhardt. – Fribourg: Academic Press Fribourg 2006. 213 S. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, Bd. 6), kt. € 25,00 ISBN: 3–7278–1541–8

Der Bd sammelt einige Texte der von 1993 bis 2000 veranstalteten „Churer Philosophentage". Philosophisch freilich ist gleich der Eröffnungstext nicht, sondern mathematisch logisch. *R. Rutz* (Richtigkeit und Wahrheit. Grenzen des Formalen) führt den Aufbau eines Kalküls vor und spricht dann Gödels Begrenzung des Formalen an. Ähnliches gilt dann, auf der Gegenseite des Spektrums, für den aus der Praxis schöpfenden achten Beitrag, von *H. Klein*, über die Freiheit der öffentlichen Meinung. *P. Nickl* diskutiert die Wahrheitsfrage in den modernen Wahrheitstheorien. Er endet mit Wittgenstein und bringt sein Wort von der „feiernden Sprache" mit Marthas Schwester Maria zusammen. Um die objektive Wahrheit in der Erkenntnis geht es bei *J. Seifert*, im Ausgang von der Seinswahrheit als Geistoffenheit dessen, was ist. Sie führt zur Erkenntniswahrheit, deren Träger – vor dem Urteil(s-Akt) – der rezeptive Akt der Erkenntnis ist. Es folgt eine studentische Lesehilfe, eine Zusammenfassung auf vier Seiten, die ich offen gestanden, nicht für hilfreich halte, und eine studentische „Replik", in der *C. Schelling* rechtens die fehlende Dialogik einklagt (tatsächlich gibt es zu denken, dass die Tradition die Sprache vom „verbum internum" her angeht, jahrhundertelang auf den Subjekt-Objekt-Bezug fixiert, unter Vernachlässigung des Subjekt-Subjekt-Geschehens). *E. Pavesi* kritisiert die Naturalisierung der Psychiatrie seit dem 19. Jh., die zu verschiedenen Formen der Antipsychiatrie geführt hat. Er verweist auf die Wiederentdeckung des Personalen bei Binswanger und Frankl. Im Blick auf „Veritatis Splendor" „durchwandert" *P. Henrici* „drei Schichten" (9) oder Wahrheits-Dimensionen: in Philosophie, Theologie und Verkündigung. Nach Klein kommt nochmals *Seifert* zu Wort: über Liebe als Bejahung der Person. Er versteht sie metaphysisch-phänomenologisch als Wertantwort. Zur studentischen „Replik" begnüge ich mich mit einem Zitat aus dem Eingangsabschnitt (135): „Wie kann man dieses Thema auf rationale Art und Weise angehen, ein Thema, das doch ausschließlich emotionaler und sentimentaler Art ist?" Eine umfangreiche Studie (139–197, ca. 30 % des Buchumfangs) steuert der Hg. bei, Ertrag langjährigen Erwägens: Der Kreislauf des Vertrauens: Freundschaft und Liebe. Der historische Überblick hat nach dem Gilgamensch-Epos einen Schwerpunkt bei Achill / Patroklus, in der Neuzeit bei Stifter (Nachsommer). Das systematische Nachdenken findet sein Ziel in der Freundes-Treue Jesu. Die Person-Definition des Boethius will der Verf. (196) zumindest dahin erweitern (196): „Persona est naturae rationalis individua et simul sui donativa substantia". Seine Skizze versteht er als Vorarbeit zu einer größeren Studie, „die etwa den Titel trüge: ‚Das Wort der Person.'" (197). Zum Abschluß stellt *G. B. Winkler* Bernhard v. Clairvaux (dessen Werke er ediert hat) als Meister der Liebe vor. Liebe in ihren Stufen ist für ihn mehr als Tugend: Gradmesser für den Fortgang der Erlösung, meditativ aktiv, ekklesial, letzlich trinitarisch pneumatologisch. – Im Anhang wird der Leser bio-bibliographisch mit den Vf.n und Vf.innen (der Repliken) bekannt gemacht.

Offenbach Jörg Splett

Pecina, Björn: **Fichtes Gott**. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XIV) 410 S. (Religion in Philosophy and Theology, 24), br. € 74,00 ISBN: 978–3–16–149014–9

Man hat in ihnen „eines der reifsten und tiefsten Werke der gesamten Literatur der Menschheit" (J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben. Hg. v. F. Medicus, Hamburg 1954, III [Einleitung des Hg.s]) zu erkennen geglaubt. Über das Recht dieser Annahme lässt sich streiten; unbestreitbare Tatsache ist, dass die elf Berliner Vorlesungen, die Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) im Jahr 1806 unter dem Titel „Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre" veröffentlichte, zu den bedeutendsten Beiträgen zur Religionsphilosophie des Deutschen Idealismus gehören. Pecina bietet in seiner Hallenser, bei U. Barth angefertigten theologischen Diss. eine luzide und eindringliche Analyse der „Anweisung" unter Berücksichtigung der Wandlungen in Fichtes Religionsphilosophie und der Entwicklungsgeschichte seiner Wissenschaftslehre. Seine Arbeit ist ein meisterhafter Beitrag zur religionsphilosophischen Fichteforschung (vgl. den einleitenden Forschungsbericht, 1–28), der gleichermaßen durch historische Präzision und Gedankenreichtum besticht.

Nachdem Fichte im Sommer 1790 von seiner vormalig deterministischen Weltsicht befreit und für die Transzendentalphilosophie gewonnen worden war, reiste er bald schon, wenngleich nur für kurze Zeit, nach Königsberg, um sich der gewonnenen Erkenntnis durch persönliche Begegnung mit Kant zu versichern. An Ort und Stelle erarbeitete er im Juli/August 1791 innerhalb weniger Wochen seinen „Versuch einer Critik aller Offenbarung", um ihn als eine Art von Gesellenstück dem Meister zu überreichen. Die erste Auflage des Textes erschien zur Ostermesse 1792 anonym und wurde vom Publikum für die lange erwartete Religionsschrift Kants gehalten. Als dieser den Irrtum aufdeckte, war Fichte über Nacht zu einer philosophischen Berühmtheit geworden, obwohl er von der inhaltlichen Konzeption seines religionsphilosophischen Erstlings bald schon abrückte. Zur Jubilatemesse 1793 kam eine Zweitauflage der „Critik" auf den Buchmarkt, die Fichte als Vf. zu erkennen gab. Ihr ist ein neuer Paragraph (§ 2) beigefügt, der mit Recht P.s besonderes Interesse auf sich zieht (vgl. 61ff.), weil er die Richtung der weiteren gedanklichen Entwicklung Fichtes erkennen lässt und den „garstigen Graben zur Wissenschaftslehre" (F. Wittekind) zu überbrücken hilft.

Den Versuch einer eigenständigen systematischen Grundlegung der Transzendentalphilosophie unternahm Fichte in seinen zwischen November 1792 und Januar 1794 abgefassten elementarphilosophischen Meditationen. Nachdem er von Februar bis April 1794 im Züricher Hause Lavaters vor einer kleinen erlesenen Hörerschar transzendentalphilosophische Vorlesungen gehalten hatte, ließ Fichte als Basistext seiner beginnenden Jenaer Lehrveranstaltungen im selben Jahr eine Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen" im Buchhandel erscheinen. Zur Michaelimesse 1794 folgten die ersten beiden Lieferungen der „Grundlage", deren Vorrede zusammen mit der Grundlegung des praktischen Komplexes erst Ende Juli/Anfang August 1795 erschien. Der Terminus „Wissenschaftslehre" ist erstmals Anfang März 1794 nachweisbar. Er ersetzt den Reinhold'schen Begriff der Elementarlehre bzw. Elementarphilosophie, bestimmt Philosophie als sich wissendes Wissen und führt ihren Grund auf die ursprüngliche Tathandlung zurück, in welcher dass Ich sich selbst und sich selbst ins Verhältnis zu demjenigen setzt, was es nicht unmittelbar selbst ist. Damit war der Grundsatz formuliert, den die Folgeentwürfe der Fichte'schen Wissenschaftslehre in Konstruktion und Kritik fortzuentwickeln suchten. P. schenkt diesem Prozess, der für die Religionsphilosophie Fichtes basale Funktion hat, von Anbeginn (vgl. 68ff.) konzentrierte Aufmerksamkeit.

Nach Emanuel Hirschs Urteil (Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, Göttingen 1914, hier: 15) markiert der „Versuch einer Critik aller Offenbarung" „nur eine Episode im Fichteschen Denken". Dies gilt in bestimmter Hinsicht auch noch für die Schrift „Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung", die im Oktober 1798 zusammen mit einem Text des Fichteschülers Friedrich Karl Forberg zur „Entwickelung des Begriffs der Religion" im ersten Heft des achten Bdes des von Fichte und Friedrich Immanuel Niethammer gemeinsam herausgegebenen „Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten" publiziert wurde. Lebensgeschichtlich wurde dieser Beitrag (der eigentlich den Zweck verfolgte, Forbergs Hyperkritik im Rahmen zu halten) für Fichte von weichenstellender Bedeutung. Er trug ihm den Verlust seiner Jenaer Professur ein. Kaum war das Journalheft erschienen, da entbrannte eine heftige Fehde, in die sich bald kirchliche und staatliche Obrigkeiten einschalteten. Bereits am 29. Oktober 1798 erstattete das Dresdener Oberkonsistorium Anzeige gegen Forbergs Aufsatz und wandte sich mit dem Ersuchen um Intervention an den Kurfürsten von Sachsen. Am 8. November wurde von sächsischer Seite die Konfiszierung des gesamten Journalheftes ministeriell verfügt. Weiter aufgeheizt wurde die Stimmung durch das „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus". Nachdem das kursächsische Requisitionsschreiben bereits an mehrere protestantische Höfe mit der Bitte ausgegangen war, sich dem Verbot anzuschließen, traf es zu Weihnachten 1798 in Weimar ein. Daraufhin wurden Fichte und Niethammer aufgefordert, sich gegenüber der Klage gerichtlich zu verantworten. Eine offizielle Aufforderung, entsprechende Verantwortungsschreiben zu erstellen und einzureichen, erging am 10. Januar 1799 durch den Prorektor der Universität Jena. Fichte hatte damals schon den Plan gefasst, sich mit einer Appellationsschrift direkt an die Öffentlichkeit zu wenden. Diese Schrift wurde umgehend erstellt und unter folgender Überschrift vertrieben: „J. G. Fichtes, des philosophischen Doktors und ordentlichen Professors zu Jena, Appellation an das Publikum über die durch ein kurfürstlich sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen." Der Titel war mit dem Zusatz versehen: „Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert." Das Erscheinen der Appellation löste ab Mitte Februar 1799 eine breite, kontrovers und hitzig geführte Debatte und eine Flut von Stellungnahmen aus. Am 18. März reichten Fichte und Niethammer sodann gemeinsam ihre einverlangten Verantwortungsschriften ein, die Anfang Juni im Druck erschienen.

Hatte Fichte bereits in seiner „Appellation an das Publikum" die Rolle des Angeklagten mit derjenigen des Anklägers vertauscht, so setzte er dieses Verfahren für seinen Teil auch in der offiziellen Verteidigungsschrift gegenüber der Universitätsleitung zu Jena bzw. dem Weimarer Hof fort. Er bestätigte nicht nur, dass er seinen Beitrag über den Grund des Glaubens an eine moralische Weltregierung bei klarem Geiste geschrieben und Forbergs Text im Verein mit Niethammer bewusst zum Druck befördert habe, sondern erklärte zugleich den Atheismusvorwurf für ausgemachten Blödsinn, um sich energisch gegen ihn zu verwahren. Offen spricht er aus, dass die Atheismusbeschuldigung nur vorgeschoben sei, um ihn indirekt politischer Umtriebe bezichtigen zu können. Seine Freiheitslehre sei der eigentliche Kern der Debatte und Zielpunkt der Kritik, weil man von freiem Denken und Handeln eine Verletzung der Bürgerpflicht zu Ruhe und Ordnung befürchte. Fichte wählte für seine Verteidigung die Strategie des gezielten Angriffs. Dies war mutig und konsequent, aber unter Gesichtspunkten der Opportunität, um die er sich wenig bekümmerte, kontraproduktiv und im Ergebnis vorderhand tragisch, jedenfalls sofern es das persönliche Berufsschicksal des Philosophen betraf. Die Weimarer Regierung nutzte eine Ungeschicklichkeit Fichtes als mehr oder minder willkommene Gelegenheit, ihn unter Vermeidung des äußeren Anscheins verletzter Lehrfreiheit aus seiner Professur in Jena zu entlassen.

So gravierend die lebensgeschichtlichen Folgen waren, in systematischer Hinsicht ist der Atheismusstreit für Fichte nur ein Präludium zu seiner entwickelten Religionsphilosophie, als deren reifste Form die „Anweisung zum seligen Leben" von 1806 anzusehen ist. Darauf weist P. mit Recht hin (vgl. 75ff.). Bevor er auf die spezifische Eigenart der Fichte'schen Abkehr von einer Ethikotheologie im Stile Kants eingeht, durch welche die Entwicklung des Wissenschaftslehrers seit 1800 gekennzeichnet ist, identifiziert P. den Trend über Kant hinaus hin zu einer henologischen Theorie des Absoluten als Epochenindiz und macht namhaft, dass nicht zuletzt die Verzeichnung der Kantischen Postulatenlehre durch die Neoorthodoxie der älteren Tübinger Schule um Gottlob Christian Storr diesen Trend verstärkt und der Ethikotheologie ungewollt den Todesstoß versetzt habe (vgl. 111ff.). Einheitliche Tendenz und Variantenreichtum der seit Abschluss der drei Kritiken Kants anhebenden Absolutheitstheorien werden am Beispiel Jacobis (Das transzendente Absolute), Schleiermachers (Das immanente Absolute), Schellings (Das fremde Absolute), Schillers (Das ästhetisierte Absolute), Hölderlins (Das realistische Absolute) und Hegels (Das Absolute als Fülle) geltend gemacht. Was Fichtes späte Religionsphilosophie und wissenschaftstheoretisch durchgeführte Gotteslehre anbelangt, so hält sie sich nach P. in der schwebenden Mitte zwischen einer transzendentalkritischen Wissenstheorie und einer spekulativ ansetzenden Theorie des Absoluten. Ein Traktat des Übergangs stellt Fichtes erste populäre Schrift „Die Bestimmung des Menschen" dar, die 1800 und 1801 in zwei vom Autor veranlassten Auflagen erschien (vgl. 143ff.). Vorbereitet und strukturell grundgelegt wird das religionsphilosophische Programm der „Anweisung zum seligen Leben" sodann in den Fassungen, die Fichte seiner Wissenschaftslehre 1801/02 (vgl. 155ff.) und 1804 (vgl. 174ff.) gegeben hat. Sie bilden den kategorialen Hintergrund der Religionsphilosophie von 1806 (vgl. 225ff.). P. interpretiert die „Anweisung" als „Erfüllung, Ratifizierung und auch Vollzug der wissens-, gewissheits- und absolutheitstheoretischen Implikationen [...], die das von Fichte nie mehr verlassene Fundament der besprochenen Wissenschaftslehren bilden, welches beim Neuentwurf der Religionsphilosophie das enge Aufmaß der frühen Ethikotheologie sprengen und dieser in nur noch erinnerndem Gestus einen nachgeordneten Rang einräumen" (223).

Als Fichte seine „Anweisung zum seligen Leben" in Berlin in elf Vorlesungen vortrug, waren unter seinen Zuhörern einige, die sich vergeblich bemühten, seinem „Kolleg einen plausiblen Sinn abzuringen" (225; vgl. das a.a.O. erwähnte Beispiel des Engländers Henry Reeve). Die angeblich popularphilosophische „Religionslehre" ist schwere Kost. Das gilt insbesondere, wenn man sie nicht als Dokument begriffloser Mystik, sondern im Zusammenhang der höchste Anstrengung des Begriffs abverlangenden Entwürfe der Fichte'schen Wissenschaftslehre liest. Dass diese Lesart alternativlos ist, zeigt P. überzeugend. Überzeugend wird ferner aufgewiesen, dass von einem Atheismus Fichtes nur insofern die Rede sein kann, als er eine Gottesvorstellung im Sinne des traditionellen Theismus ablehnte und für unhaltbar erachtete. Gott als eine besondere Substanz und subsistierende Person zu denken, hieße ihn verendlichen. An dieser kritischen Einsicht seiner Schrift „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung" hat Fichte zeitlebens festgehalten. Gleichwohl hat er die Gottesthematik niemals preisgegeben, sondern sie im Gegenteil über die ethikotheologischen Anfänge hinaus konstruktiv zu einer Ontotheologie fortentwickelt, die transzendentaler Kritik standhalten sollte.

Fichtes späte Religionsphilosophie hat einen Begriff von der Unbegreiflichkeit Gottes, ohne deshalb in eine mystische Bodenlosigkeit zu versinken, in der nicht nur Hören und Sehen, sondern auch Denken und Gedanken nihiliert werden. Zwar hat in der Einsicht in die

Uneinsehbarkeit des Absoluten ein Abbruch der Reflexion statt. Aber dieser Abbruch vollzieht sich reflektiert und bedeutet als Ende des Denkens gedankliche Vollendung. Er ist daher nicht mit dem fatalen Eindruck des Beliebens, sondern mit dem seligen Freiheitsgefühl absoluter Notwendigkeit verbunden, welches den Inbegriff der Religion ausmacht. In den beiden Dissertationskapiteln von P. über Seligkeit des Absoluten (vgl. 225ff.) und selige Religion (vgl. 281ff.), die die Quintessenz seiner Arbeit enthalten, wird dies im Einzelnen und in höchst subtiler Form dargetan.

Ihre kategoriale Grundlegung hat Fichtes – die Differenz von Freiheit und Notwendigkeit in sich aufhebende – Philosophie johanneischer Seligkeitsreligion (vgl. 319ff.) in den Systemen der Wissenschaftslehre nach 1800 und insbesondere in der Fassung von 1804[2] erhalten (vgl. 174ff.), die aus bedachtem Grund selbst religiöse Form annimmt, um auf diese Weise ihrem Wissen vom unausdenklichen Sein Gottes Ausdruck zu verleihen, in dem alles Denken Ursprung und Ziel findet. Das Verhältnis von Religion und Wissenschaft ist in Fichtes Philosophie als ein zwar differenzierter, aber untrennbarer Zusammenhang wahrgenommen. Was in der Religion absolutes Faktum ist, wird in der Wissenschaft genetisch zu Bewusstsein gebracht, ohne dass dabei das religiöse Gefühl für die Faktizität des absoluten Faktums verloren geht, da das Absolute als Absolutes die unbedingte und unabdingbare Voraussetzung von Denken und Wissen ist. In der religiösen Einkehr in den absoluten Grund des unvordenklichen Seins Gottes, das grundlos in sich gründet, findet das Denken recht eigentlich zu sich, um als Amor Dei intellectualis in vollendete Übereinstimmung mit sich selbst zu gelangen. „Die Liebe des Absoluten [...] ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit; aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft, und diese kann nur um ihrer selbst Willen geliebt werden, wie das Absolute [...] Diese Liebe erkennet nun, so wie alles Absolute, nur der, welcher sie hat" (WL 1804, 49; zit. n. P., 316).

München Gunther Wenz

Liturgiewissenschaft

Lüke, Ulrich: **Kursbuch Kirchenjahr.** Leben im Rhythmus des Glaubens. – Münster: Aschendorff 2006. 176 S., kt € 9,90 ISBN: 3–402–00411–9

Das Kirchenjahr findet in seiner liturgischen Ausgestaltung, die rhythmisch und linear zugleich christliche Heilsgeschichte mit den Knotenpunkten persönlicher Geschichte verwebt, gegenwärtig neue Beachtung. Auf dem religionspädagogischen und theologischen Buchmarkt erreichen viele Neuerscheinungen ihr interessiertes Lesepublikum. Angesichts der Fülle wundert es nicht, dass deren theologische und pädagogische Qualität erheblich variiert. Nicht immer genügen sie theologischen Ansprüchen, manche Grenzen zur Esoterik oder zu einer Verzweckung für Wellness sind längst verschwommen. Wer das kleine, flüssig geschriebene und leicht lesbare Buch des Vf.s zur Hand nimmt, der findet ein gelungenes Beispiel, das den theologischen Gehalt des Kirchenjahres ebenso zu Wort kommen lässt wie seine lebensgestaltende spirituelle Kraft, von der zentrale Impulse für ein gelingendes und verantwortbares Glaubensleben ausgehen.

Das Konzept des Buches ist ebenso einfach wie überzeugend. Am Beginn steht eine knappe Einführung in den Begriff des Kirchenjahres, die einer aus systematischer Sicht reizvollen Hermeneutik des Glaubens folgt: Das Kirchenjahr wird nicht auf seine äußeren liturgischen Vollzüge reduziert, sondern grundlegend als ein „Anweg zu tieferem Verständnis des christlichen Glaubens" (11) gewürdigt. In dieser Programmatik liegt zweifellos eine theologisch vielfach noch zu entdeckende Stärke der liturgischen Realität. Das Buch versteht sich insofern als ein theologischer Lehrgang mit spirituellem Anspruch: „Damit wird der Gang durch das Kirchenjahr nicht nur zum Lehrgang der rationalen Erschließung von Glaubenswahrheiten, sondern auch zum Lehrgang ihrer existenziellen spirituellen Erschließung." (18) Einführend kommen theologische Grunddaten des Kirchenjahres ebenso zu Wort wie kulturanthropologische Eckpunkte des Zeitbegriffs. Die drei folgenden Hauptteile lassen sich von den großen Zyklen des Kirchenjahres leiten: Advents- und Weihnachtszeit (27–60), Fasten- und Osterzeit (61–97), Festtage im Jahreskreis (98–173). Knappe Übersichten jeweils zu Beginn führen in die einzelnen Festzeiten und Festtage ein und skizzieren ihren zentralen theologischen Sinngehalt.

Sie nehmen allerdings nicht die Hauptposition ein. Der Akzent und damit die eigentliche Stärke des Buches liegt in den sich anschließenden geistlichen Vertiefungen. Sie sprengen den engen Rahmen abstrakt dogmatischen Wissens auf und schlagen eine Brücke zu gegenwärtigen Lebensbezügen. Dem Vf. gelingt es, zugleich anschaulich und mit theologischem Anspruch die einzelnen liturgischen Zeiten geistlich zu erschließen und für die Alltagspraxis des Glaubens fruchtbar zu machen. Dabei bewegt er sich jenseits aller akademischen Distanz. Beispiele aus persönlichen Erlebnissen des Vf.s, Zitate und Bezüge aus Belletristik und Dichtung geben den Textimpulsen eine angenehme und eingängige Färbung. Der wechselnde Stil verlebendigt zusätzlich die nachdenklichen, teils überraschenden und ungewohnten Perspektiven, die der Vf. seinen Lesern aufzeigt. Einmal eher als Predigt, teils eher meditierend, ein anderes Mal aufrüttelnd nimmt der Vf. die Leser an die Hand und vermag sie für eine Vernetzung von Glaube und Zeit im Rhythmus des Kirchenjahres zu gewinnen. Seine kurzweilige Sprache und seine manchmal saloppen Formulierungen mögen zuweilen provozieren und vertraute Sichtweisen empfindlich in Frage stellen. Gleichwohl illustrieren sie eine Balance zwischen Lebensbezug und theologischem Anspruch, die Beachtung verdient.

Das Buch eignet sich zur persönlichen Lektüre und geistlich-theologischen Vertiefung der Mitfeier des Kirchenjahres. Ebenso wird derjenige, der als Verantwortlicher im Dienst der Verkündigung steht, reizvolle Anregungen für die eigene Predigtpraxis oder Katechese finden. Die etwas übertriebene Feststellung, das Buch sei ein „Grundkurs des Glaubens" (Text auf der Buchrückseite), wird man nüchtern dem Verkaufsinteresse des Verlages zuschreiben müssen. Manche rasch erreichbare Literatur zum Kirchenjahr hätte ergänzend noch genannt werden können. Ein Literaturhinweis ist unvollständig, vgl. S. 13, Anm. 6.

Erfurt Stefan Böntert

Leonhard, Clemens: **The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter.** Open Questions in Current Research. – Berlin: de Gruyter 2006. (XI) 507 S. (Studia Judaica, 35), geb. € 118,00 ISBN: 978–3–11–018857–8

Paradigmenwechsel brauchen ihre Zeit. Nachdem Günter Stemberger schon vor mehr als 20 Jahren klar gemacht hatte, dass die Pesachhaggada nicht als Hintergrund der neutestamentlichen Abendmahlsberichte herangezogen werden darf[1], erregte Israel Yuval Aufsehen mit der These, dass die historische Beeinflussung von Pesach- und Osterfeier bis ins Mittelalter nicht als jüdisch-christliche Einbahnstraße zu beschreiben ist[2]. Damit freilich derartige Erkenntnisse das theologische Handbuchwissen auch jenseits judaistisch informierter Spezialdiskurse zu prägen vermögen, bedarf es einerseits differenzierter Kleinarbeit zur Neubewertung zahlreicher Quellen auf jüdischer genauso wie auf christlicher Seite; andererseits muss der traditionelle liturgiehistorische Rahmen durch ein kohärentes – wenn auch notwendigerweise keineswegs lückenloses – Gesamtbild der ältesten Geschichte von Pesach und Ostern ersetzt werden. Beides leistet die vorliegende Arbeit, die als liturgiewissenschaftliche Habilitationsschrift in Wien begonnen und in Bonn vollendet wurde.

Der thematische Bogen reicht dabei jüdischerseits vom biblischen Grundtext des Ägyptischen Pesach bis zur mittelalterlichen Pesachhaggada und christlicherseits von der Entstehung der wöchentlichen Sonntagsfeier bis zur Entfaltung der österlichen Pentekoste; die untersuchten Quellen umfassen Qumran-Texte ebenso wie die Musik der Beta Israel und numismatische Zeugnisse genauso wie entwickelte Liturgien reichskirchlicher Zeit.

Nach den üblichen Klärungen von „Questions, Methods, and Sources" (cap. 1, p. 1–14) wird zunächst das biblische Zeugnis von Ex 12 über „The Egyptian Pesach" (cap. 2, p. 15–72) diskutiert. Der Vf. stellt die fundamentale literarische, funktionale und historische Unterscheidung zwischen dem einmaligen Auszugspesach in Ägypten und der liturgischen Feier späterer Zeiten heraus; ersteres entspreche keiner jemals real gefeierten Liturgie; im Gegenteil: „Exod 12 is an allegorical interpretation of the liturgy at the Temple in Jerusalem" (69). Die Perikope sei kein „institution narrative" (20 u. ö.) im Sinne der historischen Begründung späterer Praxis, sondern „an etiology for the Pesaḥ at the Second Temple" (70), woraus Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen biblischem Text und historisch greifbarer Praxis gleichermaßen zu erklären seien (62ff; die implizierte terminologische Opposition von „Einsetzungsbericht" und „Ätiologie" scheint Rez. insofern potentiell missverständlich, als eine nicht historistische Definition des Begriffs „Einsetzungsbericht" gerade auf eine ätiologische Funktion abzielen könnte); „Exod 12 is [...] not prescription, but interpretation." (69) Es ist zu hoffen, dass diese These auch von der alttestamentlichen Bibelwissenschaft zur Kenntnis genommen wird.

[1] Günter Stemberger, Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments: Kairos 29 (1987) 147–159 [= Ders., Studien zum rabbinischen Judentum, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990, 357–374 (SBAB 10)].

[2] Israel Yuval, The Haggadah of Passover and Easter: Tarbiz 65 (1995) 5–28 [hebr.]; ders., Easter and Passover as Early Jewish-Christian Dialogue, in: Passover and Easter. Origin and History to Modern Times. Hg. Paul F. Bradshaw / Lawrence Hoffman, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame 1999, 98–124 (Two Liturgical Traditions 5).

Der anschließende Hauptteil über „The Date of the Haggada" (cap. 3, p. 73–118) erschließt und vertieft den judaistischen Forschungsstand und hat weitreichende Konsequenzen für die Interpretation christlicher Texte von den neutestamentlichen Abendmahlserzählungen bis zur altkirchlichen Paschafeier: Wenn die Haggada überhaupt erst nach der rabbinischen Zeit entstanden ist, in welcher der symposiastisch geprägte Pesach-Seder zunächst von Studium und Diskussion der Opfergesetze bestimmt war (tPes 10,12), bevor dieses durch die zunehmend ritualisierte Erzählung „von der Schande zur Herrlichkeit" (mPes 10,4) zunächst überlagert und schließlich ersetzt wurde (78–87), erübrigt sich grundsätzlich jegliche Suche nach christlichen Äquivalenten (eine Erkenntnis von Bedeutung nicht zuletzt für die neutestamentliche Bibelwissenschaft!). Das schon in der Mischna zu beobachtende Verhältnis von Erzählung und Halakha, ritualisierter Praxis und rituellem Text gibt Anlass zu fundamentalliturgischen Reflexionen über das Verhältnis von Literatur und Liturgie, deren Relevanz weit über den Anlassfall im spätantiken Judentum hinausreicht: „The Haggada is not the result of a certain stage in the development of the seder liturgy, but constructs a new script ritualizing and reciting texts of the rabbinic tradition. [...] The emergence of the Haggada thus marks a watershed in the development of the seder. Its broad acceptance and dissemination shows a paradigm in which liturgies are constructed and reconstructed with reference to *texts* rather than to traditions of actually practiced but more spontaneous rites." (118) Nach Etablierung der Haggada in nachamoräischer Zeit lässt sich in ihren erhaltenen Zeugen palästinischer und babylonischer Provenienz ihre zunehmende Standardisierung, Institutionalisierung und Ritualisierung genau weiterverfolgen: „‚The Haggada' is not a literary genre. It is not a rewritten Exodus narrative. It is a single text that was transmitted quite accurately in two recensions." (118)

Der umfangreichste Hauptteil (cap. 4, p. 119–316) bietet weit mehr als sein lapidarer Titel „Easter Sunday" vermuten lässt: Zunächst werden die ältesten Zeugnisse für die Entstehung des christlichen Herrentags als solchen kritisch gesichtet (cap. 4.1, p. 121–140; freilich überzeugen nicht alle zitierten Überlegungen zwingend; ist wirklich zu vermuten, dass ausgerechnet Paulus in der Korrespondenz mit einer heidenchristlichen Gemeinde „might have wanted to avoid the handling of money on the Sabbath" [124f, n. 9]?). Dass eine Sonntagsfeier nicht vor dem 2. Jh. nachzuweisen ist und die Auferstehung nicht als ihr einziger früher Inhalt identifiziert werden kann, falsifiziert noch nicht den entsprechenden Zusammenhang, auch wenn dieser tatsächlich nicht positiv zu beweisen ist. Einerseits ist zwar eindeutig festzuhalten, dass der Sonntag kein „Wochenpascha" ist; dieses Konzept taucht bekanntlich erst im 4. Jh. auf (138f). „As the emergence of the Sunday seems to precede that of the Quartodeciman Pascha, the Sunday was not created as a weekly form of the Pascha at its beginning" (139). Andererseits ist aber nur mit einer petitio principii aus einem argumentum e silentio zu postulieren, dass „Even if one of the motives for the connection of Easter with a Sunday was the mimetic representation of Biblical time in liturgical time, there is no indication that this should have been the reason for the emergence of the Sunday as a day of worship in the first place. This kind of mimesis became operative only later." (140) Klarerweise geht es beim Sonntag nicht um ein „weekly reenactment [wie wäre ein solches auch vorzustellen? Rez.] of a bit of New Testament chronology" (429); aber welcher andere Grund als das – nicht im pejorativen Sinn einer äußerlichen, in der implizierten chronologischen Pointierung zurecht historisch und theologisch kritisierten Mimesis zu verstehende! – Gedächtnis der Auferstehung „am ersten Tag nach dem Sabbat" soll zur Entstehung einer christlichen Sonntagsfeier geführt haben?

„A Christian Understanding of the Omer Ritual" (cap. 4.2, p. 140–159) macht anschließend deutlich, dass es sich um eine sekundäre und von der zugrundeliegenden kultischen Realität der neutestamentlichen Zeit unabhängige theologische Interpretation der Auferstehung aus einer Zeit handelt, in der die entfaltete Osterfeier längst etabliert war (150–158), während „The imagery behind 1 Cor 15.20 is taken from the ritual of the Ḥalla and does not allude to the Omer." (145)

„Fifty Days Easter Sunday" (cap. 4.3, p. 159–188) fragt nach dem Ursprung der österlichen Pentekoste. Weder bezeugt „Hippolyt" eine entsprechende Institution, noch ist ihr Ursprung im Jubiläenbuch oder in Philos Bericht über die Therapeuten zu suchen; vielmehr bleibt Tertullian der erste sichere Zeuge. „The Christian celebration of Pascha is not attached to a pre-existing Pentecost on which it eventually transferred its own meaning, but the Christian Pentecost was invented as an extension of Easter Sunday." (186) Theorie und Praxis der Pentekoste setzen per definitionem eine dominikale Paschafeier voraus (178); es bleibt festzuhalten: „Pentecost is an unstructured period of time after and including Easter Sunday, in fact extending the one (theological) Easter Sunday to over 50 (astronomical), days." (176) Auch wenn also theologisch gilt: „This Pentecost period does not have a liturgical or theological (viz. commemorative) character of its own, as it *is* Easter Sunday" (176f), ist freilich terminologisch zu fragen, ob sich dieses Verständnis des Begriffes *pascha* (dessen im Laufe der christlichen Spätantike signifikantem Wandel unterworfene Semantik nur bedingt mit dem modernen Begriff „Easter", also „Ostern", zu korrelieren ist) philologisch schon bei Tertullian substantialisieren lässt, der das Wort *pascha* – anders als Cyprian, ep. 21, 2, 1 – noch nicht eindeutig dem Ostersonntag zuordnet, und ob die (bei sonst durchaus stichhaltiger Kritik der im Kontext zitierten älteren Forschungsmeinungen) Opposition zur quartodezimanischen Paschafeier hinsichtlich des Begriffs „Pascha" notwendig so zuzuspitzen ist wie auf p. 177 (zumal p. 278 aus Dionysius von Alexandrien, einer eindeutig dominikalen Quelle, wohl zurecht ebenfalls „a vigil whose most salient structural feature was a change of mood at some point during the night" ableitet).

Anders als gelegentlich vermutet, gehört auch „The Seventh Day of the Festival of Unleavened Bread" (cap. 4.4, p. 188–205) nicht zur historischen oder theologischen Genealogie der christlichen Osterfeier; der Exodus-Zusammenhang des Datums ist jüdischerseits erst spät belegt und kann nicht hinter 1 Kor 10 stehen, einem Text, dessen Zusammenhang mit Ostern somit sekundär ist. „A Christianized Festival of Unleavened Bread" (cap. 4.5, p. 205–230) ist zwar in syrischen Quellen belegt, setzt aber eine Hohe Woche des Paschafastens voraus und erweist sich als „the application of an Old Testament term to a feature of the liturgy that did not exist in pre-Constantinian times." (229) Die umfangreiche Erörterung über „Qumran Calendars and Commemorations at Festivals" (cap. 4.6, p. 230–292) bietet eine kritische Revision sowohl historischer als auch theologischer Fragen nach dem 364-Tage-Kalender und seiner (jenseits des Systems priesterlicher Mischmarot nicht nachzuweisenden, hinsichtlich der notwendigen Interkalation ungeklärten und jenseits des ursprünglichen Tradentenkreises einflusslosen) faktischen Beobachtung, argumentiert für seine Unabhängigkeit von den exegetisch-narrativen Chronologien des Jubiläenbuches, berührt notwendig auch das Problem der Identität der Essener sowie ihres (der unbeweisbaren Spekulation zu überlassenden) Verhältnisses zu den (Ur-) Christen und hinterfragt gleichermaßen zentrale wie problematische Begriffe wie „Gedächtnis" (240f u. ö.) oder Konzepte liturgischer Zeit (260–266). Schon die Ergebnisse dieser Rückfragen, v. a. aber eine literarische und historische Analyse von Didasc. 21 machen klar, dass es sich bei der in diesem Text bezeugten Konstruktion einer Chronologie des Abendmahles in der Nacht auf Mittwoch der Hohen Woche um einen relativ jungen literarischen Harmonisationsversuch und nicht um einen Niederschlag alter Liturgie handelt. In diesem Zusammenhang vertritt der Vf. auch die plausible Argumentation, dass die dominikale Osterfeier aus einer von den Auferstehungsevangelien motivierten Historisierung des Pascha entstanden ist (269–279 u. ö.)

Cap. 4.7 „Why is this Night Different Form the Rest of Holy Week" (293–314) bietet eine auf den ersten Blick irritierende, bei näherem Zusehen aber faszinierende Theorie über die Gestaltung der entfalteten Paschavigil, wie sie in detaillierter liturgischer Ordnung erstmals in Jerusalemer Quellen des frühen 5. Jh.s (Armenisches Lektionar) bezeugt ist: Deren Leseordnung sei nicht als Verschiebung mutmaßlich alter Inhalte der quartodezimanischen Vigil – die abgesehen von Ex 12 und dem Passionsgedächtnis nur hypothetisch zu erschließen sind – auf die Nacht zum Sonntag zu verstehen, sondern als sekundäre Füllung eines liturgischen Vakuums nach Etablierung der Hohen Woche, deren Passionschronologie die quartodezimanische Vigil um ihre Hauptinhalte gebracht habe. Insbesondere die Lesung von Gen 1–3 sei nicht Relikt eines in dieser Form nicht nachzuweisenden Inhalts der quartodezimanischen Paschavigil, sondern „was probably chosen, because it ended with the fall of the human beings and their expulsion from Paradise – a situation that was healed in Christ's (passion and) resurrection." (314)

Cap. 5 „The Targum Expansion of the Four Nights" (317–423) revidiert Gattung, Datierung, Funktion (mit grundsätzlichen Erörterungen über „Contexts of the Palestinian Targum Tradition"; cap. 5.2, p. 325–353) und damit auch theologische Tragweite des zu Unrecht gerne als „4-Nächte-Hymnus" zitierten Traditionsstückes im palästinischen Targum zu Ex 12,42, dessen Inhalte nicht länger als „Kern" der Ostertheologie oder der Leseordnung der Paschavigil angesehen werden können, zumal eine Analyse ihrer Verbreitung im spätantiken Judentum (auch im Blick auf den durch die Rezeption in der babylonischen Rezension der Pesachhaggada berühmten Pijjut des Jannaj) und Christentum ernüchternde Resultate zeitigt.

Ausführliche „General Conclusions" (cap. 6, p. 425–437) bündeln nicht nur die Ergebnisse, sondern machen auch einen Versuch „Towards a History of Pesach and Easter" (cap. 6.11, p. 435f) und benennen „Perspectives for Further Research" (cap. 6.12, p. 436f). „Bibliography" (cap. 7, p. 439–482) und hilfreiche „Indices" (cap. 8, p. 483–507: Authors, Subjects, Greek Terms, Hebrew Terms and Phrases, Sources) beschließen die reichhaltige Darstellung.

Binneneinleitungen und -zusammenfassungen erleichtern die Orientierung in der äußerst komplexen Materie. Dass Leonhard häufig nicht nur traditionelle Forschungspositionen – mitunter in karikierender Zuspitzung – zum Ausgangspunkt nimmt, sondern sich regelmäßig auch allen möglichen und unmöglichen Einwänden stellt, profiliert seine Argumentation, macht es aber nicht in allen Zusammenhängen leichter, ihr zu folgen; der Genuss feiner Ironie entschädigt generell für die Mühe der Lektüre. (Dass der Autor sich veranlasst sieht, sein epochales Werk auf Englisch zu publizieren, ist ein ambivalentes Signal an die deutschsprachige Kollegenschaft: Einerseits attestiert er ihr größere Internationalität als der anglophonen, verweist ihre muttersprachlichen Diskurse im Gegenzug freilich – wenn auch wohl ungewollt – in die provinzielle Irrelevanz).

Die auf den ersten Blick etwas disparaten Untersuchungen fügen sich in der Zusammenschau zu einer umfassenden Neubewertung der Frühgeschichte von Ostern und ihrer mutmaßlichen Abhängigkeit vom jüdischen Pesach; kaum eine entsprechende Forschungsmeinung wird nicht einer kritischen Revision unterzogen: Abgesehen vom gemeinsamen, aber unabhängigen Rückgriff auf gewisse Bibeltexte und der Konzeption der quartodezimanischen Osterfeier als „Anti-Pascha" (Gerard Rouwhorst) lässt sich im untersuchten Zeitraum keine historische oder theologische Verbindung, geschweige denn Abhängigkeit, zwischen christlicher und jüdischer Feier oder Theologie des Pascha nachweisen: „Easter was not ‚inherited' from

Judaism and did not ‚supersede' or ‚replace' the Jewish Pesaḥ. [...] The early history of Pesaḥ and Easter emerges as two histories of mostly independent festivals." (436) Abgesehen von diesem umwälzenden liturgie- und religionsgeschichtlichen Befund haben die zahlreichen Detailbeobachtungen weitreichende Konsequenzen auch für beliebte theologische Konzepte wie etwa die von „Festinhalten" (und ihrer Kumulation). Indem die gründliche Untersuchung die Haltlosigkeit zahlreicher verbreiteter Auffassungen aufgewiesen hat, fordert sie zur Revision von manchen Grundperspektiven und vieler Inhalte auch von etabliertem Handbuchwissen auf.

In der weiteren Diskussion wird freilich zu unterscheiden sein, wo die Unmöglichkeit traditioneller Frühdatierung aus literarischen, historischen oder theologischen Gründen positiv zu beweisen (wie etwa im Fall der Pesachhaggada) oder zumindest plausibel zu machen ist (wie etwa für die Pentekoste) und wo schlicht keine Quellen zur Verfügung stehen (wie etwa bei der Bezeugung der Sonntagsfeier und ihres Zusammenhanges mit dem Auferstehungstag). Auch werden manche – v. a. in polemischer Zuspitzung mitunter eng aufgefasste – Begriffe in anderen Kontexten und von anderen Autoren (und mitunter auch Quellen) anders verwendet; die in der Analyse bestimmter Quellen vorgetragenen Beobachtungen müssen darum nicht in allen Fällen auch jenseits des konkreten Untersuchungsgegenstandes notwendig zur grundsätzlichen Verabschiedung von liebgewordenen und hilfreichen Kategorien führen, zwingen aber jedenfalls dazu, leichtfertig verwendete Begriffe und Konzepte (s. o. z. B. zu Einsetzungsbericht, Ätiologie, Gedächtnis, Mimesis etc., aber auch z. B. Ostern / Easter) differenzierter zu reflektieren und genauer zu definieren.

Aufgrund der Verarbeitung nicht nur von jüdischen und christlichen Quellen verschiedener Provenienz und Sprache, sondern auch von umfangreicher modernhebräischer Sekundärliteratur kommt der Studie eine wichtige Vermittlerfunktion zwischen Judaistik und christlicher Liturgiewissenschaft zu (und das hoffentlich nicht nur in der genannten Richtung! Im Übrigen sind die beiden Elemente des Buchtitels durchaus auch parataktisch zu verstehen; der Vf. positioniert sich deutlich auch innerhalb judaistischer Diskurse und treibt diese substantiell weiter). Aber auch jenseits dieser Disziplinen geben die Ergebnisse und Thesen z. B. der alt- und neutestamentlichen Bibelwissenschaft zu denken. Die gründliche Neubewertung der meisten frühen Quellen von jüdischem und christlichem Pascha ist zweifellos der wichtigste Forschungsbeitrag zum Thema seit der thematisch zugleich weiter wie enger angelegten Diss. von Wolfgang Huber[3] und wird wohl für die nächste Forschergeneration sowohl das relevante Material erschließen als auch Impulse zu seiner Interpretation geben; auch wer das gezeichnete Bild der Entwicklung nicht in allen Details nachvollziehen will, muss jedenfalls den Rahmen vertrauter Paradigmen verlassen, der nun an mehreren Ecken zerbrochen ist.

Regensburg Harald Buchinger

Die Psalmen. Das Morgengebet der Kirche, hg. u. ausgelegt von Johannes Paul II. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2007. 351 S., geb. € 19,90 ISBN 978–386744–013–4

Papst Johannes Paul II. hat in den Jahren 2001–2003 jeden Mittwoch auf dem Petersplatz ein aus Psalmen und Cantica der Laudes, des kirchlichen Morgengebetes, bestehendes Gebet kommentiert und ausgelegt. Es sind insgesamt 84 biblische Katechesen und geistige Meditationen über das zentrale Gebetsbuch des Alten Bundes und der Kirche Jesu Christi, dessen starke Spiritualität wie auch dichterische Schönheit der Papst in seinem Kommentar herausstellen wollte.

Johannes Paul II. verstand die Psalmen der Laudes als Einladung der Bibel, unseren Tagesablauf mit einem Lobpreis zu beginnen, der nicht nur die von Gott gewirkten Wunder und unsere Antwort des Glaubens verkünden, sondern sie durch ein Psalmenlied – d. h. in schöner, glanzvoller, melodischer und zugleich eindringlicher Weise – feiern soll. Der Mensch betet am Tagesbeginn auch bittend, um nicht einem blinden ungewissen Zufall ausgeliefert zu werden, um nicht seiner unsicheren Freiheit überlassen noch den Entscheidungen Dritter anvertraut oder den Wechselfällen der Geschichte unterworfen zu werden (vgl. 248).

Für den Papst liefern die Psalmen v. a. Bestandteile einer Spiritualität, die sich auf das tägliche Leben der Gläubigen auswirken kann. Es muss im Psalmgebet – betont er – keine Wiederholung gefürchtet werden; der Rhythmus verhilft gerade dazu, eine gewisse Intensität der Beziehung zu Gott zu entwickeln – mit all den vielfältigen Nuancen in den Empfindungen, innerlichen Impulsen und Gefühlen, die das Gebet begleiten.

Jede Auslegung des Psalms hat eine klare 4–5-teilige Struktur. Zuerst wird auf den historischen Hintergrund des Psalmwortes – nicht selten mit der dramatischen Situation des Volkes Israel verbunden – hingewiesen sowie die literarische Gattung und Struktur des Textes analysiert, dabei auch die Qualität seiner Klangfarbe sowie der dichterische Genius des Psalmisten aufgezeigt und oft die sprachliche Tiefe der semitischen Redewendungen oder der aramäischen Ausdrücke erschlossen; dann kommt die theologische Betrachtung, indem der zentrale geistige Inhalt des Lobgesangs meditiert wird, um am Schluss die christologische Optik für das Psalmgebet zu gewinnen, denn diese ist gerade das Hauptanliegen des Papstes in seinem Kommentar: dass im Lichte des Ostergeheimnisses Jesu Christi der Durst und der Hunger, die uns zu Gott treiben, ihre das geistige Leben unterstützende Nahrung und ihre Erfüllung finden.

Fast in jeder Katechese lässt der Papst auch die christlichen Frühautoren und Kirchenväter reichlich selber sprechen: Ambrosius, Origenes, Augustinus, Cyrill von Jerusalem, Basilius und Johannes Chrysostomus gehören zu den meist zitierten Theologen, aber es fehlen auch nicht die Denker und Gelehrten der Moderne, wie Romano Guardini, Rudolf Otto, Dietrich Bonhoeffer oder Gerhard Ebeling.

Aus den Themen der Psalmodie, die der Papst als Leitmotive seiner Auslegung ausgewählt hat, werden von ihm besonders akzentuiert: *Gerechtigkeit – Solidarität mit den Armen; Verantwortung für die Schöpfung; die Barmherzigkeit Gottes;* wie auch *die rettende Hoffnung angesichts des Lebensdramas.* Sie skizzieren für den Papst sozusagen die Geographie des Gebetsgeistes: Sie möchten die Gedanken der Betenden bestimmen wie auch erinnernd oder sogar ermahnend auf den göttlichen Plan für eine Welt des Friedens verweisen.

Antlitz Gottes: Barmherzigkeit

In der Vertrautheit des Psalmgebets – meint der Papst – entkleidet sich zuerst das Antlitz Gottes. Die Psalmen lenken unsere Blicke auf das Antlitz Gottes, der als Vater betrachtet wird, und er lädt uns zum Lob und Preis ein. Hier spürt man – sagt der Papst – den Sinn der besonderen »Kindschaft«, die Israel als Geschenk des Bundes erfährt und die das Mysterium der Menschwerdung des Gottesssohnes vorbereitet: Dann wird in Jesus das Antlitz des Vaters erstrahlen, und seine grenzenlose *Barmherzigkeit* wird offenbar werden.

Johannes Paul II. unterstreicht die verbindende Nähe in der Gebetserfahrung zwischen der jüdischen Tradition und dem christlichen Glauben. Man spürt, dass der Papst dadurch einen freundlichen Dialog mit dem Judentum sucht. Dass das Volk Israel in einem ungekündigten, gültigen Bund mit Gott lebt, betont Johannes Paul II. immer wieder. Das ständige Bewusstsein um die konstitutive Verwurzelung des christlichen Glaubens im Glauben Israels zeichnet das Buch des Papstes aus. Er hat – und nicht nur in diesen Meditationen – wichtige Wegmarken für die Kontinuität zwischen dem jüdisch-alttestamentlichen und dem christlich-trinitarischen Gottesbild gesetzt, was unumstritten auch zu den größten Verdiensten seines Pontifikats gehört.

Sicher ist es auch das persönliche Glaubensbekenntnis des Papstes, wenn er die aus der Psalmodie ausgenommene Rede von der barmherzigen Liebe Gottes in breiterer Reflexion betrachtet. Er vermittelt den Eindruck, als hätte er gerne allen Betenden seine persönliche Erfahrung hinterlassen: Der Herr ist wirklich gütig; seine Huld verlässt uns nie, denn er ist immer bereit, uns mit seiner barmherzigen Liebe zu stützen. In diesem Vertrauen kann sich der Beter – meint der Papst – ganz der Umarmung seines Gottes überlassen.

Johannes Paul II. spricht gefühlvoll von Gott. In den Psalmen entdeckt er eine von der Liebe inspirierte Melancholie – voll Sehnsucht, um die überaus hochherzige Liebe Gottes zu erlangen, aber auch voll Bemühung und Sorge, um dem Herrn eine aufrichtige und wirksame Liebesantwort zu geben. Gott – betont der Papst immer wieder – ist eine Person, die Gefühle hat, handelt und reagiert, liebt und verurteilt, am Leben seiner Geschöpfe teilhat und ihrem Tun nicht gleichgültig gegenübersteht. Gott ist nicht gefühllos, sondern leidenschaftlich; er wendet sich seinem Volk mit überraschender Zärtlichkeit und Wärme zu. Die biblische Botschaft dreht sich um die Güte und die Treue Gottes, denn Gott ist treu und wird seine Versprechungen nicht zurücknehmen.

Der Papst macht sich durch diese Gedanken zum Anwalt der wahren Botschaft von Gott: der Gewissheit, dass Gott die Schöpfung nie dem Zufall des Nichts und der Verzweiflung überlassen wird; der Gewissheit, dass Barmherzigkeit und Vergebung das letzte Wort haben.

Verantwortung für die Schöpfung

Das Gebet ist nie ein Ereignis für sich allein, sondern es will sich weiten und die ganze Welt miteinbeziehen – daran erinnert der Papst. Der Mensch ist eigentlich nur der Wortführer der gesamten Schöpfung – denn alle Lebewesen loben den Herrn. Das kosmische Halleluja singt jedoch die ganze Schöpfung. Der Mensch als Hirt des Daseins und Vorsänger aller Geschöpfe leitet lediglich die Schöpfungsliturgie. Der Papst betont sehr stark diese universale Liebe Gottes zu allen Geschöpfen, welche einen universalen Chor »in der Apsis des Himmels« bilden (201). Denn der Blick des Psalmisten richtet sich ganz deutlich auf den breiten Horizont des ganzen Weltraums: Das Alphabet seines Lobes ist weit über unseren Planeten verstreut. Niemand und nichts sollte damit vom Lobgesang an den Schöpfer ausgeschlossen sein. Mit dem Kirchenvater Basilius behauptet der Papst sogar: »Nicht einmal der Abgrund wurde vom Psalmisten für verächtlich gehalten, denn er hat ihn in den allgemeinen Chor der Schöpfung einbezogen, er vervollständigt sogar mit eigenen Worten harmonisch den Hymnus an den Schöpfer« (202: *Basilius der Große, Homiliae in hexaemeron, III, 9*).

Der Papst thematisiert sehr stark die Schöpfung als den Sitz der ganzen Menschheit, die zur Verantwortung gezogen ist für deren Bewahrung und für

[3] Wolfgang Huber, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche, Berlin: Töpelmann 1969 (BZNW 35).

die Wiederherstellung der Harmonie des Kosmos. Der Papst bedauert, dass die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung so oft vom egoistischen Menschen missverstanden wird, dass er sich mehr als »irrsinniger Tyrann« denn als kluger und weiser Herrscher erwiesen hat (190). Das Phänomen des Bösen hat für den Papst hier seine ganz konkrete Gestalt mit sozial-universaler Dimension: Die menschliche Freiheit mit Umweltverwüstungen und eklatanten sozialen Ungerechtigkeiten ist es, die das Böse in der Welt verbreitet.

Gerechtigkeit – Solidarität mit den Armen

Der Papst hebt das Thema der sozialen Gerechtigkeit und Solidarität mit den Armen und Gebeugten gegen die Arroganz der Mächtigen hervor. Er sucht bewusst diese Akzente in der alttestamentlichen Botschaft, um sie neu ins Bewusstsein zu holen als entscheidende Säule des Lebens aus dem Glauben an Gott, den Retter der Bedürftigen, der Unterdrückten und Ausgegrenzten, der Elenden und Unglücklichen, der Beleidigten und Gedemütigten. Die Botschaft ist für den Papst eindeutig: „Wer Gutes tut, besonders indem er sein Herz für die Bedürfnisse des Nächsten öffnet, ist dem Herrn wohlgefällig. Auch wenn er Prüfungen erdulden muß, wird er zu guter Letzt Gottes Wohlwollen erfahren" (45).

Das Gebet mit den Psalmworten hält – seiner Meinung nach – das Vertrauen in die göttliche Gerechtigkeit sehr lebendig, dass früher oder später Gott sich auf die Seite des Gläubigen stellt. Gott – immer wieder bekennt es der Papst mit voller Kraft – ist kein Herrscher, der seinen Geschöpfen fern steht, sondern er ist in ihre Geschichte eingebunden als derjenige, der die Gerechtigkeit verteidigt, indem er sich auf die Seite der Geringsten, der Opfer, der Unterdrückten, der Unglücklichen stellt. Er ist nicht gleichgültig gegenüber dem Guten und dem Bösen: Er tritt in der Menschheitsgeschichte heimlich auf die Bühne durch sein Gericht, das früher oder später das Böse aufdeckt, die Opfer schützt und den Weg der Gerechtigkeit aufzeigt. Denn Gott ist jener, der die Einfachen heilt, diejenigen, die gebrochene Herzen haben, und er verbindet ihre schmerzenden Wunden; die Stolzen aber, die kein gebrochenes Herz haben, – auch dies eine klare Aussage des Papstes – werden nicht geheilt.

SCHWEIGEN GOTTES – rettende Hoffung angesichts des Lebensdramas

Am 11. Dezember 2002 wagte Papst Johannes Paul II. die Frage zu stellen, ob es sein könne, dass Gott die Menschen verlassen habe. Sich auf den Propheten Jeremia beziehend, beklagt er die große Tragödie des Schweigens Gottes, „der sich nicht mehr offenbart und sich scheinbar in seinem Himmel eingeschlossen hat, so als sei er des menschlichen Tuns überdrüssig" (255). Und er fragt weiter: Was bleibt nun in solch einer Situation? Johannes Paul II. insistiert auf der rettenden Kraft des Gedenkens, komme den Menschen doch die Aufgabe zu, Gott an seine Versprechen zu erinnern: „Gott wird eingeladen, sich daran zu erinnern, dass er sich durch einen Bund der Treue und Liebe an sein Volk gebunden hat" (256). Eine provozierende Aussage, die damals auch ein enormes Echo in der medialen Öffentlichkeit auslöste. Dieses mutige Fragen des Papstes verweist aber v. a. auf eine wichtige Dimension des Christseins: Das Christentum lebt aus der Kraft des Erinnerns und schöpft daraus eine *rettende Hoffnung*, weil das Gedenken der großen Heilstaten Gottes den Glauben an einen seienden Gott ermöglicht.

Mehrmals thematisiert der Papst das ganze Drama des Glaubens in der Zeit der Prüfung und des göttlichen Schweigens: das Gefühl der Verlassenheit im Betenden, das durch das Schweigen Gottes so hart verstärkt wird, wo „die Rechte des Höchsten, die die rettenden Wunder des Exodus vollbracht hatte", nun gelähmt scheint (143), wo der Schmerz des Betenden ihn ins Wanken bringt. Der Papst versucht den Weg zu zeigen, wie die Traurigkeit zu verlassen und die Hoffnung neu zu gewinnen und zu bekräftigen ist. Er ist überzeugt, dass der Glaube die mutige Bekräftigung auch am dunklen Tag des Schmerzes anbietet. Er ist überzeugt, dass Gott nicht gleichgültig gegenüber den Tränen der Leidenden bleibt. Dass er die Liebe, die Heilsverheißung und die barmherzige Zärtlichkeit nicht vergessen hat. Der Papst lädt deswegen zur Hoffnung ein. Das treue Gebet ist ein Weg der Hoffnung. Denn der wiederholte Hilferuf der Psalmen kann Gott aus seiner unbeteiligten Haltung wachrütteln, ihn zum Schutz der Opfer erheben und sein Schweigen brechen.

Der Papst lädt in seinen Meditationen ein, die Liebe zu Gottes Wort zu entflammen im geduldigen Fortschreiten von Wort zu Wort, von Satz zu Satz. Die Augen müssen seiner Meinung nach lernen, zwischen den Zeilen zu lesen. Auch wenn wir uns im »trostlosen Tal« befinden, sollten wir unseren Blick fest auf das leuchtende Ziel des Friedens und der Gemeinschaft mit Gott richten.

Man sieht in den Ausführungen dieses Buches auch, wie realistisch Johannes Paul II. auf das Leben schaute. Ganz offen sagt er, dass der Tagesanfang nicht immer schön ist, dass es wirklich dunkle Tage geben kann, dass das Herz schwer ist, wenn quälende Fragen aufsteigen. Er wusste, dass der Dienst für Gott auch durch den Schmerz der Verzweiflung und Angst begleitet ist, dass am Abend oft nur die Klage bleibt. Aber nur so – meint er – kann die am Morgen wiederkehrende Freude genießbar werden. Der Papst lädt dazu ein, nicht nur das Gute, sondern auch das Böse anzunehmen. Das ist für ihn die Tiefe und die Reife des Glaubens. Das Gebet öffnet für ihn den Weg zum neuen, gestärkten Vertrauen zu Gott. Es ist der Leitgedanke des Papstes in seiner ganzen Meditation: Der betende Mensch öffnet sich der Hoffnung! Auch in den dunkelsten Augenblicken ahnt er einen höheren Plan. Er glaubt, dass die Flamme der Hoffnung, trotz der Prüfung des Schweigens, nie gelöscht wird.

Münster Krzysztof Gasecki

Praktische Theologie

Hochschild, Michael: **Neuzeit der Orden**. Kursbuch für Himmelsstürmer. – Münster: Lit 2005. 160 S., br. € 17,90 ISBN: 3–8258–8475–9

„Neuzeit der Orden" – der Titel scheint auf den ersten Blick eine weitere Abhandlung über das enorme Interesse an „ganzheitlichen Klosterwelten" zu verheißen. Doch nur am Rande gewährt der Autor erhellende Einblicke, warum das Kloster heute wieder fasziniert (135–143). Ihm geht es vielmehr – wie der Untertitel zu verstehen gibt – um eine Anleitung zur Selbstbesinnung einer krisengeschüttelten kirchlichen Sozialform. Der promovierte Soziologe und Philosoph Michael Hochschild (*1967) hat nicht so sehr ein Buch *über* die Orden geschrieben, sondern ein beherztes Plädoyer *für* Ordensleute als religiöse Pioniere. Der Professor für Zeitdiagnostik an der *Grande École de Sciences Politiques* in Paris stellt sich „also auf den Standpunkt eines Ordensmannes, ohne einer zu sein, um letztlich seine Selbstentdeckung als Himmelsstürmer zu betreiben." (7) Er möchte zwar „keine Fremdprophetien auferlegen", aber doch „die Orden von einem Wirklichkeitsentzug bewahren" (6). Dieser „Essay zur Gesundheitspflege des Ordenslebens" (8) verzichtet zur Gänze auf die Abhandlung soziologischer Modelle und Daten, er verwendet kaum Zitate, keine Fußnoten oder bibliographischen Angaben zum Thema. Eine leichte Kost verabreicht der Autor dennoch nicht – schon alleine die typographischen Fehler und die vielen beim ersten Lesen undurchsichtigen Sätze strapazieren die Ausdauer. Auch inhaltlich verlangt H. den Lesern eine steile und vielperspektivische Begehung des Ordenslebens von heute ab. Doch der Aufwand wird durch eine Fülle von Einsichten und Denkanstößen reich belohnt.

„Suchbewegungen des Heiligen" – diese oftmals wiederholte Formulierung fasst zusammen, wofür sich nach H. die Orden halten sollen. Der lange Weg dorthin erfordert allerdings eine Befreiung aus der überkommenen kirchlichen und gesellschaftlichen Vereinnahmung und v. a. ein Umdenken: Als Maßstab dürfe nicht mehr länger der ungeheure quantitative Aufschwung im 19. und frühen 20. Jh. stehen. Wer nur der Statistik folgt, erlebt die Gegenwart als Abbruch, gar Untergang, und die Zukunft als aussichtslos; so kann man nie und nimmer die unkonventionellen Wachstumskeime im Heute entdecken. Zumal auch bei Ordensleuten gerne übersehen wird: „Die Währung ihrer Visionen und ihres Handelns ist nicht Erfolg, sondern Gnade." (72)

Der junge Soziologie-Professor kann sich offensichtlich gut in den Ordensnachwuchs hineindenken und das Dilemma von daher aufrollen: „Er nimmt Quartier bei der Generation ‚plus 50' und gehört damit zur Minus-Generation. […] Er wirkt noch im Alter von Mitte 40 innerhalb der Klostermauern als junger, oftmals sogar einziger Hoffnungsträger und ist doch bereits gewöhnlicher Kandidat der midlife-crisis." (100) Eintretende lernen schnell aus der Vergangenheit zu leben und die Nostalgieantennen auf eine scheinbare Blütezeit nach hinten auszurichten, anstatt die eigene Sehnsucht vom zu Erwartenden her beflügeln zu lassen. „Man beruft sich auch seitens der Jüngeren auf Tradition und argumentiert eigentlich nur mit der Erfahrung der älteren Generation, aber nicht oder zu wenig aus der Fülle des Möglichen." (98) H. entgeht nicht das für Orden charakteristische „intergenerative Problem der Weltoffenheit" (104f): Die ältere Generation lebt noch aus früheren Aufbrüchen, während der Nachwuchs diese nicht nachvollziehen kann und selbst eher die Unbestimmtheit und Komplexität heutiger (Glaubens-) Existenz durch eine scheinbar geschlossene Klosterwelt aussparen möchte. Wie auch immer, nur vom Vergangenen zu leben degradiere die Ordensleute zu buchhalterischen und doch atemlosen Helden des Rückzugs: Sie gingen mit der gegenwärtigen Gesellschaft und Kirche genauso fantasielos um wie mit der eigenen Geschichte (5), ließen sich von einer orientierungslosen Betriebsamkeit lähmen (57) und erstarrten im Lebensraum von gestern durch das Bedauern, überhaupt entscheiden und die Gangrichtung ändern zu müssen (106).

Die Diagnose der „Kunst, sich zu Tode zu leben" nimmt einen großen Teil des Buches ein. Diese Kunst werde dort kultiviert, wo Ordensleute sich auf die Berechenbarkeit und innerweltliche Sinnhaftigkeit ihrer Lebensform fixierten und die Effizienz und Planbarkeit über alles stellten. „Solange ihr Blick in die Ferne zum Ganz Anderen schweift, sind sie noch nicht zu müde, ins Morgen heute aufzubrechen. Wo er sich jedoch im Heute auf dasselbe verkrampft droht tatsächlich das Schlimmste. Er entsagt sich von seiner Geschichte, seiner Tradition und zugleich von seiner Zukunft." (76) Eine „selbstzerstörerische Treue" bedeute, alte Organisationsformen beizubehalten und frühere Ziele nicht mit neuen Zielen und v. a. auch Teilzielen einzutauschen (92).

Das Schlüsselwort für den Aufbruch in die Zukunft ist das der Bewegung: „Den Orden ist nicht ihre Vergangenheit, sondern das Leben auferlegt und damit das Veränderliche, Dynamische, in einem Wort: die Bewegung." (26) Aber aufbrechen wohin? Die Antwort kann auch H. nicht geben, doch sein Fingerzeig sollte nicht unbeachtet bleiben: „Die Orden können es sich nicht leisten, wie die allermeisten auf das Licht am Ende des Tunnels zu warten. Sie müssen ihre Fackel inmitten desselben neu entzünden. […] Sargträger wären auf diesem Weg völlig fehl am Platze. Fackelträger sind gefragt." (79) Hier leuchtet das

Befreiende an der mannigfach konstatierten Krise auf: Ordensleute werden „wider Willen erneut zu Suchenden nach Gott, weil und insofern sie heute vieles als fragwürdig erleben, sei es in der Gesellschaft, der Kirche oder im Blick auf die eigene Ordensgemeinschaft." (15f) Und hier sind die jeweiligen Orden ganz nahe an ihrer Ursprungsbewegung. H. möchte Mut machen: Die „Zukunftsverwaltung künftiger Gegenwart" hat bisher trotz erheblicher Planungssicherheit keine neuen Früchte getragen; wie attraktiv aber erscheint eine Zukunft, die „mehr Gestaltungs- und Spekulationsraum lässt" und so die „Unbestimmtheit nicht einschüchtern, sondern anstacheln" würde! (65) Die Unklarheit könnte sich als Segen erweisen, wenn die gegenwärtigen Sackgassen und Aporien geistreich überwunden würden – theologisch gewendet: wenn „in den Orden auch der Geist des Ursprungs und des Lebens wieder eine Chance" hätte (67).

Zur Therapie gibt H. einige hilfreiche Leitlinien vor: Orden müssen ein menschliches Antlitz haben (33). Was heute überzeugt ist das konkrete Lebenszeugnis. Deshalb soll der gängige Reflex „Wer kann diese Aufgabe (noch) übernehmen" eingetauscht werden mit der Aufmerksamkeit auf individuelle Lebenswege. Eine ansprechende Gemeinschaft aufzubauen bedeute, bei Neigungen und Interessen der Einzelnen anzufangen, „stärker auf persönliche Ressourcen, mithin Charisma, zu achten und damit Aufgaben zu verbinden, statt umgekehrt" (87). Als Suchbewegungen des Heiligen sollen die Orden nicht so sehr um ihr Überleben besorgt sein, sondern mit den Zeitgenossen Fragen teilen (16), sich als Experiment verstehen (34) und für die anderen und mit ihnen „als Spurenleser zugleich einer anderen Spur auf die Spur kommen" (31). Die Fährte H.s ist kaum überraschend: die eigene Sendung an den Gründergestalten neu ausrichten (33), die Hl. Schrift aus der Versenkung hervorholen und durch die Brille von Ordensregel und Konstitutionen neu entdecken (90), dem Fremden aufgeschlossen begegnen, auch wenn es liebgewordene Gewohnheiten über den Haufen wirft (40).

Die entsprechende Sozialform dieser neuen Suche bestünde in Netzwerken mit abgestufter Zugehörigkeit. Die hier angestellten Überlegungen nehmen Entwicklungen auf, die in allen Orden zu beobachten sind; H.s Skizzen zu einer neuen Topographie heutiger Gemeinschaften gehören vielleicht zu seinem wichtigsten Beitrag. In der Tat stößt das herkömmliche System einheitlicher Aufnahme, Bindung und Verhaltensnormierung an seine Grenzen: „Die Mitglieder sind entweder drinnen oder draußen. Ein Dazwischen ist nicht vorgesehen, weder von der Organisation, noch für diejenigen, die irgendwie dazu gehören wollen, es aber nicht können, weil sie sich von der Entscheidung überfordert fühlen." (86) Deshalb sei „die Mitte zwischen drinnen und draußen elastischer zu machen, um Entscheidungen v. a. zu erleichtern und vielleicht sogar dadurch letztendlich herbeizuführen". (86) Derart entstünden neue Weggemeinschaften in der Vielfalt heutigen Lebens – miteinander verbunden, aber mit unterschiedlichen Verbindlichkeiten. Die Ordensgemeinschaft als geistliches Zentrum, an ihrer Peripherie Sympathisanten, die ihr Leben in verschiedener Abstufung teilen, aber wie die Ordensleute ebenso auf der Suche nach „mehr" sind. Interessenten hätten auf diese Weise nicht das Gefühl, vorschnell vereinnahmt zu werden. In einem solchen neuen Gestaltungsraum der Orden mit ihrer Umwelt stünde den Einzelnen offen, wie sehr sie die Bewegung unterstützen und ob nicht nur vorübergehend. Denn „Gott kann warten, weil er ewig ist." (144) Durch Mitverantwortung, etwa bei Projekten, würde die informelle Zugehörigkeit gestärkt. In zunehmendem Maße sollte man ihnen „das Recht zubilligen auf einzelnen Wegen voranzuschreiten, auch wenn unklar ist, wohin sie führen. Schließlich können Suchbewegungen selbst nicht genau ihren Weg vorhersagen." (88)

Netzwerke über die engen Grenzen der Ordenszugehörigkeit hinaus wären indes nicht nur ein willkommenes Angebot für Menschen, die eine spirituelle Beheimatung suchen. Ein fruchtbarer Tummelplatz von Sympathisanten und Unterstützungswilligen könnte die Ordensleute selbst inspirieren. Es ließe sich „ein jugendliches Vorfeld schaffen, bei der die Minus-Generation endlich einmal auf gleichgesinnte Altersgenossen träfe. Dadurch würde im Sinne der Ordensausbildung nicht mehr die ganze Aufmerksamkeit auf die einzelne Entscheidung für den Eintritt gelegt. Sie würde dadurch relativiert, ohne in der Sache weniger Entschiedenheit zu verlangen. [...] Der Ordenseintritt erschiene dann nicht als Bruch, sondern wäre eine konsequente Verlängerung der bisherigen Lebensetappen." (102) Mit dieser Vision wäre H.s Anliegen, dass sich die Orden neu besinnen, in einer Weise vorangetrieben, die er selbst nicht weiter ausführt: Mitlebende und Freunde bringen oft auf überraschende Weise den Blick fürs Wesentliche ein und haben ein gutes Gespür für nicht mehr gangbare Wege. Sie zwingen geradezu die müden und fantasielosen Himmelsstürmer, „die Truhe des kostbaren Wissens nicht nur regelmäßig abzustauben, sondern auch zu öffnen." (55)

Die benediktinische Zeitschrift *Erbe und Auftrag* hat in einem Leserforum Insider um Stellungnahmen zum vorliegenden Buch gebeten (vgl. *EuA* 82 [2006] 294–301). Darin klingt mehrmals an, H. würde kaum Neues sagen und recht theoretisch bleiben. In der Tat garniert er seine programmatischen Ausführungen nur mit vagen Verweisen auf die konkrete Praxis. Doch ist zu bedenken: Er möchte alle Orden ansprechen und daher allgemeine Leitlinien vorgeben. Sein Buch ist kein Ratgeber für Ordensleute, sondern eine beherzte Einladung, sich auf einen zukunftsträchtigen Kurs einzulassen. Die Übersetzung ins konkrete Leben müssen aufgrund dieser Analysen und Anstöße die Ordensleute selbst leisten. Dem Rezensenten bot das Buch etwa einen hilfreichen Ausgangspunkt für eine Gesprächsrunde mit angehenden „Himmelsstürmern" im Alter von 20 bis 30 Jahren. Sie fanden in den Darstellungen H.s das ausgedrückt und untermauert, was sie selbst intuitiv spüren und umsetzen möchten. Konkrete Beispiele konnten zu jedem Punkt beigesteuert werden. Michael Hochschilds Buch hat demnach v. a. eine heuristische Funktion: Denkbewegungen vorzugeben, anhand derer die eigene Lebensform ausgeschritten und aus einer gewissen Distanz heraus bedacht werden kann. Dafür können ihm die Ordensleute dankbar sein.

Kremsmünster Bernhard A. Eckerstorfer OSB

Röckel, Gerhard: **Texte erschließen**. Grundlagen – Methoden – Beispiele für den Deutsch- und Religionsunterricht, hg. v. Georg Bubolz. – Düsseldorf: Patmos 2006. 309 S., kt € 19,90 ISBN: 3–491–78493–X

Von A(nti-hermeneutischen Ansätzen in der Literaturwissenschaft) bis Z(itieren) spannt sich die Bandbreite der in diesem Werk behandelten Themen, die sich der Arbeit mit Texten widmen. Gerade mit Blick auf die Anforderungen des Zentralabiturs gewinnt die Auseinandersetzung mit Texten zunehmend an Bedeutung; schließlich gilt es ja genau das in den schriftlichen wie mündlichen Prüfungen unter Beweis zu stellen. Das trifft sicherlich besonders (aber nicht nur) für den Deutsch- und Religionsunterricht zu.

Der Vf. entfaltet in fünf Abschnitten zunächst die „Grundlagen: Theorie der Texte und ihres Verstehens" (Kap. 1), wobei er sich mit Definitionen an das Thema heran wagt, die Rolle des Autors und Aspekte der Rezeption und Grundfragen der Hermeneutik beleuchtet. Kap. 2 setzt sich mit „Methoden der Literaturwissenschaft" auseinander und benennt ihre Eigenarten, Ansprüche und Grenzen. Einen Klassiker, das „Idealtypische Modell: Die sechs Schritte der Texterschließung" greift Kap. 3 auf, und benennt sie mit Textaufnahme, Textwiedergabe, Textbeschreibung, Textdeutung, Textbewertung und Textanwendung, von denen einzelne Anforderungen immer wieder Aufgaben im Unterricht und speziell in Klausuren sind – wohl aller sprachlichen und geisteswissenschaftlichen Fächer. Das vierte Kap. präsentiert sich als Praxisteil, der die Texterschließung an verschiedenen Beispielen durchexerziert wie an Sachtexten, problemerörternden, begriffsdefinierenden und -erläuternden Texten, an historischen Quellentexten, an appellativ-rhetorischen Texten, an Kurzprosa, Poesie, Dramen und biblischen Texten. Hierzu gehört die sprachlich-stilistische Analyse ebenso wie ein Textvergleich oder ein handlungs-, produktions- und rezeptionsorientierter Umgang mit Texten. Das Abschlusskap. 5 heißt „Lern- und Arbeitstechniken: Informationen suchen – speichern – verarbeiten" und gibt Tipps zur Literaturrecherche, zum rationellen Lesen, zum Anfertigen von Exzerpten, Lesenotizen oder Karteikarten sowie zur Verwendung von Zitaten.

Die Ausführlichkeit und Praktikabilität dieses Titels macht ihn zu einem hervorragenden Nachschlagewerk für Schüler, Studenten und Unterrichtende. Speziell Studienanfänger können ihn als Standardtitel nutzen und so ihre schulisch erworbenen Grundkenntnisse ausbauen und vertiefen.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Claussen, Johann Hinrich: **Die 101 wichtigsten Fragen Christentum**. Mit 12 Abbildungen. – München: Beck 2006. 149 S., kt € 9,90 ISBN: 978–3–406–54094–3

Ob das hier wirklich die 101 wichtigsten Fragen zum Christentum sind? Das ist hier die Frage. Aber wie so oft greift in diesem Fall das Prinzip der Exemplarität und mit den 101 beispielhaft gestellten Fragen trifft der Vf. sicherlich manche Laienanliegen, gibt aber gleichermaßen auch Experten diverse Antworten, die durch ihre Kompaktheit überzeugen. Und dabei kommt die theologische Fundierung nicht zu kurz, wenngleich sie bewusst knapp gehalten ist. „Es gibt unzählige Einführungen in das Christentum, die Kirchengeschichte, das Leben Jesu oder die Theologie, aber an den nahe liegenden, grundsätzlichen, nur scheinbar simplen Fragen vieler Christen und Nicht-Christen gehen sie oft vorbei" ist auf S. 2 zu lesen. Die selbst gestellte Aufgabe des Vf.s ist es, wie er es formuliert, diese Lücke zu schließen und gerade solche Fragen aufzugreifen, nicht zuletzt, da seiner Meinung nach „viele dem Christentum gegenwärtig mit einem neuen Interesse, einer überraschenden Neugier" (11) begegneten. Wie er das erreichen möchte, sagt er im als „Gebrauchsanweisung" formulierten Vorwort (11f.), das aufgreift, dass vielen Zeitgenossen nicht einmal mehr klar ist, was eigentlich als elementar zu bezeichnen wäre, wie zum Beispiel: Was wird an Pfingsten gefeiert? Was steht in der Bibel? Worin bestehen die Unterschiede zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche? Um Befragten solche – ihnen oftmals peinlichen – entlarvenden Wissenslücken zu ersparen ist das bewusst und sinnvollerweise eher populär gehaltene Werk im Taschenbuchformat so konzipiert, dass es ihnen hilft, Bescheid zu

wissen über die gerade noch im europäischen Raum vorherrschende Christenheit und die damit verbundenen Kulturkreise. Allerdings betont Claussen ausdrücklich: „Dieses Buch will nur einige ausgewählte Perspektiven eröffnen und so [...] neugierig auf weitere, eigene Forschungsreisen machen." (11)

Ausgehend von der heutigen Lebenswelt handelt das erste Kap. über die gegenwärtige Lage des Christentums, womit die Frage nach der Beziehung zwischen Gott und Mensch beleuchtet wird und C. die Frage beantwortet, warum es heute immer noch so große Kirchen gibt. Der zweite Bereich mit den Fragen 3 bis 19 beschäftigt sich mit der Bibel. Von der Etymologie des Wortes ‚Bibel' über ihre Entstehung, die Unterschiede zum Koran oder zur Bibel des Judentums bis hin zu Begriffsdefinitionen wie ‚Evangelium' oder ‚Apokalypse' wartet dieses Kap. mit Informationen auf zum Monotheismus, zur Aufgabe der Apostel und zur ursprünglichen Singweise der Psalmen. Dabei ist keine der gegebenen Antworten länger als zwei Buchseiten.

Der nächste Abschnitt, „Über Gott", hält mit sieben Fragen bereit wie „Gibt es Gott?", „Ist Gott böse?", „Warum ist bei Gott 1 = 3?" oder „Ist Gott eine Person?". Diese scheinbar an kindlichen Fragen orientierten Formulierungen können in ihrer Prägnanz jedoch gleichwohl Erwachsenen auf der Seele liegen. Nach Gott liegt die Auseinandersetzung mit Jesus nahe, der sich elf Fragen widmen. Dazu gehört theologisch schwerere Kost („Wer war schuld an der Kreuzigung Jesu?") ebenso wie banal anmutende Fragen wie „War Jesus der erste Christ?" oder „Warum hat Jesus die Kinder den Erwachsenen vorgezogen?". Neben der Schilderung des Osterereignisses und der Wundertätigkeit Jesu Christi geht es um die Bergpredigt und die Jungfrauengeburt. Komplettiert wird die Trinität durch Ausführungen in Form von 14 Fragen zum heiligen Geist und über die frühe Kirche im Kap. 5. „Warum ist Pfingsten der Geburtstag der Kirche?" wird beantwortet und dazu geht es zurück ins Urchristentum mit der Frage nach der Mission, nach dem Erfolgsgeheimnis des frühen Christentums und warum es sich von einer anfangs verfolgten Minderheit in eine Kirche entwickelte, die andere Minderheiten verfolgte. „Warum gibt es Pastoren und Priester?" ist eine andere Frage, die genauso erklärt wird wie die nach dem größten Ketzer bzw. Häretiker (als solcher wird Marcion [ca. 85 bis 160 n. Chr.] genannt), was die Unterschiede zwischen einer Kirche und einer Sekte sind, oder die, warum aus der Urgemeinde so viele unterschiedliche Kirchen hervor gegangen sind. Besonders wichtig im ökumenischen Geist ist die letzte Frage dieses Abschnitts: „Warum ist die Einheit der Kirchen kein [sic! B.I.] erstrebenswertes Ziel?"

Von den Ursprüngen des Christentums mit Gott, Jesus, heiligen Geist und den ersten Gemeinden der Antike spannt der Vf. den Bogen zum Katholizismus und Protestantismus im Kap. 6, das sich u. a. auseinander setzt mit Fragen wie „Was unterscheidet die Kirchen des Westens und des Ostens?" oder wie die besonders Praxis orientierten Fragen „Warum sind Katholiken zu evangelischen Abendmahlfeiern eingeladen, umgekehrt aber nicht?", „Warum verehren Protestanten weder Maria noch die Heiligen – im Unterschied zu vielen anderen Konfessionen?" oder „Warum dürfen evangelische Pastoren heiraten – im Unterschied zu ihren katholischen und orthodoxen Kollegen?". Diese aktuellen Fragen leiten treffend zum nächsten Abschnitt über, der betitelt ist mit „Über das neuzeitliche Christentum". Dieser bietet Antworten auf sechs Fragen, die beispielsweise lauten: „Gibt es eine christliche Aufklärung?", „Sollte man Kirche und Staat trennen?" oder „Warum sind US-Amerikaner frömmer als die Westeuropäer?".

Das achte Kap., „Über den Gottesdienst", stellt ebenfalls brisante Fragen. So beantwortet der Vf. u. a. die Fragen „Warum sind die Kirchen heute so leer?", „Wann sollte man sich taufen lassen?" und „Was ist ein Sakrament?". Darüber hinaus schildert er, wie lange ein Gottesdienst dauern sollte, wie man das Abendmahl zu sich nehmen sollte oder inwiefern ein Kirchengebäude orientierend wirkt. Dem schließt sich der Abschnitt 9 an, der von der Frömmigkeit handelt. Von der Wirkweise eines Gebetes über die Frage, ob der christliche Glaube ein Kinderglaube sei, wo man einen Schutzengel bestellen kann, oder ob der christliche Glaube glücklich macht. Das Kap. 10 setzt sich mit der Ethik auseinander und stellt Antworten zu sieben Fragen vor, die zum Beispiel lauten: „Was ist die größte Sünde?"; „Wer ist für einen Christen ‚der Nächste'?"; „Warum soll man Ehrfurcht vor dem Leiden empfinden?".

Der vorletzte Abschnitt 11 beschäftigt sich mit dem Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen. In vier beantworteten Fragen äußert sich der Vf. dazu, ob der Christ der Zukunft ein Mystiker sein wird, ob sich das Christentum mit den Religionen des Ostens vergleichen lässt, ob das Christentum die absolute Religion ist und ob es einen Weltethos der Religionen gibt. Das zwölfte und gleichzeitig letzte Kap. kommt auf das Wesen des Christentums zu sprechen. Die Fragen 97 bis 101 sind: „Warum ist es so peinlich, über den Glauben zu sprechen?"; „Woran erkennt man einen Christen?" (auszeichnen sollte ihn laut dem Vf. v. a. „Gottes- und Nächstenliebe", wenngleich „sich die Christlichkeit eines Menschen nicht an äußeren Anzeichen und Verhaltensweisen ablesen" lässt [vgl. 144]); „Wie lässt sich das Wesen des Christentums kurz zusammenfassen?"; „Warum gibt es auf die wichtigsten Fragen über das Christentum keine eindeutigen Antworten?"; „Welche Bücher über das Christentum sollte man lesen?".

Hätten Sie für alle diese im Buch gestellten Fragen sofort eine treffende Antwort bereit? Der Vf., Jahrgang 1964 und Privatdozent für Systematische Theologie an der Univ. Hamburg, versteht es, auf solch komplexe Fragen solche Antworten zu finden, die die erste Wissensgier stillen und zur weiteren vertiefenden Auseinandersetzung mit der Fragestellung anregen (das gilt vielleicht auch für Einwanderer, die anderen Religionen angehören, aber eine schnelle Grundinformation zum Christentum wünschen). Dabei fallen die Antworten so aus, dass sie dem Leser nicht eine Perspektive aufoktruieren wollen, sondern ihm bewusst Platz einräumen, seinen eigenen Standpunkt zu finden. Auf diese Weise wird Basiswissen vermittelt, was angereichert mit Geschichten, Gedichten, Gebeten und Gesängen alle Facetten dieser Weltreligion aufgreift. Dies zeigt, dass die Antworten nicht Lexikonartikel sind, aber dennoch solide Grundinformationen bereit halten, die allerdings nicht allein Wissenslücken zuschütten, sondern zum eigenen Weiterdenken anregen sollen (vgl. 11). Besonders reizvoll ist es, in diesem Buch einfach ein wenig zu schmökern und es durchzublättern. Denn es ist nicht nötig, es vom Titelbild bis zum hinteren Buchdeckel stringent zu lesen, sondern es lädt ein, an verschiedenen Stellen einzusteigen und hängen zu bleiben, um das Buch dann einmal vielleicht wieder aus dem Regal zu ziehen, um wieder andere Themen zu erkunden. Ein kleiner Kritikpunkt ist das fehlende alphabetische Stichwortverzeichnis, das sicherlich hilfreich wäre zum Auffinden gesuchter Begriffe. Spannend wäre es bestimmt im Rahmen von Oberstufenkursen im Fach Religion oder in Unterseminaren im universitären Bereich, einmal Schüler bzw. Studenten mit den Fragen zu konfrontieren und sie allein oder in Kleingruppen um die Beantwortung zu bitten, ehe ihnen C.s Lösungen zum Vergleich präsentiert werden.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Ziebertz, Hans-Georg / **Heil**, Stefan / **Mendl**, Hans / **Simon**, Werner: **Religionslehrerbildung an der Universität**. Profession – Religion – Habitus. – Münster: LIT 2005. 162 S. (Forum Theologie und Pädagogik, 11), kt € 17,90
ISBN: 3–8258–8215–2

Verfolgt man die Diskussion im Feuilleton der deutschen Tages- und Wochenzeitungen, so gewinnt man rasch den Eindruck, dass sich die europäische Hochschullandschaft in einem epochalen Umbruch befindet, der in der Regel mit der eher schlichten Chiffre „Bologna-Prozess" etikettiert wird. So postulierte jüngst Dieter Langewiesche, Historiker in Tübingen, mit Blick auf die Situation an den deutschen Hochschulen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung: „Wir erleben die größte Umwälzung seit der napoleonischen Ära" (2.2.2008, 10). – Neben der zumeist finanzpolitisch motivierten Autonomisierung der Universitäten ist es in Deutschland v. a. die Umstellung der Diplom- und Staatsexamensstudiengänge auf konsekutive Bildungsgänge nach dem Vorbild der angelsächsischen Bachelor- und Masterstudien, die zu hektischen und interuniversitär kaum abgestimmten Reformbemühungen führen. Im Bereich der Lehramtsstudiengänge ist der Reformeifer besonders ausgeprägt, verbinden gerade Bildungspolitiker in allen Bundesländern mit Modularisierung und Abschlussumstellung die Hoffnung, die in dieser Republik so viel gescholtene Lehrerbildung praxisbezogener und natürlich auch – mit Blick auf die fortgesetzte Unterfinanzierung der deutschen Bildungssysteme – komprimierter zu gestalten.

Die Religionslehrerbildung ist von diesen Entwicklungen nicht ausgeschlossen, im Gegenteil. Da das Lehramtsstudium für die Fächer Evangelische und Katholische Religion an den Theologischen Fakultäten als ‚Res mixta', also als gemeinsame Angelegenheit von Glaubensgemeinschaften und Staat organisiert ist, gilt es hier, sowohl die kirchenrechtlich bzw. kirchenamtlich normativen Referenzen der Kirchen wie auch die landesspezifischen Vorgaben von Wissenschafts- oder Kultusministerien zu berücksichtigen. Daneben sind Beschlüsse der Fakultätentage wie Voten von diversen Verbänden und Expertenkommissionen zu beachten, sodass gerade die Reform der Religionslehrerbildung, und das gilt für beide großen christlichen Konfessionen, ein besonders unübersichtliches und komplexes Unterfangen ist. In dem vorliegenden Bd „Religionslehrerbildung an der Universität" haben vier katholische Religionspädagogen, die im politischen Reformprozess an verschiedenen Orten engagiert sind, gemeinsam versucht, den Stand der bildungspolitischen Diskussion wie auch die Entwicklung im Bereich der katholischen Kirche zu referieren und mit Ergebnissen eigener Forschung auf dem Gebiet der Professionstheorie zu verbinden.

Der Logik dieser Anliegen folgend gliedert sich der Bd in drei große thematische Blöcke: Im ersten Teil referieren Hans-Georg Ziebertz und Stefan Heil den Stand der universitären Lehrerreform im Allgemeinen (6–29), Werner Simon nennt dazu theologische und kirchliche Positionen zur Reform der Religionslehrerbildung (30–39). So entsteht eine Übersicht der „Gegenwärtige(n) Konzeptionen der Lehrerbildung" in Wissenschaft und Kirche. Im zweiten

Teil, der mit der Formel „Religionspädagogisch professioneller Habitus" überschrieben ist, entfalten Heil und Ziebertz die am Würzburger Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts entstandene Habitustheorie als einen systematischen Ansatz für eine zukünftige Religionslehrerbildung (40–96). Anknüpfend an diese Ausführungen entfalten alle vier Autoren dann im dritten Teil die Konsequenzen, die sich aus der institutionellen Implementierung des Habituskonzeptes in der ersten (95–126), aber auch im Anschluss daran in der zweiten und dritten Phase der Lehrerbildung, also in Referendariat und berufsbegleitender Fortbildung (127–148) ergeben und mahnen damit einen notwendigen wie grundsätzlichen Strukturwandel in der Religionslehrerbildung an.

Weil der erste Teil der Publikation, also die Situationsbeschreibung von Lehrerbildung und Reform des Theologiestudiums durch die Dynamik des politischen Prozesses notwendigerweise bereits wieder ergänzungsbedürftig wäre, das Implementationskonzept des dritten Teils aber leider nur bedingt in den verschiedenen Bundesländern bei der Reform von Theologiestudium und Religionslehrerbildung aufgegriffen und abgebildet worden ist, zeigt sich das Bleibende, das auch in weiterer Zukunft den professionstheoretischen Diskurs anregen und bereichern kann, v. a. im zweiten Teil, also in den Ausführungen zum professionell religionspädagogischen Habitus. Diese sollen deshalb im folgenden etwas ausführlicher referiert werden:

Hans-Georg Ziebertz und Stefan Heil beziehen sich in ihrem Ansatz auf Pierre Bourdieus Konzept des „Habitus", mit dem sowohl „ein modus operandi" bezeichnet wird, „der Praxis hervorbringt, als auch ein opus operatum, das durch Teilhabe an Praxis gestiftet ist" (43). In diesem Sinne ist der Habitus ein je eigener „‚Stil' des Handelnden, der aus den Erfahrungen der Vergangenheit konstituiert ist, in der Gegenwart wirkt und auf Zukunft hin offen ist" (ebd.). Mit Hilfe dieses Konzepts entwickeln die beiden Autoren das Modell eines auf den Lehrerberuf anwendbaren professionstypischen pädagogischen Habitus und später das eines professionellen religionspädagogischen Habitus. Letzterer wird als ein für Religionslehrerinnen und -lehrer typischer Handlungsstil verstanden, der sich aus zwei spezifischen Handlungsbedingungen – den bildungspolitischen Institutionen sowie der eigenen religiösen Entwicklung – und zwei Handlungsstrukturen – religionspädagogischen Routinen und dem Umgang mit religiöser Pluralität – konstituiert. Lehrerbildung in ihren drei Phasen soll nun der Ausbildung dieses professionstypischen Habitus dienen. So werden im Folgenden verschiedene berufsbiografische Phasen unterschieden, in denen sich der Habitus eines Lehrers / einer Lehrerin im Spannungsfeld von beruflicher Sozialisation und praktischem Tun über die Jahre entwickelt. Ziebertz und Heil greifen zur Beschreibung und Strukturierung dieser Entwicklung auf ein Fünf-Stufen-Modell der Professionalisierung zurück, wie es an verschiedenen anderen Orten im Rahmen der Lehrerbildung vorgestellt worden ist. In diesem Modell wird die berufliche Kompetenzentwicklung von Lehrerinnen und Lehrern in fünf Phasen gegliedert, gemäß denen sich Unterrichtende von der Stufe des Novize-Seins über Anfängerschaft und kompetenter Lehrertätigkeit hin zu einem geübt Lehrenden und schließlich zum Experten entwickeln.

Im folgenden, zweiten Kapitel dieses professionstheoretischen Teils verknüpfen die beiden Autoren nun das Habituskonzept mit dem kompetenztheoretischen Ansatz der Lehrerbildung, den v. a. die von der Kultusministerkonferenz eingesetzte Terhart-Kommission zur Lehrerbildung in den bildungspolitischen Diskurs eingebracht hat.

Folgt man diesem Ansatz, so sind für Religionslehrerinnen und -lehrer spezifisch religionspädagogische Kompetenzen und Teilkompetenzen unabdingbar, die entsprechend in Studium, Vorbereitungsdienst und Berufslaufbahn sukzessive gefördert und unterstützt werden müssen. Ziebertz und Heil führen nun die vier Handlungsbedingungen und Handlungsstrukturen, also die Institutionen Schule und Kirche, die eigene Glaubensbiografie sowie Routinen und Pluralitätsfähigkeit, mit den in diesen Bereichen notwendigen religionspädagogischen Teilkompetenzen zusammen: So ergibt sich aus dem Habitusmodell ein Kompetenzmodell, in dem die für den Religionsunterricht notwendigen Fähigkeiten und Fertigkeiten als theologische (-> Habitusbereich: fachliche Routinen), didaktische (-> Habitusbereich: Umgang mit Pluralität), institutionelle (-> Habitusbereich: Kirche und Schule) und personale Kompetenz (-> Habitusbereich: Glaubensbiografie) beschrieben werden können. Alle vier Kompetenzen „wirken nicht linear auf die Habitusbereiche ein, sondern müssen sowohl im eigenen Habitus als auch in der Situation transformiert werden. Hierzu ist eine reflexive Kompetenz notwendig" (72). Diese steht als vermittelnde Größe im Zentrum des Kompetenzmodells.

Die vorliegende Publikation liefert gerade mit den professionstheoretischen Überlegungen zu Habitus und Kompetenzen von Religionslehrerinnen und -lehrern einen wichtigen Beitrag zur Weiterentwicklung der Lehrerbildung in Religion. Zu bedauern ist allerdings, dass die Autoren des Würzburger Forschungsgruppe um Hans-Georg Ziebertz den Habitus-Begriff verwenden, ohne darauf hinzuweisen, dass eine evangelische Forschergruppe um Andreas Feige, Wolfgang Dressler und Wolfgang Lukatis bereits drei Jahre zuvor im Rahmen der viel beachteten Niedersachsen-Studie „‚Religion bei ReligionslehrerInnen" (Münster 2000) diesen Terminus – verbunden mit einem eigenen Konzept unterrichtlicher Strukturmuster – eingeführt und definiert hat. In diesem Sinne ist der Terminus inzwischen auch von Andreas Feige, Bernhard Dressler und Werner Tzscheetzsch als heuristisches Instrument in der in Baden-Württemberg durchgeführten Studie „Religionslehrerin oder Religionslehrer werden" (Ostfildern 2006) weitergeführt worden. Die Feige-Studie aus dem Jahr 2000 wird zwar im Literaturverzeichnis aufgeführt, doch fehlt ein deutlicher Verweis auf dieses grundlegende Konzept.

Münster Clauß Peter Sajak

Kurzrezensionen

Berger, David: **In der Schule des hl. Thomas von Aquin.** Studien zur Geschichte des Thomismus. – Bonn: nova & vetera 2005. 418 S., kt € 48,00 ISBN: 978–3–396741–30–8

Eingehend und mit vielen Belegen behandelt diese Aufsatzsammlung mehrere Aspekte des Neuthomismus des 19. und 20. Jh.s. Einzelne Thomisten, wie v. a. R. Garrigou-Lagrange, J. Brinktrine, B. Lakebrink und N. del Prado, aber auch viele andere, zum Teil vergessene Theologen werden gewürdigt. Andere Abhandlungen werden der Geschichte der Päpstlichen Thomasakademie, der Zeitschrift *Divus Thomas* wie auch der Naturrechtslehre gewidmet. Die Geschichte der thomistischen Schule seit dem 19. Jh., unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach dem Wesen der Lehre des Thomas, wird ausführlich und zusammenhängend entfaltet. Ferner setzt der Vf. sich mit der deutschsprachigen Fundamentaltheologie auseinander, wobei Karl Rahners Thomasinterpretation besonders in den Blick genommen wird.

Ungewöhnlich bei diesen minutiösen Untersuchungen ist die Tatsache, dass der Autor dem Neuthomismus mit auffallendem Wohlwollen begegnet. Statt der üblichen aggressiven Polemik ist er bestrebt, keine museale historische Forschung im luftleeren Raum zu treiben, sondern einen Gewinn für die heutige Theologie herauszuarbeiten. W. J. H.

Paulus der Jude. Seine Stellung im christlich-jüdischen Dialog heute, hg. v. Sung-Hee Lee-Linke. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2005. 127 S., kt € 12,00 ISBN: 3–87476–468–0

Der Bd dokumentiert die Beiträge einer Tagung an der Evangelischen Akademie im Rheinland, die 2004 unter dem Thema „Paulus der Jude" stattfand. Ziel war es, dem jüdisch-christlichen Grenzgänger Paulus aus der Perspektive dieser beiden monotheistischen Religionen zu begegnen. Diese Analysehaltung verdankt sich zu einem Gutteil den neueren Ansätzen in der Forschung zum historischen Jesus, die in der Linie des „third quest" versucht, Jesus vor dem Hintergrund seiner Lebenswelt – und d. h. als Jude – wahrzunehmen. Es geht also von „Jesus dem Juden" zu „Paulus dem Juden". Die sechs Aufsätze lassen sich dabei im Wesentlichen zwei Orientierungsrahmen zuordnen. So nehmen die ersten drei Beiträge („Vom Saulus zum Paulus? Gestalt und Weg des Apostels"; „Das Bild des Paulus in der Apostelgeschichte am Beispiel von Apg 21, 15"; „Paulus und das pharisäische Judentum") dezidiert den biblischen Befund in den Blick. Mit „Paulus und Luther im Einklang? Eine Herausforderung"; „Paulus in der jüdischen Kultur und Theologie der Moderne" sowie „Paulus aus jüdischer Sicht" wird die Figur des Paulus mehr vor dem Hintergrund nachbiblischer bzw. gegenwärtiger Entwicklungen in Juden- und Christentum untersucht. M. La.

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

Auf der Suche nach einem (schöpfungs)theologischen Naturbegriff über Naturalismus und idealistischen Dualismus hinaus rekonstruiert Boss in seiner empfehlenswerten Diss. das Werk Rahners und Pannenbergs v. a. hinsichtlich seines dogmatischen Materials. ‚Natur' soll nicht ergänzt, sondern ihr Begriff theologisch entwickelt werden. Der ‚Verlust der Natur' wird zu Recht als durch beider Denksystem bedingter neuralgischer Punkt sichtbar gemacht. Während Rahner durch seinen transzendentaltheologischen Ansatz ‚Natur' nicht eigenständig wahrnehmen könne, gelinge Pannenberg durch seine universalgeschichtliche Erweiterung zwar scheinbar die Integration von ‚Natur', diese bleibe aber unbestimmt und uneigenständig. ‚Natur' wird also nur durch Auflösung in Geschichte / Ereignisse – B. betont zu Recht die Ereignisontologie Pannenbergs – aufgenommen. Der schärfste Kritikpunkt ist damit „die elegante Elimination

des Materialismusproblems" (342). Pannenbergs absoluter Idealismus könne dem Festen, Körperlichen keinen Raum geben und bleibe so selbstreferentiell. Er vermittle Naturwissenschaften und Theologie zu direkt durch Geist bzw. den in der Physik gebrauchten Feldbegriff. Der Naturbegriff werde von den Naturwissenschaften unvermittelt übernommen, ein theologischer Naturbegriff finde sich damit auch bei Pannenberg nicht. B. entwickelt keinen eigenen Naturbegriff mehr, deutet aber einen Ausgang bei der Schöpfungslehre und einem sakramentalen, symbolischen Wirklichkeitsverständnis an. K. E.

Berufschancen für Theologinnen und Theologen, hg. v. Patrick Becker / Georg Pelzer. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 110 S., kt € 6,90 ISBN: 3–451–29037–5

Während Lehramtsstudierende der theologischen Fachbereiche noch immer signifikant häufig den Lehrerberuf anstreben, haben sich die Berufsplanungen für AbsolventInnen des – derzeit noch bestehenden – Diplomstudiengangs deutlich gewandelt. Dieser gilt nicht mehr nur als Kaderschmiede des kirchlichen Dienstes, sondern befähigt zu einem breiten Spektrum von Tätigkeiten, etwa in den Bereichen der Bildungs-, der Öffentlichkeitsarbeit und der Unternehmensberatung. Die Fähigkeiten von TheologInnen werden heute in vielen auch nicht-kirchlichen Bereichen durchaus geschätzt, wenngleich die Einstellungsvoraussetzungen bei vielen dieser Berufsfelder Qualifikationen erfordern, die durch das Theologiestudium nicht abdeckt werden.

Der vorliegende Bd gibt in aller Kürze all jenen angehenden TheologInnen einen dienlichen Leitfaden an die Hand, die sich früh beruflich orientieren und sowohl die Optionen als auch die ebenso neuen Anforderungen des Berufslebens kennen lernen wollen. Er liefert die Präsentation verschiedener Berufsfelder und der dazugehörigen unabdingbaren Schlüsselqualifikationen, er bietet Erfahrungsberichte von Arbeitgeberseite, Regeln für die Bewerbung und die Auflistung wichtiger Internetseiten und Kontaktadressen. Der Bd dürfte nicht nur für StudienanfängerInnen ein äußerst ergiebiger Ratgeber sein, sondern auch für Lehrende, die mit den beruflichen Anliegen ihrer Studierenden nicht so sehr vertraut sind. Beiden Gruppen sei er als Pflichtlektüre anempfohlen. Bo. K.

Reblin, Klaus: **Franziskus von Assisi**. Der rebellische Bruder. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 228 S., kt € 17,90 ISBN: 3–525–60429–7

Vor 20 Jahren hat Klaus Reblin eine gute und aufschlussreiche Studie über Franz von Assisi im Spiegel der protestantischen Theologiegeschichte publiziert. Sein neues Franziskusbuch vermag diese Qualität nicht zu halten. Der Untertitel: ‚Der rebellische Bruder' gibt den Duktus des Buches an. Franziskus wird als vorreformatorischer Rebell betrachtet. Dabei jedoch spielen die sehr breite und intensive, neueste Franziskus- sowie Klaraforschung keine Rolle. Fachbücher und Fachartikel der letzten zwanzig Jahre, sowohl evangelischer als auch katholischer Herkunft, lässt der Autor im Wesentlichen außer Acht. Unkritisch übernimmt er populärwissenschaftliche Erkenntnisse seiner Gewährsleute wie Adolf Holl und Helmut Feld, die schon längst von namhaften Forschern widerlegt wurden. Der Autor beruft sich als Hauptquelle für seine Ausführungen auf den *Spiegel der Vollkommenheit*, eine Quelle aus dem 14. Jh.. Andere und früher zu datierende Quellen wären weitaus hilfreicher und aussagekräftiger. Subjektivität in der Betrachtung einer Heiligengestalt kann und wird es immer geben. Ein jeder hat *seinen* Franziskus, wie der Autor es im Vorwort formuliert (7). Sein Bild beschreibt er in einer klaren und gut zu lesenden Sprache. Doch er hätte dabei bei seinem Anliegen bleiben sollen, „so dicht wie möglich an alten Quellen entlang zu argumentieren" (8), unter Berücksichtigung neuester Franziskusforschung. Th. D.

Blumenthal, Christian: **„Es wird aber kommen der Tag des Herrn"**. Eine textkritische Studie zu 2Petr 3,10. – Hamburg: Philo 2007. 162 S. (BBB, 154), br. € 39,80 ISBN: 978–3–86572–574–0

Einem in der Exegese nicht immer geliebten, gleichwohl nicht zu vernachlässigenden Arbeitsschritt ist die vorliegende Studie, basierend auf einer in Bonn eingereichten Diplomarbeit, verpflichtet: der *Textkritik*. Sie wird hier mustergültig auf einen Teilvers aus 2 Petr angewandt, der sich aufgrund seiner schwierigen Rekonstruktion als eine *crux interpretum* in der Exegese dieses Briefes erweist. Inhaltlich geht es um die Frage, ob am „Tag des Herrn" Himmel und Erde vergehen werden oder ob die Erde im Gegensatz zum Himmel weiterhin (in welcher Form auch immer) Bestand haben und also gefunden werden wird (2 Petr 3,10). Letzteres ist nach der sorgfältigen Rekonstruktion von B. der Fall: Sowohl die äußeren als auch die inneren Kriterien sprechen für diese Lesart. Vf. votiert damit für die Rekonstruktion von Nestle-Aland (27. Auflage 1993) und widerspricht mit guten Gründen der Rekonstruktion in der Editio Critica Maior aus dem Jahr 2000. B. hat sich in dieser Arbeit mit Verve durch sperriges Textgelände gearbeitet und leistet einen wichtigen Beitrag zur Analyse von 2 Petr 3,10 und damit zur Interpretation der eschatologischen Erwartungen dieses Briefes. Gleichzeitig ruft er nachdrücklich ins Bewusstsein, wie wichtig die textkritische Arbeit für die Exegese ist. M. La.

Wagner, Andreas: **Prophetie als Theologie**. Die *so spricht Jahwe*-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 379 S. (FRLANT, 207), geb. € 72,00 ISBN: 3–525–53071–4

Die „so spricht JHWH-Formeln" werden als sog. Botenformeln gemeinhin als wichtiger Hinweis darauf verstanden, wie sich die Propheten selbst als Botschafter JHWHs verstanden. Angesichts einer sich ausbreitenden Skepsis gegenüber der formgeschichtlichen Methodik und ihren Ergebnissen muss dieses tradierte Prophetenbild jedoch in Frage gestellt werden. So strebt Wagner in seiner 2002 angenommenen Habilitationsschrift methodisch eine Weiterentwicklung der Formkritik und ihre Neubestimmung im Verhältnis zu Literar- und Redaktionskritik an, wobei seine Untersuchung die Gesamtheit der „so spricht JHWH-Formeln" im Alten Testament sowie eine Reihe von verwandten Formeln aus der Umwelt des alten Israels einbezieht und sie in ihren Varianten und Zusammenhängen überprüft.

In seinen Ergebnissen betont Wagner die bleibende Gültigkeit der konventionellen Einschätzung dieser Formeln in der Hinsicht, dass ihnen überindividuelle Bedeutungsmomente nicht abzusprechen seien. Eine einlinige Interpretation sei jedoch nicht möglich, was die These von der Identifikation des Propheten als Boten in Frage stellt. Vielmehr müsse diese Formel in verschiedenen Zusammenhängen differenziert betrachtet werden und könne so der Anzeige eines Zitats, der Autorisation eines Gotteswortes oder als Offenbarungsformel dienen. Zur Revision des Propheten als Boten und zur neuen Einordnung prophetischer Phänomene leistet diese detailreiche und gut lesbare Arbeit so einen enormen Beitrag. C. B.

Greshake, Gisbert: **Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?** – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 144 S., kt € 9,90 ISBN: 978–3–451–28388–8

Vorliegender Bd erschien in einer „Urfassung" unter dem Titel „Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid" in erster Auflage 1978 (8). Nun stellt G. seine Überlegungen „in erheblich erweiterter Form" zur Debatte, um „die Argumente der ‚Gegenseite' [u. a. J. B. Metz und Schüler: 23 – H-G.J.] zu prüfen" unter Rückgriff auf „neuere Untersuchungen, die eher auf Seite meines Entwurfs stehen" (bes. A. Kreiner) (9). Der Vorwurf, dass die Gegenseite „mit ‚Praxis contra Theorie' argumentier[e]" (24), unterstellt doch ein sehr unreflektiertes Verständnis des Theorie-Praxis-Problems, wie schon bei Kreiner, der seine Position – das weiß G. – „nicht ohne Polemik" formuliert (26). Dazu passt, dass der korrektivische Einwurf von Metz gegen die theologische Tradition, dass aus einem leidempfindlichen Christentum zu sehr ein sündenempfindliches wurde, von G. in Richtung einer Verharmlosung menschlicher Sünde und Schuld „im Sinne eines leicht dahingesagten ‚Nobody is perfect'" (57) interpretiert wird. H-G. J.

Spuler-Stegemann, Ursula: **Die 101 wichtigsten Fragen**. Islam. – München: Verlag C. H. Beck 2007. 149 S. (Beck'sche Reihe, 1604), kt € 9,90 ISBN: 978–3–406–5111–0

Die Fragen, die die Vf.in formuliert und wissenschaftlich fundiert für eine breite Leserschaft verständlich beantwortet, widmen sich zentralen Aspekten des Islams in Geschichte und Gegenwart. Das muslimische Selbstverständnis (*Warum betrachten sich die Muslime als „die beste Religionsgemeinschaft"? Wie verehren die Muslime ihren Propheten?),* allgemeine religionskundliche Informationen *(Wie viele Muslime gibt es auf der Welt? Ist die Scharia ein Gesetzbuch?)* und vor allem Rückfragen aus europäischer Perspektive, die unter Berücksichtigung aktueller gesellschaftlicher Debatten *(Können fromme Muslime Demokratie und einen säkularen Staat akzeptieren?)* oder in Bezug auf das tägliche Zusammenleben in Deutschland formuliert werden (*Was muss eine Frau beachten, wenn sie einen Muslim heiratet? Dürfen Muslime den Geburtstag von nichtmuslimischen Kollegen mitfeiern?),* finden hier Eingang.

Wenngleich die vorgenommene thematische Gewichtung der „101 wichtigsten Fragen" zum Islam in einzelnen Punkten zu diskutieren wäre, so gelingt es der Vf.in insgesamt, trotz aller gebotenen Kürze, sachgenau und anschaulich ein Basiswissen über den Islam zu vermitteln. Von anderen Einführungen ins Thema unterscheidet sich diese kleine Schrift durch ihre stichwortartige Struktur. Sie verzichtet auf umfangreiche Vergleiche mit dem Christentum, ohne dass das Thema „Der Islam und anderen Religionen" deshalb ausgespart würde. Sie ermöglicht eine erste thematische Annäherung und kann als nützliche Handreichung für die außeruniversitäre Bildung gelten. A. M.-V.

Niemand, Christoph: **Jesus und sein Weg zum Kreuz**. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 543 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–17–019702–2

Der historische Jesus hat seit Jahren Hochkonjunktur. In den Reigen der einschlägigen Publikationen reiht sich auch die Studie von N. ein. Sie steht in der Tradition historisch-kritischen Rückfragens nach der geschichtlich greifbaren Person Jesus von Nazaret, wobei der Vf. eine klare Fokussierung auf einen Aspekt in dieser „Biographie" an den Tag legt: das gewaltsame Lebensende Jesu (15). Der Weg Jesu zum Kreuz, so schon der Titel, wird dabei in den Horizont seiner Verkündigung der angebrochenen Gottesherrschaft eingeordnet. Dieser Linienführung dient die Anlage des Bd.es. Die ersten beiden Kap. zeichnen die Kernbotschaft Jesu mitsamt ihren lebensweltlichen Konsequenzen nach. Die Konflikte Jesu und die Schilderung seiner Gegner (Kap. 3) leiten über zum vierten Kap. Dort stehen Tempelaktion und Abschiedsmahl Jesu im Zentrum. Das abschließende fünfte Kap. beschäftigt sich schließlich sehr ausführlich mit dem Prozess und dem Ende Jesu. Diese deutliche Fokussierung macht den Eigenwert und zugleich das Manko der vorliegenden Studie aus: andere Aspekte im Leben Jesu werden nur am Rande behandelt. Wer sich ein (wenn auch hypothetisches) Gesamtbild Jesu machen will, kommt also um weitere Literatur nicht herum. Umgekehrt: Wer sich mit dem „Ende" Jesu befassen will, sollte an der wichtigen Studie von N. nicht vorbeigehen. M. La.

Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, hg. v. Wolfgang Thönissen. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 765 S., geb. € 45,00 ISBN: 978–3–451–29500–3

Man ist geneigt, dieses Lexikon zunächst ohne eine allzu große Erwartungshaltung zur Hand zu nehmen. Es handelt sich ja im Wesentlichen um eine Zusammenstellung der ökumenischen Artikel aus der neuen Ausgabe des „Lexikons für Theologie und Kirche". Doch das Interesse wächst, wenn man sich in den Inhalt vertieft. Eine große Zahl von Artikeln ist hinzugenommen, die man im großen Lexikon noch vermisst, z. B. „Basisformel" oder „Maria im ökumenischen Dialog", um nur einige zu nennen. Besonders hervorgetan haben sich die Mitarbeiter des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn, dessen Leiter Wolfgang Thönissen, Burkhard Neumann und Peter Lüning. Wichtige Bearbeitungen erhöhen den Wert des Werkes, z. B. „Altkatholische Kirche", „Ökumenische Trauung" und andere. Die Artikel von Johannes Oeldemann zu den Ostkirchen erschließen dem durchschnittlichen Leser Neuland, so die Artikel über die „Eritreische Orthodoxe Kirche" oder die „Georgische Orthodoxe Kirche".

So ist das alte Lexikon durch diese Beschreibungen zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel ökumenischer Arbeit geworden. H. E. W.

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 88 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2007. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 457–472: Guillaume, P. / Schunck, M.: Job's Intercession: Antidote to Divine Folly; 473–495: Basum, A. D.: Autobiographische Wir- und Er-Stellen in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern im Kontext der antiken Literaturgeschichte; 496–516: Callan, T.: The Style of Galatians; 517–525: Swetman, J: Ἐξ ὧὡενῶ'ος in Hebrews 2,11; 526–535: Byron, J.: Slaughter, Fratricide and Sacrilege. Cain and Abel Traditions in 1 John 3; 536–545: Barbiero, G.: Alcune osservazioni sulla conclusione del Salmo 89 (vv. 47–53); 546–552: Strong, J. T.: Verb Forms of עמם in Ezekiel and Lamentations; 553–557: Rogland, M.: Haggai 2,17 – A new Analysis; 558–566: Grossman, J.: The Design of the ‚Dual Causality' Principle in the Narrative of Absalom's Rebellion.

Biser, Eugen: Jesus Sein Lebensweg in neuem Licht. – Regensburg: Friedrich Pustet 2008.

Davis, A. David: A Kingdom We Can Taste. Sermons for the church year. – Grand Rapids : Eerdmans Publishing Company 2007. (X) 82 S., kt $ 16,00 ISBN 978–0–8028–2747–0.

Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, hg. v. Lucian Hölscher. – Göttingen: Wallstein 2007. 267 S. (Geschichte der Religion in der Neuzeit, 1), kt € 26,00 ISBN 978–3–8353–0201–3: 12–39 : Sparn, W. „Aussichten in die Ewigkeit". Jenseitsvorstellungen in der neuzeitlichen protestantischen Theologie ; 40–62 : Mulsow, M. : Das Planetensystem als Civitas Dei. Jenseitige Lohn- und Strafinstanzen im Wolffianismus ; 63–79 : Link, C. : Das « leere Jenseits ». Hegels Analyse der neuzeitlichen Religion ; 80–94 : Thielmann, S. : « Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen ». Der Jenseits-Begriff in der Unsterblichkeitsdebatte um die Mitte des 19. Jahrhunderts ; 95–122 : Weir, T. : « Keine Lücke mehr im Menschen, worin das Jenseits sich einnisten können « . Naturwissenschaft und Dissidenz in der frühen freireligiösen Bewegung ; 123–137 : Sawicki, D. : « Alpenglühen im Himmelreich ». Das Jenseits Karl Mays ; 138–151 : Zander, H. : Der Himmel auf Erden ? « Jenseits »-Konzepte um 1900 und die Traditionen einer monistischen Eschatologie ; 152–178 : Krech, V. : Vom « paradiso terrestre » über die « Himmelreise der Seele » zum « fundus animae ». Jenseitsvorstellungen als Thema der Religionswissenschaft im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ; 179–202 : Christophersen, A. : « Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits ». Zur Entwicklung protestanisch-theologischer Transzendenzdeutungen im 19. und 20. Jahrhunderts ; 203–232 : Lang, B. : Die zweigeteilte Welt. « Jenseits » und « Diesseits » in der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahhunderts ; 233–258 : Ebertz, M. N. : Tote haben (keine) Probleme ? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung.

Martin Soskice, Janet: The Kindness of God. Metaphor, Gender, and Religious Language. – Oxford / New York: Oxford University Press 2007. 203 S. £ 30,00 ISBN 978–0–19–826951–9.

Samerski, Stefan: Johannes Paul II. – München : C. H. Beck 2008.124 S. (Beck'sche Reihe, 2435), kt € 7,90 ISBN 978–3–406–53635–9.

Altes Testament

Keita, Katrin: Gottes Land Exegetische Studien zur Land-Thematik im Hoseabuch in kanonischer Perspektive. – Hildesheim: Georg Olms Verlag 2007. 358 S., € 44,00 ISBN 978–3–487–13587–8.

Klinger, Bernhard: Im und durch das Leiden lernen. Das Buch Ijob als Drama. – Hamburg: Philo 2007. 374 S. (Bonner Bilblische Beiträge, 155), kt € 54,00 ISBN 978–86572–636–0.

Utopia and Dystopia in Prophetic Literature, hg. v. Ehud Ben Zvi. – Helsinki / Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2006. 298. S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 92), kt € 36,00 ISBN 978–3–525–53985–9: 1–12 : Ben Zvi, E.: Introduction; 13–26: Schweitzer, S. J.: Utopia and Utopian Literary Theory: Some Preliminary Observations; 27–40: Sasson, J. M.: Utopian and Dystopian Images in Mari Prophetic Texts; 41–54: Neujahr, M.: Royal Ideology and Utopian Futures in the Akkadien ex eventu Prophecies; 55–85: Ben Zvi, E.: Utopias, Multiple Utopias, and Why Utopias at All? The Social Roles of Utopian Visions in Prophetic Books within Their Historical Context; 86–104: O'Connor, K. M.: Jeremiah's Two Visions of the Future; 105–121: Crenshaw, J. L.: Decceitful Minds and Theological Dogma: Jer 17:5–11; 122–143: Liss, H.: « Describe the temple of the House of Israel »: Preliminary Remarks on the Temple Vision in the Book of Ezekiel and the Questions of Fictionality in Priestly Literatures; 144–159: O'Brian, J.: Once and Future Gender: Gender and the Future in the Twelve; 160–174: Davies, P. R.: The Wilderness Years: Utopia and Dystopia in the Book of Hosea; 175–185: Sweeney, M. A.: The Dystopianization of Utopian Prophetic Literature: The Case of Amos 9:11–15; 186–209: Smith-Christopher, D. L.: Are the Refashioned Weapons in Micah 4:1–4 a Sign of Peace or Conquest? Shifting the Contextual Borders of a «Utopian» Prophetic Motif; 210–248: Boda, M. J.: From Dystopia to Mytopia: Utopian (Re)visions in Haggai and Zechariah 1–8; 249–267: Schweitzer, S. J.: Visions of the Future as Critique of the Present: Utopian and Dystopian Images of the Future in Second Zechariah; 268–296: Floyd, M. H.: Was prophetic Hope Born of Disappointment? The Case of Zechariah.

Neues Testament

Flusser, David: Judaism of the second temple period. Volume 1 Qumran and Apocalypticism. – Grand Rapids Michigan / Cambridge U.K.: Eerdmans Publishing Co.2007. 356 S., geb. $ 36,00 ISBN 978–0–8028–2469–1.

Gathercole, Simon: The Gospel of Judas. Rewriting Early Christianity. – Oxford: Gathercole, Simon: The Gospel of Judas. Rewriting Early Christianity. – Oxford 2007. 199 S., geb. £ 16.99 ISBN 978–0–19–922584–2.

Green, Joel B.: 1 Peter. (The Two Horizons New Testament Commentary). – Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: 2007. 331 S., pb. $ 20,00 ISBN 978–0–8028–2553–7.

Perkins, Pheme: Introduction to the Synoptic Gospels. – Michigan / Cambridge: Eerdmans Publishing Company 2007. 312 S., geb. $ 28,00 ISBN 978–0–8028–1770–9.

Reese, Ruth Anne: 2 Peter & Jude. (The Two Horizons New Testament Commentary). – Grand Rapids, Michigan / Cambridge U. K.: Eerdmans Publishing Company 2007. 234 S., kt $ 20,00 ISBN 978–0–8028–2570–4.

Dogmatik

Lagger, Christian: Dienst Kenosis in Schöpfung und Kreuz bei Erich Przywara SJ. – Innsbruck: Tyrolia 2007. 340 S.(Innsbrucker Theologische Studien, 78), € 34,00 ISBN 978–3–7022–2871–2.

Marschler, Thomas: Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S. J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext. – Münster: Aschendorff 2007. 789 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge, 71), kt € 96,00 ISBN 978–3–402–10281–7.

Kirchengeschichte

Coumert, Magali: Origines des peuples. Les récits du Haut Moyen ge occidental (550–850). – Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2007. 659 S.(Collection des Études Augustiniennes. Séries Moyen ge et Temps Modernes, 42), kt € 54,00 ISBN 978–2–85121–215–3.

Damberg, Wilhelm / Meier, Johannes: Das Bistum Essen 1958–2008. Eine illustrierte Kirchengeschichte der Region von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart. – Münster: Aschendorff 2008. 287 S., € 24,80 ISBN 978–3–402–12731–5.

Das Zisterzienserkloster Eberbach an der Zeitenwende. Abt Martin Rifflinck (1498–1506) zum 500. Todestag. hg. v. Wolfgang Riedel. – Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 2007. 813 S. (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, 120), geb. € 49,90 ISBN 3–929135–53–1: 1–28: Meyer zu Ermgassen, H.: Wer schreibt, der bleibt – Martin Rifflinck, der Schreiber; 29–54: Volk, O.: Eberbach und Boppard. Das Kloster und die Heimat seines Abtes Martin Rifflinck; 55–82: Walter, P.: Martin Rifflinck als Student in Heidelberg und sein universitäres Umfeld; 83–112: Palmer, N. F.: Der bibliophile Martin Rifflinck und die Klosterbibliothek seiner Zeit; 113–148: Gerster, A.: Die Amtsführung des Abtes Martin Rifflinck im Spiegel seines Geschäftstagebuches ‚Variae Annotationnes'; 149–286: Meyer zu Ermgassen, H.: Kloster und Welt. Außenbeziehungen Kloster Eberbachs zur Zeit des Abtes Martin Rifflinck (1498–1506); 287–344: Tilgner, H.: Monastische Selbstdarstellung und reichsfürstlich-höfische Repräsentation. Das ‚Große Faß' von 1485 in der Zisterzienserabtei Eberbach und seine Parallelen in Mitteleuropa bis 1700; 345–366: Kern, S.: Jubilate Deo – Die Ausmalungen im Kloster Eberbach vor 1500 und anlässlich des Jubeljahres 1500; 367–368: Exkurs: Eine Muttergottesstatue und ihre Konsole in Kiedrich; 369–406: Tilgner, H.: Die Baugeschichte der Eberbacher Klausur um 1500. Aspekte der ‚Renovatio' unter Abt Martin Rifflinck und das spätere Schicksal dieser Umgestaltung; 407–432: Hefele, G.: „Grüßt einander mit dem heiligen Kuss". Die Paxtafel des Abtes Martin Rifflinck aus der Zisterzienserabtei; 433–448: Monsees, Y.: Verloren und wiedergefunden – Zur Grabplatte des Abtes Martin Rifflinck; 449–459: Oberweis, M.: „Variae Annotationes". Das Geschäftstagebuch Martin Rifflincks, Editorische Vorbemerkungen; 676–810: Meyer zu Ermgassen, H.: Quellenbeilagen.

Gryson, Roger: Répértoire Général des auteurs ecclésiastiques Latins de l'antiquité et du haut moyen âge. Tome I: Introduction. Répertoire des auteurs A-H. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 575 S. (Vetus Latina, $1/1^5$), geb. € 88,00 ISBN 978–3–451–00134–5.

Gryson, Roger: Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge Tome II: Répertoire des auteurs: I – Z. Auteurs sans sigle propre, Tables. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 504 S. (Vetus Latina $1/1^5$),(keine Seiten von 581–1085), geb. € 82,00 ISBN 978–3–451–00137–6.

Mary Ward und ihre Gründung. Quellentexte bis 1945, hg. v. Ursula Dirmeier CJ. – Münster: Aschendorff 2007. 792 S.(Corpus Catholicorum, 45–48), geb. € 224,00 (4 Bde.) ISBN 978–3–402–03459–0 / 978–3–402–03460–6 / 978–3–402–03461–3 / 978–3–402–03462–0.

Nauroy, Gérard: Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan. L'Exemple du De Joseph patriarcha. – Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2007. 539 S. (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 181), kt € 53,08 ISBN 978–2–85121–219–1.

Praktische Theologie

Müller, Petro: Eine kompakte Theologie der Gemeinde. – Berlin: Lit 2007. 152 S. (KirchenZukunft konkret, 2), kt € 14,90 ISBN 978–3–8258–0432–9.

Sedmak, Clemens: Die politische Kraft der Liebe. Christsein und die europäische Situation. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2007. 150 S. (Editio Ecclesia semper reformanda, 1), geb. € 17,90 ISBN 978–3–7022–2886–6.

Philosophie

Ricken, Friedo: Glauben weil es vernünftig ist. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 191 S., kt € 25,00 ISBN 978–3–17–019880–7.

Sancho Fermín, Francisco Javier: Loslassen – Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 251 S. (Ursprünge des Philosophierens, 17), kt € 25,00 ISBN 978–3–17–019980–4.

Szaniszló, Inocent-Mária: Les réflexions théologiques sur les pensées d'Hannah Arendt. État de recherche des oeuvres principales. – Wien: Lit 2007. 516 S. (Theologie, 82), br. € 34,90 ISBN 3–8258–9965–3.

The Letters and Diaries of John Henry Newman. Vol X: The Final Step. 1 November 1843–6 October 1845, hg. v. Francis J. McGrath FMS. – New York: Oxford University Press 2006. (xlvi) 1010 S., geb. £ 120.00 ISBN 0–19–925459–1.

Wand, Christoph: Zeit und Alleinheit. Ein spekulativer Entwurf zur Vermittlung von Theologie und Physik im Anschluss an die Analyse von Zeit bei Carl Freidrich von Weizsäcker. – Berlin: Lit 2007. (XI) 338 S. (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge, 38), kt € 49,90 ISBN 978–3–8258–0899–0.

Liturgiewissenschaft

Lies, Lothar SJ: Bedankte Berufung Die eucharistische Struktur der ignatianischen Exerzitien. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2007. 476 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 79), € 49,00 ISBN 978–3–7022–2872–9.

Wolf, Gabriel Markus: Trado Meipsum Ecclesiae. Die Feiern der Eingliederung in den Prämonstratenser-Orden als Spiegel prämonstratensischer Spiritualität.– Windberg: Poppe-Verlag 2005. 466 S., geb. € 35,00 ISBN 3–932931–95–5.

Christliche Sozialethik

Der Weg zu einer grösseren Menschlichkeit. Zum 40. Jahrestag von „Populorum Progressio", hg. v. Gottfried Schweiger / Clemens Sedmak. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2007. 351 S. (Salzburger Theologische Studien, 33), kt € 34,00 ISBN 978–3–7022–2887–3: 11–23: Sedmak, C.: Strukturen der Habsucht: Reflexionen auf „Populorum Progressio"; 25–27: Schweiger, G.: Einleitung; 29–38: von Jagow, B.: „Die Welt ist krank." Ein Beitrag zu „Populorum Progressio"; 39–53: Gronemeyer, R.: Der Generationenkonflikt hat Zukunft; 55–69: Stegemann, E.: Ein Messias ohne Messianismus; 71–86: Gottas, F.: Nationalismus schadet den Völkern; 87–89: Schweiger, G.: Einleitung; 91–110: Sedmak, C.: Menschliche Größe und moralische Ressourcen; 111–129: Dürnberger, M.: Eine Fülle von Fähigkeiten. Konturen einer Politik der Hoffnung; 131–156: Raehlmann, I.: „Die Arbeit ist nur dann menschlich, wenn sie der Intelligenz und Freiheit Platz lässt."; 157–179: Schweiger, G.: „Mehr arbeiten, mehr lernen, mehr besitzen, um mehr zu gelten." Leben in der Arbeitsgesellschaft; 181–184: Schweiger, G.: Einleitung; 185–211: Bischur, D.: Die europäische Integration und Toleranz; 213–234: Kampshoff, M.: Unterstützungen und Behinderungen der Bildungsprozesse von Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund; 235–251: Halbmayr, A.: „Die Kirche erzittert vor dem Schrei der Angst und wendet sich an jeden einzelnen, dem Hilferuf seines Bruders in Liebe zu antworten; 253–273: Holztrattner, M.: „Erben unsere Väter und Beschenkte unserer Mitbürger, sind wir allen verpflichtet, und jene können uns nicht gleichgültig sein, die nach uns den Kreis der Menschheitsfamilie weiten."; 275–278: Schweiger, G.: Einleitung; 279–292: Zecha, G.: „Der Kampf gegen das Elend, so dringend und notwendig er ist, ist zu wenig; 293–316: Moser, M. K.: Der Preis der Gerechtigkeit. Ethische Gedanken zu: „Der Weg zu einer größeren Menschlichkeit verlangt Anstrengungen und Opfer."; 317–348: Riegler, T.: Jetzt schlägt die Stunde der Tat. „Die Propaganda der Tat": Der Irrweg des Terrorismus.

Büchele, Herwig: Global Governance. Eine Herausforderung der Global Marshall Plan Inititiative. – Wien: Lit 2008. 110 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie, 23), kt € 9,90 ISBN 978–3–8258–0989–8.

Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. hg. v. Karl Gabriel. – Münster: Verlag Regensberg 2007. 376 S. (Solidariatät Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 48), geb. € 36,00 ISBN 978–3–402–10980–9: 11–36: Mieth, D.: Menschenwürde und Lebensrechte im technischen Reproduktionszeitalter. Wandlungen in der Wissensgesellschaft und ihre Auswirkungen auf Bioethik und Biopolitik; 37–60: Hildt, E.: Autonomie. Von den Implikationen eines politisch-moralischen Ideals in Humangenetik und Neurowissenschaft; 61–82: Heinrich, A.: Gesellschaft „am langen Band der Gene" (E. O. Wilson). Überlegungen zum metapolitischen Charakter der Soziobiologie; 83–108: Priesching, M.: Gesellschaftsmodelle der Ökonomen Konstruktionen des Wirtschaftens im globalen Zeitalter; 109–142: Ostheimer, J. / Vogt, M.: Neue Maße für Fortschritt. Gesellschaftsvisionen im ökologischen Diskurs; 143–170: Schnabel, C.: Nach dem Patriarchat. Gesellschaftskritik und Gesellschaftskonzeptionen im Feminismus; 171–188: Manemann, J.: Politische Gegenreligion. Theologisch-politische Einsprüche in der „Berliner Republik"; 189–210: Lienkamp, A.: Das Reich Gottes als Zielperspektive christlicher Sozialethik. Inspirationen aus dem christlich-jüdischen Dialog und aus der Theologie Theodor Steinbüchels; 211–218: Schnabel, C.: Familie- Leitbilder und politische Konzepte in der Genderperspektive. Ein Bericht vom „Berliner Werkstattgespräch" der SozialethikerInnen 2003; 219–220: Frühbauer, J. J. / Bohmeyer, A.: „Retheologisierung" der Christlichen Sozialethik? Bericht vom „Forum Sozialethik" 2003.

Läken, Timo: Solidarität neu denken? Die Sozialverkündigung der Kirche zwischen Bruch und Kontinuität. – Berlin: Lit 2007. 96 S. (Forum Religion und Sozialkultur, 23), kt € 14,90 ISBN 978–3–8258–0858–7.

Religionswissenschaft

Religion und Rhetorik. hg.v. Holt Meyer / Dirk Uffelmann. – Stuttgart: Kohlhammer 2007.332 S. (Religionswissenschaft heute, 4), kt € 39,80 ISBN 978–3–17–019419–9: 7–20: Meyer, H. / Uffelmann, D.: Religion und Rhetorik in Ost- und Westkirche; 21–22: Meyer, H. / Uffelmann, D.: Rhetoric of Sacred Represantation ; 23–34: Bader, G.: Was heißt „Reden im Namen Gottes"?; 35–47: Rüpke, J.: Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühlateinischen Apologetik. Minucius Felix' Dialog Octavianus; 48–64: Lachmann, R.:

Rhetorische Instrumentierung in Comenius' Seelenbildungsroman „Labyrinth der Welt" und „Paradies des Herzens"; 65–82: Kusse, H.: Sprachliche Markierungen des Religiösen bei Avvakum; 83–101: Grieser, A.: Rhetorik und die Erforschung moderner Religion. Zur (Dis-)Plausibilität von ‚Unsterblichkeit'; 102- 121: Kranemann, B.: Funktionswandel der Rhetorik in der katholischen Liturgie. Deutschsprachige Gebetstexte von der Aufklärung des 19. Jahrhunderts bis zur Liturgiereform des späten 20. Jahrhunderts; 122–133: Lunde, I.: Enárgeia und sakraler Diskurs: zu den Formen der Redewiedergabe in Nestors „Leben des Heiligen Feododsij"; 134-.151: Menke, B.: Evidenz (der Stigmata); 152–184: Meyer, H.: Metalepsisand Mary: Rhetorical ‚Image-Flight', Sacred Regard for Representability's ‚Sake' and the Mother of Her Own Representation; 185–205: Uffelmann, D.: Inkarnation vs. Allegorie. Der Viskovatyj-Prozess und dessen neopatristische Aneignungen; 206–221: Strätling, S.: Die Lesbarkeit der Welt als Sichtbarkeit der Schrift. Bibellektüren und Buchmetaphorik zwischen Kult und Kunst; 222–236: Hoff, J.: Die sich selbst zurücknehmende Inszenierung von Reden und Schweigen; 237–256: Makrides, V. N.: „O Mother of God, we See the Best of Rhetoricians Become as Mute as Fish in Your Regard": the Contingency of Rhetoric / Language and the Eastern Orthodox Apophaticism; 257–271: Auffarth, C.: Hat Gott allen Menschen Rechte gegeben, oder nur den Seinen? – Die Rhetorik der Kreuzzüge; 272–285: Matheson, P. / Müntzer, T.: Towards a Populist Rhetoric; 286–305: Mainberger, G. K.: Religion, Rhetorik und Repräsentation. Die Beziehungen zwischen Bild und Text am Beispiel von Philippe de Champaigne; 306–322: Zimmermann, T.: Rede von Rhetorik – Male ohne Maler. Adam Mickiewicz' Offenbarung.

Kirchenrecht

Ohly, Christoph: Der Dienst am Wort Gottes Eine rechtssystematische Studie zur Gestalt von Predigt und Katechese im Kanonischen Recht. – St. Ottilien: Eos Verlag St. Ottilien 2008. 794 S. (Münchener Theologische Studien, 63), geb. € 74,00 ISBN 978–3–8306–7297–5.

Moraltheologie

Walz, Erdmann: Tractatus empirico-ethicus. Drei Hauptsätze der Moralphilosophie. – Berlin: Lit 2007. 193 S. (Ethik interdisziplinär, 15), € 19,90 ISBN 3–8258–0807–5.

Fundamentaltheolgie

Ruggieri, Giuseppe: La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità. – Rom: Carocci 2007. 234 S. (Frecce, 53), kt € 19,50 ISBN 978–88–430–4250–0.

Missionswissenschaft

Contextualization of Christianity in China. An Evaluation in Modern Perspective. (Collectanea Serica), hg. v. Peter Chen-Main Wang. – Nettetal: Steyler Verlag 2007. 316 S., kt € 40,00 ISBN 978–3–8050–0547–0: 13–45:von Collani, C.: From Accommodation to a Chinese Theology; 47–69: Shen, V.: Generosity towards the Other. Matteo Ricci's Strategy of Strangification in China; 73–95: Grundmann, C. H.: Contextualizing the Gospel by „Imitating Christ". The Emergence of Medical Missions in Nineteenth Century China; 97–118: Geddes, J. E.: singing a New Song. The Development of the Use of Taiwanese-Chinese Words and Music in the Hymn Book of the Presbyterian Church in Taiwan, 1865–1965; 119–149: Lutz, J. G.: The Sinification of Historiography of the China Christian Colleges; 153–181: Chen-Main Wang, P.: Bishop Frederik R. Graves and the Changing Context of China in the 1920s; 183–207: Yihua Xu, E.: Westernization and Contextualization. A Study on Three Pioneering Chinese Pastors of the Sheng Kung Hui in China; 209–223: Cook, R. R.: Wang Mingdao and the Evolution of Contextualized Chinese Churches; 227–242: Entenmann, R.: Chinese Catholics and their Relations with the State during the Campaign against White Lotus; 243–275: Tiedemann, R. G.: Anti-Christian Conflict in Local Context. The Life and Times of Pang Sanjie: Patriot, Bandit, Protector or Revolutionary; 277–296: Leung, B.: Christianity in Post-Mao China. Legalism and Accommodation.

McClintock Fulkerson, Mary: Places of Redemption. Theology for a Worldly Church. – Oxford: Oxford University Press 2007. 257 S., geb. £ 30,00 ISBN 978–0–19–929647–7.

Transatlantische Religionsgeschichte 18. bis 20. Jahrhundert, hg. v. Hartmut Lehmann. – Göttingen: Wallstein 2006.167 S., kt € 20,00 ISBN 3–8353–0092–X: 9–30: Wellenreuther, H.: Die atlantische Welt des 18. Jahrhunderts. Überlegungen zur Bedeutung des Atlantiks für die Welt der Frommen im Britischen Weltreich; 31–63: Schrader, H-J.: Conrad Beissels Ephrata-Gemeinschaft und seine Poesie. Ein philadelphisch-mystisch-arkanes „Vorspiel der Neuen Welt"; 64–71: von Greyerz, K.: Von Mediatoren und Multiplikatoren. Kommentar zu den Beiträgen von Hermann Wellenreuther und Hans-Jürgen Schrader; 72–108: Albrecht, R.: Adeline Gräfin Schimmelmann. Deutsche Evangelistin nach amerikanischen Vorbild?; 109–123: Hölscher, L.: Der Raum des Religiösen. Semantische Strukturen des religiösen Lebens im 19. Jahrhundert – eine problemgeschichtliche Skizze; 124–130: Gäbler, U.: Deutschland – ein Sonderfall? Kommentar zu den Beiträgen von Ruth Albrecht und Lucian Hölscher; 131–145: McLeod, H.: Religion in den United States and Europe. The 20th Century; 146–159: Lehmann, H.: Secular Europe versus Christian America? Re-Examination of the Secularization Thesis.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, 99097 Erfurt
Prof. Dr. Harald Buchinger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. Dr. Horst Bürkle, Waldschmidtstraße 7, D-82319 Starnberg
Dr. Bernhard Dieckmann, Am Schützenplatz 12, D-35039 Marburg
Prof. Dr. Theodor Dieter, 8, rue Gustave-Klotz, F-67000 Strasbourg
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, Benediktinerstift, A-4550 Kremsmünster
Prof. DDr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, 94032 Passau
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Krzysztof Gasecki, Bült 10, 48143 Münster
Prof. Dr. Stephan Goertz, Postfach 15 11 50, 66041 Saarbrücken
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen
Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, Hüfferstraße 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Joachim Schaper, University of Aberdeen, Aberdeen. AB24 3UB
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg
Prof. Dr. Walter Sparn, Finkenweg 2, 91080 Uttenreuth
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, 63069 Offenbach
Prof. em. Dr. Herbert Vorgrimler, Duesbergweg 124, 48153 Münster
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;

Impressum

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

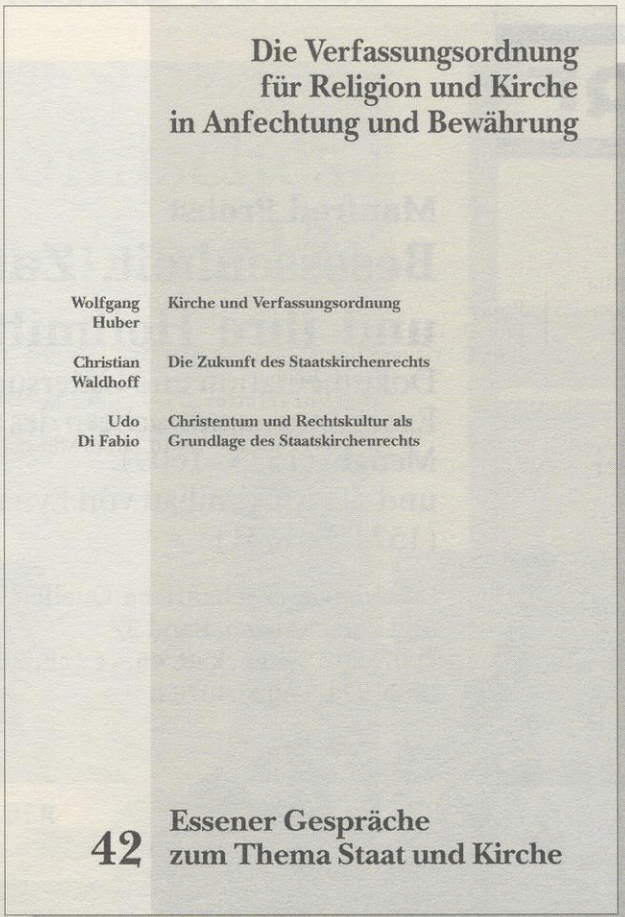
Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johanna Lorenz, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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 2008
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

© 2008 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

Essener Gespräche
zum Thema Staat und Kirche



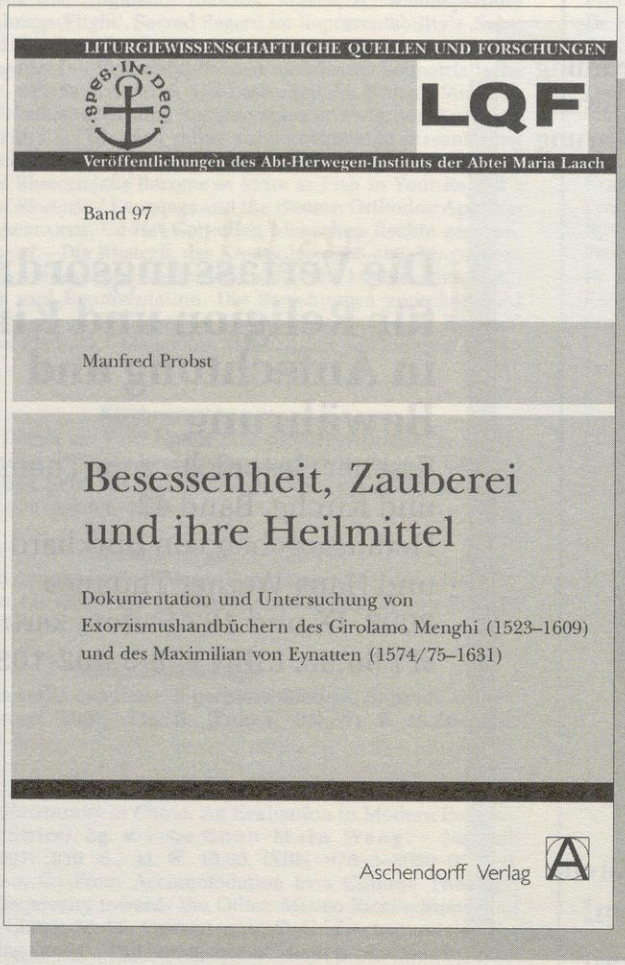
Die Verfassungsordnung für Religion und Kirche in Anfechtung und Bewährung

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 42.
Herausgegeben von Burkhard Kämper und Hans-Werner Thönnes
2008, IX und 182 Seiten, kart. 32,80 € / sFr 56,90. ISBN 978-3-402-10560-3

Zwar hat sich die aus der christlich-abendländischen Tradition unseres Kulturkreises abzuleitende Staat-Kirche-Ordnung des Grundgesetzes im Grundsatz bewährt. Dennoch befindet sie sich seit ihrem Beginn in der Diskussion. So haben sich vor allem in der Bonner Zeit Rechtsprechung und Literatur immer wieder mit der Frage der Reichweite des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts oder auch mit dem Verhältnis zwischen individueller Religionsfreiheit und institutioneller Absicherung der Kirchen beschäftigt. In neuerer Zeit wird der Frage nachgegangen, inwieweit die verfassungsrechtlichen Garantien auch den bei uns noch weniger etablierten Religionsgemeinschaften und ihren Angehörigen zustehen. Es kommt hinzu, daß das geltende Staatskirchenrecht angesichts einer zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft einem immer stärkeren Rechtfertigungsdruck ausgesetzt ist und neuerdings auch begrifflich zugunsten eines Religionsverfassungsrechts in Frage gestellt wird. Das 42. Essener Gespräch knüpfte angesichts dieser Sachlage unter dem Thema »Die Verfassungsordnung für Religion und Kirche in Anfechtung und Bewährung« inhaltlich an die Themen des 39. und 40. Essener Gesprächs an. Die Vorträge stellten aus kirchlicher, staatskirchenrechtlicher und rechtskultureller Sicht die historische Entwicklung dar, die zu dem heute geltenden Verhältnis von Staat und Religionen bzw. von Staat und Kirchen geführt hat, und befaßten sich eingehend mit aktuellen Fragestellungen. Dabei spielte in allen Vorträgen der Begriff der Freiheit eine wesentliche Rolle für das Verhältnis von Kirche und Verfassungsordnung. Trotz aller Anfechtungen bewerteten alle Referenten das gegenwärtige System einer Kooperation von Kirche und Staat als sinnvoll und zukunftsfähig.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Liturgiewissenschaftliche
Quellen und Forschungen



Manfred Probst

Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel

Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/5–1631)

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 97
2007, 302 Seiten, kart. 45,– € / sFr 78,–.
ISBN 978-3-402-04076-8

Die Hexenverfolgungen der frühen Neuzeit, ihre Entstehung, ihr Verlauf, ihre rechtliche Begründung, ihre Befürworter und ihre Gegner sind inzwischen recht gut erforscht. So gut wie keine Notiz hat die bisherige Forschung von den Büchern genommen, die im Folgenden als Exorzismushandbücher bezeichnet werden. Sie sind nicht Teil der Hexenverfolgung, entstammen aber demselben weltanschaulichen Hintergrund, der sehr weitgehende dämonische Einflussmöglichkeiten auf Mensch und Tier, ja selbst auf das Wetter vertrat. Die wichtigsten Stichworte sind Besessenheit und Zauberei. Die Exorzismushandbücher enthalten kirchliche Angebote, mit deren Hilfe die Menschen von diesen dämonischen Einflüssen befreit oder davor bewahrt werden sollen. Man findet sie im 16., 17. und 18. Jahrhundert in großer Zahl. Es werden drei solcher Exorzismushandbücher inhaltlich vorgestellt und miteinander verglichen. Zwei stammen von dem italienischen Minoriten Girolamo Menghi und eines von dem Antwerpener Domkapitular Maximilian von Eynatten. Ältere europäische Bibliotheken enthalten diese Bücher in erstaunlicher Anzahl, auch in Deutschland. Vom Umfang der drei Bücher her beschränken wir die Dokumentation auf die Anweisungen an die Exorzisten und auf die jeweils erste Exorzismushandlung. Die weiteren werden in ihrer Struktur und ihren Besonderheiten dargestellt. Wichtiges Ziel ist der Vergleich der drei Handbücher untereinander und mit dem Exorzismuskapitel des Rituale Romanum von 1614, der einige überraschende Erkenntnisse zu Tage fördert.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Kontroverse Beiträge

zu aktuellen Themen



Jan-Heiner Tück (Hg.) | Römisches Monopol?
Der Streit um die Einheit der Kirche
160 Seiten | Paperback
€ 9,95 /SFr 18.90 /€[A] 10,30
ISBN 978-3-451-29854-7

Mit Beiträgen von Bernd-Jochen Hilberath, Eberhard Jüngel, Karl Heinz Menke, Harding Meyer, Thomas Söding, Jan-Heiner Tück, Gunther Wenz sowie den Dokumenten der Kongregation für die Glaubenslehre.



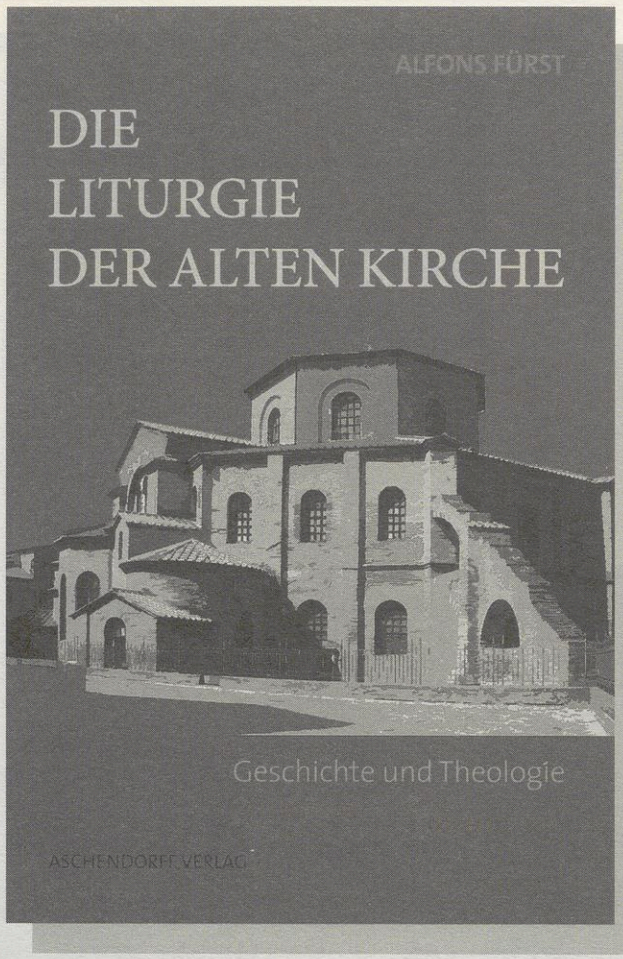
Walter Homolka / Erich Zenger (Hg.)
„... damit sie Jesus Christus erkennen"
Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden
224 Seiten | Paperback
€ 11,95 /SFr 22.50 /€[A] 12,30
ISBN 978-3-451-29964-3

Mit Beiträgen von: Henry G. Brandt, Johannes Brosseder, Micha Brumlik, Elias H. Füllenbach OP, Albert Gerhards, Günther B. Ginzel, Hanspeter Heinz, Hans Hermann Henrix, Walter Homolka, Nathan Kalmanowicz, John T. Pawlikowski OSM, Heinz-Günther Schöttler, Jonah Sievers, Michael A. Signer, Knut Wenzel, Josef Wohlmuth, Erich Zenger sowie der Stellungnahme des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim ZdK, einer Übersicht über die Fürbittformulierungen seit 1570 und der Stellungnahme des Vatikanischen Staatssekretariates

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

HERDER

Lesen ist Leben



Alfons Fürst

Die Liturgie der Alten Kirche

Geschichte und Theologie

2008, 311 Seiten, kart.
16,80 € / sFr 29,90. ISBN 978-3-402-06961-5

Alfons Fürst bringt in seinem Buch zwei theologische Disziplinen zusammen: Kirchengeschichte und Liturgie. Darin liegt die Stärke des Bandes. Auf diese Weise ist ein ebenso erhellender wie kompakter Überblick über die Liturgie der Alten Kirche entstanden, der die Entwicklungslinien um die drei Kernthemen Eucharistie, Taufe und Buße gruppiert. Der Leser wird dabei mit einer ganzen Reihe weiterer Aspekte vertraut gemacht, sei es die Sprache in der Liturgie, die Entstehung des Kirchenbaus, die Entwicklung des Sonntags und der christlichen Feste im Jahreslauf, die Kontroversen um die Entstehung der Buße und vieles mehr. Überdies illustriert eine Reihe von Abbildungen den Text.
Das Buch ging hervor aus dem Lehrbetrieb an deutschen Universitäten (vor allem an der Universität Münster) und dem Austausch mit den Studierenden. Daher zeichnet sich der Band nicht nur durch die wissenschaftliche Verlässlichkeit des Stoffes, sondern auch durch eine klare und verständliche Sprache aus, die den hochinteressanten Band für eine breite Leserschaft empfiehlt.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | 2008 | 104. Jahrgang

Orthodoxie und Ökumene – ein spannungsreiches Verhältnis im Spiegel der Literatur (1997–2007)

(Johannes Oeldemann) . . . . . Sp. 267

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 283

Die neue Lust für Gott zu streiten, hg. v. Siegfried Kleymann / Stefan Orth / Martin Rohner (Katrin Bederna)

Inspirationen. Beiträge zu Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft und Spiritualität, hg. v. Josef Wohlmuth / Claudia Lücking-Michel (Wolfgang Beinert)

Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, hg. v. Helmut Hoping (Wolfgang Beinert)

Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem, hg. v. Stefan Stiegler / Uwe Swarat (Kurt Meier)

Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts, hg v. Ingolf U. Dalferth / Andreas Hunziker (Eberhard Schockenhoff)

Exegese AT . . . . . Sp. 290

Goldingay, John: The message of Isaiah 40–55. A Literary-Theological Commentary

Goldingay, John / Payne, David: Isaiah 40–55. Vol I: Introcuction and commentary on Isaiah 40,1–44,23

Goldingay, John / Payne, David: A Critical Commentary on Isaiah 40–55. Vol II: Commentary on Isaiah 44,24–55,13 (Ulrich Berges)

Tilly, Michael: Einführung in die Septuaginta (Ariane Cordes)

Dogmatik . . . . . Sp. 293

Danz, Christian: Einführung in die Theologie der Religionen (Horst Bürkle)

Theodizee. Das Böse in der Welt, hg. v. Bernd J. Claret (Hans-Gerd Janssen)

Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, hg. v. Michael Böhnke / Gerd Neuhaus / Mirjam Schambeck u. a (Hans-Gerd Janssen)

Mantey, Volker: Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund (Susanne Schuster)

Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, hg. v. Oswald Bayer / Benjamin Gleede (Gunther Wenz)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 300

Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 38, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper (Manfred Eder)

Augustinus: De baptismo – Über die Taufe. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, komm. u. hg. v. Hermann-Josef Sieben (Roland Kany)

Gleba, Gudrun: Klöster und Orden im Mittelalter (Hubertus Lutterbach)

Bauer, Gisa: Kulturprotestantismus und frühe bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland. Agnes von Zahn-Harnack (1884–1950) (Kurt Meier)

Haarländer, Stephanie: Rabanus Maurus zum Kennenlernen. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk (Klaus Unterburger)

Dieguez, Alejandro / Pagano, Sergio: Le carte del „Sacro Tavolo". Aspetti del pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato, Vol. I + II. (Hubert Wolf)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 309

Nipkow, Karl Ernst: Der schwierige Weg zum Frieden. Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart (Karl-Josef Kuschel)

Schödl, Albrecht: „Unsere Augen sehen nach dir". Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer aszetischen Theologie (Kurt Meier)

Wüstenberg, Ralf K.: Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe" (Kurt Meier)

Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste, hg. v. Henri-Jérôme Gagey / Vincent Holzer (Wolfgang W. Müller)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 316

Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, hg. v. Matthias Sellman (Wilfried Engemann)

Ethische Schlüsselprobleme. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Gottfried Adam / Martin Rothgangel (Björn Igelbrink)

Stork-Denker, Katharina: Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst (Klemens Richter)

Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder, hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann,

Schulbuchforschung im Dialog. Das Christentum in Schulbüchern islamisch geprägter Länder, hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann,

Biener, Hansjörg: Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Didaktik. Eine Problemdarstellung anhand einer Lehrplananalyse zur Berücksichtigung des Islam im Religions-, Ethik und Geschichtsunterricht,

Biener, Hansjörg: Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Schulbucharbeit. Eine exemplarische Analyse am Beispiel der Berücksichtigung des Islam in Religions-, Ethik- und Geschichtsbüchern (Hansjörg Schmid)

Klasvogt, Peter: Angesprochen und herausgefordert. Priester werden aus Berufung – Zugänge, Anforderungen, Perspektiven (Andreas Tapken)

Mystik . . . . . Sp. 327

Niemann, Ulrich / Wagner, Marion: Visionen. Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch (Wolfgang Beinert)

Johannes vom Kreuz: Die dunkle Nacht, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Worte von Licht und Liebe. Brief und kleinere Schriften, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Der geistliche Gesang (Cántico A), hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Aufstieg auf den Berg Karmel,, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Die lebendige Liebesflamme, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

Teresa von Avila: Das Buch meines Lebens, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Weg der Vollkommenheit (Kodex von El Escorial), hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Gedanken zum Hohenlied. Gedichte und kleinere Schriften, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Wohnungen der Inneren Burg,, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Das Buch der Gründungen, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters (Gotthart Fuchs)

Leppin, Volker: Die christliche Mystik (Marco A. Sorace)

Steinmetz, Karl-Heinz: Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten (Karl-Friedrich Wiggermann)

Philosophie . . . . . Sp. 335

Verweyen, Hansjürgen: Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos (Gerhard Larcher)

Augustinus, Aurelius: Suche nach dem wahren Leben. (Confessiones X / Bekenntnisse 10). Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer (Christof Müller)

Feil, Michael: Die Grundlegung der Ethik bei Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin (Eberhard Schockenhoff)

Wolf, Kurt: Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie (Jörg Splett)

Theologie und Naturwissenschaft . . . . Sp. 343

Physik, Kosmologie und Spiritualität. Dimensionen des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Religion, hg. v. Hubert Meisinger / Jan C. Schmidt (Mario Crvenka)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 345

Bibliographie . . . . . Sp. 347

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK TÜBINGEN

LS: theol A 010

6d 128.4°

ZID

Orthodoxie und Ökumene – ein spannungsreiches Verhältnis im Spiegel der Literatur (1997–2007)

von Johannes Oeldemann, Paderborn

Wenn in ökumenischen Kreisen über die Rolle der orthodoxen Kirchen in der Ökumene diskutiert wird, zeichnen sich oft zwei Lager ab: Die einen bewundern die ostkirchliche Spiritualität und das altkirchliche Erbe, das sie in der Orthodoxie bewahrt sehen, und betonen dementsprechend, welche Bereicherung der Dialog mit der Orthodoxie für die Ökumene bedeute; die anderen betrachten dagegen die östlichen Kirchen als eine voraufklärerische, dem Traditionalismus verhaftete und den Anliegen des modernen Menschen verschlossene Form des Christentums, die eigentlich gar nicht dialogfähig ist und daher in der Ökumene nur eine Rolle als Bremsklotz oder Stolperstein spielt. Letztere Sichtweise spiegelt sich häufig auch in Berichten der Medien über die Orthodoxie wider.

Im Rückblick auf die vergangenen zehn Jahre fallen spontan zunächst die Krisen im Dialog mit der Orthodoxie ein: Im Jahr 1998 kam es im Umfeld der achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Harare zu einer Kulmination der schon seit Jahren latenten Spannungen zwischen den orthodoxen und den protestantischen Mitgliedskirchen des ÖRK, die zum Austritt der Georgischen und der Bulgarischen Orthodoxen Kirche aus dem ÖRK und zur Einsetzung einer „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK" führten. Im Jahr 2000 offenbarte die achte Vollversammlung der Internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission das Scheitern der Bemühungen um eine Verständigung über die Rolle der katholischen Ostkirchen, deren Wiederaufleben seit dem Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken belastet. Das Jahr 2002 war geprägt von dem Konflikt zwischen dem Vatikan und dem Moskauer Patriarchat, das vehement gegen die Errichtung von vier römisch-katholischen Diözesen auf dem Territorium der Russischen Förderation protestierte, weil es diesen Schritt als Ausdruck des Proselytismus der katholischen Kirche auf ihrem „kanonischen Territorium" betrachtete. Im Jahr 2004 scheiterte der Versuch zu einer Wiederbelebung der theologischen Gespräche zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen. Im Jahr 2006 brach die Russische Orthodoxe Kirche ihre Beziehungen mit der Lutherischen Kirche von Schweden ab, weil diese sich zur kirchlichen Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften entschlossen hatte.

Die Liste der Krisen und Konflikte im Dialog mit der Orthodoxie ließe sich noch verlängern. Das spannungsreiche Verhältnis zwischen der Orthodoxie und den westlichen Kirchen in den vergangenen zehn Jahren hat bei vielen den Eindruck verfestigt, dass orthodox und ökumenisch zwei unvereinbare Eigenschaftsworte seien. Eine solche Sichtweise zeugt jedoch von einer oberflächlichen Wahrnehmung der Entwicklung und von einer Geschichtsvergessenheit, die die bedeutende Rolle orthodoxer Kirchenvertreter in der Ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s außer Acht lässt.

Die Orthodoxie im multilateralen Kontext des ÖRK

Ein erstes Zeugnis des ökumenischen Bewusstseins der Orthodoxen Kirche geben die Enzykliken des Ökumenischen Patriarchats aus den Jahren 1902 und 1920, die auch am Beginn des von Athanasios Basdekis herausgegebenen Sammelbandes zum Thema „Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung" stehen.[1] Die vom langjährigen orthodoxen Referenten in der Ökumenischen Centrale erstellte Dokumentensammlung stellt eine wahre Fundgrube für alle dar, die Kontinuität und Wandel in der Positionierung der Orthodoxen Kirche innerhalb der Ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s erforschen wollen. Basdekis publiziert in diesem Bd keine ökumenischen Dokumente, sondern Erklärungen und Verlautbarungen, für die allein orthodoxe Gremien und Theologen verantwortlich zeichnen. Der Vorteil dieses Auswahlkriteriums ist es, dass der Sammelband die authentische Stimme der Orthodoxie zu Wort kommen lässt. Der Nachteil besteht darin, dass sich darunter viele Verlautbarungen finden, die als Sondervoten der orthodoxen Delegierten in die Arbeit der Vollversammlungen des ÖRK eingegangen sind, so dass sich in ihnen vor allem die Kritik der Orthodoxen an der Bearbeitung theologischer Themen im Rahmen des ÖRK widerspiegelt. Darüber hinaus enthält der Sammelband allerdings auch eine ganze Reihe bemerkenswerter und in der ökumenischen Debatte kaum rezipierter Dokumente zu grundlegenden theologischen Themen, die oft aus Konsultationen orthodoxer Theologen im Vorfeld ökumenischer Tagungen hervorgegangen sind. Wichtige Positionsbestimmungen enthalten auch die Dokumente der Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenzen, die ebenfalls in diesem Bd dokumentiert werden. Im Anhang wird u. a. der Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK aus dem Jahr 2002 publiziert. Ein Sachregister erleichtert die thematische Erschließung der Dokumente in diesem verdienstvollen Quellenwerk.

In der Sekundärliteratur ist die Rolle der orthodoxen Kirchen innerhalb des ÖRK bisher nur ansatzweise reflektiert worden. Einen bemerkenswerten Versuch, die westliche und die östliche Sichtweise miteinander ins Gespräch zu bringen, stellt ein von Anna Marie Aagaard und Peter Bouteneff publiziertes Taschenbuch dar.[2] Darin versuchen die lutherische Theologin, die von 1991–1998 eine der Präsidenten des ÖRK war, und der orthodoxe Theologe, der von 1995–2000 zum Mitarbeiterstab der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gehörte, vor allem das ekklesiologische Selbstverständnis der Orthodoxie und seine Auswirkungen auf die gemeinsame Gebetspraxis zu erörtern. In Zusammenhang mit dem Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK entstand auch ein deutschsprachiger Sammelband, der sich mit der Rolle der Orthodoxen im ÖRK befasst.[3] Er enthält neben dem Abschlussbericht der Sonderkommission Beiträge orthodoxer und protestantischer Theologen, die sich mit den Hintergründen der orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, dem Einfluss nicht-theologischer Faktoren sowie dem unterschiedlichen Gottesdienstverständnis auseinandersetzen. Einen Brückenschlag zwischen der Rolle der orthodoxen Kirchen im multilateralen Kontext des ÖRK und den zahlreichen bilateralen Gesprächen der orthodoxen Kirchen versucht ein Taschenbuch über „Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog", das der Autor dieses Beitrags verfasst hat.[4]

Bilaterale theologische Dialoge auf Weltebene

Nachdem die Orthodoxen sich in der Anfangsphase der Ökumenischen Bewegung vor allem in der multilateralen Ökumene im Rahmen des ÖRK engagiert hatten, setzten sie ab den 1970er-Jahren vor allem auf bilaterale theologische Dialoge. In den vergangenen drei Jahrzehnten haben die Orthodoxen auf diese Weise ein ganzes Netzwerk bilateraler Kontakte aufgebaut, wobei es große Unterschiede in der Intensität gibt, mit der die verschiedenen Dialoge geführt werden. Für die bilateralen Dialoge auf Weltebene bietet der jüngste Bd der „Dokumente wachsender Übereinstimmung" eine zuverlässige Quelle.[5]

Im Blick auf den ***orthodox-katholischen Dialog*** spiegeln die darin publizierten Dokumente die Krise des Dialogs in den 1990er-Jahren wider. Die von der sechsten Vollversammlung der Internationalen Dialogkommission in Freising 1990 verabschiedete Erklärung (DwÜ 3, 555–560) stellt einen ersten Versuch zur Lösung der Probleme dar, die durch das Wiederaufleben der katholischen Ostkirchen in Osteuropa entstanden waren. Das bei der nächsten Vollversammlung in Balamand 1993 verabschiedete Dokument zum Verständnis des „Uniatismus" (DwÜ 3, 560–567) enthält sowohl ver-

[1] Basdekis, Athanasios (Hg.): Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006. – Frankfurt / M.: Lembeck, Paderborn: Bonifatius 2006. 896 S. ISBN: 978–3–89710–366–5.

[2] Aagaard, Anna Marie / Bouteneff, Peter: Beyond the East – West Divide. The World Council of Churches and „The orthodox problem". – Geneva: WCC Publications 2001 (Risk book series 95).

[3] Heller, Dagmar / Rudolph, Barbara (Hg.): Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Dokumente, Hintergründe, Kommentare und Visionen. – Frankfurt / M.: Lembeck 2004 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 74).

[4] Oeldemann, Johannes: Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven. – Paderborn: Bonifatius 2004 (Thema Ökumene, Bd 3).

[5] Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band III: 1990–2001. Hg. und eingeleitet von Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer. – Paderborn: Bonifatius, Frankfurt / M.: Lembeck 2003. 840 S. ISBN: 3–89710–256–0 [im Folgenden zitiert: DwÜ 3].

tiefende Reflexionen zum Verhältnis zwischen orthodoxer und katholischer Kirche („Ekklesiologische Grundsätze") wie auch konkrete Vorschläge, wie die Spannungen behoben werden könnten („Regeln für die Praxis"). Leider stieß das Dokument von Balamand weder auf orthodoxer noch auf katholischer Seite auf einhellige Zustimmung, so dass die Probleme auch in den folgenden Jahren nicht gelöst werden konnten und es bei der achten Vollversammlung der Internationalen Dialogkommission in Baltimore im Jahr 2000 zum ergebnislosen Abbruch der Gespräche kam. Erst im Jahr 2006 konnte die Internationale Dialogkommission in neuer Zusammensetzung zu ihrer neunten Vollversammlung in Belgrad zusammenkommen. Bei der bisher letzten Vollversammlung im Oktober 2007 in Ravenna hat die Kommission dann ein weiteres Dokument zu Fragen der Ekklesiologie verabschiedet, das auf einem bereits vor der Krise im Jahr 1990 erarbeiteten Textentwurf basiert. Das Dokument behandelt „Kirchliche und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche", wobei der Zusammenhang von kirchlicher Communio, Konziliarität und Autorität im Mittelpunkt steht.[6] In ersten Kommentaren von katholischer Seite wurde hervorgehoben, dass die Orthodoxen im Dokument von Ravenna erstmals die Notwendigkeit eines Primats auf der universalen Ebene anerkannt haben. Allerdings betrifft diese Übereinstimmung nur die „Tatsache des Primats", nicht aber die Art und Weise der Ausübung des Primats, die in der nächsten Dialogphase thematisiert werden soll. Das Dokument von Ravenna markiert den Willen zur Fortsetzung des orthodox-katholischen Dialogs, enthält aber zugleich wichtige, bislang noch nicht umgesetzte Herausforderungen für beide Seiten, die im letzten Teil dieses Beitrags noch näher thematisiert werden.

Der ***orthodox-anglikanische Dialog*** ist in DwÜ 3 nicht dokumentiert, weil sich die 1989 begonnene Dialogphase aufgrund verschiedener Probleme in den orthodox-anglikanischen Beziehungen (u. a. bedingt durch die Einführung der Frauenordination bei den Anglikanern) sehr lang hinzog, so dass es erst im Jahr 2006 gelang, das Abschlussdokument mit dem Titel „The Church of the Triune God" zu verabschieden.[7] Die „Zypern-Erklärung", wie das Dokument aufgrund seiner Verabschiedung bei der Sitzung der Kommission im Kykkos-Kloster auf Zypern auch genannt wird, geht, ausgehend von einer trinitarischen Ekklesiologie, auf die Bedeutung des Episkopats und das Verhältnis von Primat und Konziliarität in der Kirche ein. Daran schließen sich Ausführungen zum Verständnis des Priestertums, zu den Laienämtern in der Kirche sowie zur unterschiedlichen Bewertung der Frauenordination an. Zwei Kap. zum Verständnis von Häresie und Schisma sowie zur Frage der Rezeption innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft schließen das Dokument ab.

Der Internationale ***orthodox-lutherische Dialog*** hat sich in den 1990er-Jahren schwerpunktmäßig mit Fragen der Soteriologie befasst und dazu zwei Gemeinsame Erklärungen verabschiedet (DwÜ 3, 99–106). Danach hat sich die Kommission dem Verständnis der Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche zugewandt. Ein erstes Dokument befasst sich mit dem Verhältnis von Wort und Sakrament im Leben der Kirche (DwÜ 3, 106–109). Bei den folgenden Plenarsitzungen hat die Kommission jeweils weitere Teilaspekte der Thematik behandelt und Gemeinsame Erklärungen dazu verabschiedet, die noch nicht in DwÜ 3 aufgenommen werden konnten: In Oslo (Norwegen) wurde 2002 eine Gemeinsame Erklärung zum Verständnis der Sakramente als Heilsmittel angenommen, in Durau (Rumänien) 2004 eine Erklärung zum Verständnis von Taufe und Myronsalbung und bei der bislang letzten Sitzung in Bratislava (Slowakei) 2006 eine Gemeinsame Erklärung zur Bedeutung der Eucharistie im Leben der Kirche.

Der ***orthodox-reformierte Dialog*** findet in DwÜ 3 seinen Niederschlag mit einer Gemeinsamen Erklärung zum Verständnis der Trinität (DwÜ 3, 152–154) und einer Gemeinsamen Erklärung zur Christologie (DwÜ 3, 155–160). Weitere Dokumente wurden seither nicht verabschiedet, obwohl die Dialogkommission weiterhin im zweijährigen Rhythmus tagt (zuletzt 2003 in Rumänien, 2005 im Libanon und 2007 in Griechenland). Als inhaltlich ertragreich haben sich damit in den vergangenen zehn Jahren vor allem der orthodox-anglikanische und der orthodox-lutherische Dialog erwiesen. Allerdings sind die Dialogergebnisse bislang weder von den beauftragenden Kirchen noch in der theologischen Ausbildung rezipiert worden – ein grundlegendes Problem, mit dem alle ökumenischen Dialoge konfrontiert sind.

Besonders markant ist das Problem der Rezeption im ***Dialog zwischen den orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen***. Hier liegen bereits seit 1989/90 zwei Erklärungen der gemeinsamen Dialogkommission vor, in denen die Differenzen in der Christologie ausgeräumt werden konnten und dementsprechend den Kirchen die Aufhebung der gegenseitigen Anathemata empfohlen wurde (vgl. DwÜ 2, 298–306). Diese Empfehlung wurde jedoch bislang nicht umgesetzt. Die von der Dialogkommission 1993 angesichts dieser Situation vereinbarten konkreten Schritte zur Aufhebung der Anathemata (DwÜ 3, 133–135) blieben ohne Resonanz in den beteiligten Kirchen.

Im Gegensatz dazu konnte der ***Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen*** von einer frühen Rezeption des erzielten christologischen Konsenses profitieren. Die von der Wiener Stiftung PRO ORIENTE organisierten inoffiziellen Konsultationen führten bereits 1971 zur sogenannten „Wiener Christologischen Formel", in der unter Vermeidung der umstrittenen Termini des Konzils von Chalcedon ein gemeinsames Verständnis des Verhältnisses von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus formuliert werden konnte. Die Wiener Christologische Formel wurde in den folgenden Jahren in Gemeinsamen Erklärungen der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. mit den Patriarchen der orientalisch-orthodoxen Kirchen offiziell rezipiert. Interessanterweise kam es erst mit großer zeitlicher Verspätung zur Einsetzung einer Internationalen theologischen Dialogkommission, deren erste Vollversammlung im Januar 2004 in Kairo stattfand.[8] Die Dialogkommission befasst sich schwerpunktmäßig mit Fragen der Ekklesiologie und bereitet derzeit eine Gemeinsame Erklärung zum Kirchenverständnis vor. Der Dialog mit der vorephesinischen „Assyrischen Kirche des Ostens", der nach der Gemeinsamen Christologischen Erklärung aus dem Jahr 1994 (DwÜ 3, 596–598) einen verheißungsvollen Anlauf genommen und mit der Verabschiedung von Richtlinien für die gegenseitige Zulassung zur Eucharistie zwischen der (mit Rom unierten) Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens (DwÜ 3, 599–601) zu konkreten Schritten der Annäherung geführt hatte, ist derzeit aufgrund interner Auseinandersetzungen innerhalb der Assyrischen Kirche suspendiert.

Im ***Dialog zwischen Anglikanern und Orientalisch-Orthodoxen*** wurde nach Begegnungen einzelner Kirchenführer mit dem Erzbischof von Canterbury (vgl. DwÜ 3, 74–76) im Jahr 2001 die Gründung einer Internationalen Dialogkommission vereinbart. Diese konnte bereits bei ihrem ersten Treffen im November 2002 in Etschmiadzin (Armenien) eine Gemeinsame Erklärung zur Christologie verabschieden.[9] Jedoch wurde bereits das zweite Treffen der Dialogkommission auf Intervention mehrerer orientalisch-orthodoxer Patriarchen auf unbestimmte Zeit verschoben, bis die inneranglikanischen Auseinandersetzungen (u. a. hinsichtlich der Beurteilung von Homosexualität) ausgeräumt seien.

Der Internationale ***Dialog zwischen dem Reformierten Weltbund und den orientalisch-orthodoxen Kirchen*** konnte seine erste Dialogphase (1993–2001) mit einem gemeinsamen Bericht abschließen (DwÜ 3, 162–182), der ebenfalls eine Gemeinsame Erklärung zur Christologie enthält und danach Übereinstimmungen und Differenzen im Blick auf das Verhältnis von Schrift und Tradition, das Verständnis der Kirche und des Priestertums sowie der Bedeutung der Sakramente enthält.

So bleibt festzuhalten, dass die „Dokumente wachsender Übereinstimmung" im Blick auf die internationalen theologischen Dialoge mit orthodoxer Beteiligung einerseits die Bereitschaft der Orthodoxen zum theologischen Dialog dokumentieren, andererseits aber auch die Schwierigkeiten dieses Dialogs veranschaulichen, die größtenteils daraus resultieren, dass die Dialogpartner unterschiedlichen kirchlichen Traditionen angehören, die sich seit der frühen Christenheit getrennt entwickelt haben und daher nur sehr schwer zu einer gemeinsamen theologischen Sprache finden können.

[6] Eine deutsche Übersetzung des Dokuments von Ravenna ist publiziert in: KNA-ÖKI, Dokumentation Nr. 24 (20.11.2007) 1–11.

[7] Anglican-Orthodox Dialogue: The Church of the Triune God. The Cyprus Statement agreed by the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue 2006. – London: Anglican Communion Office 2006. 120 S. ISBN: 6–00000006–1.

[8] Vgl. D. W. Winkler: Ökumenischer Neubeginn. Der Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen, in: Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie 58 (2004) 22–39.

[9] Englisches Original: Eastern Churches Journal 9 (2002) Heft 3, 106–110; französische Übersetzung in: Proche-Orient Chrétien 53 (2003) 131–138.

Bilaterale Gespräche einzelner orthodoxer Ortskirchen

Neben den theologischen Dialogen auf Weltebene gibt es eine ganze Reihe von bilateralen Kontakten einzelner orthodoxer Ortskirchen mit verschiedenen westlichen Kirchen, die oft übersehen und in ihrer Bedeutung unterschätzt werden. Eine am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster erarbeitete Dokumentation macht die Ergebnisse dieser Dialoge dem deutschsprachigen Leser zugänglich.[10] Aus der Vielzahl der darin dokumentierten Dialoge sei hier nur auf einige wenige verwiesen, die sich als besonders fruchtbar erwiesen haben.

An erster Stelle ist dabei der orthodox-katholische Dialog in ***Nordamerika*** zu nennen, wo es bereits seit 1965 eine gemeinsame „Orthodox-katholische Konsultation" gibt. Unter den zahlreichen Dokumenten, die diese Kommission im Laufe der vergangenen vier Jahrzehnte erarbeitet hat, sind besonders bemerkenswert: eine Gemeinsame Erklärung über das Prinzip der Oikonomia (OiD, 61–63), eine Erklärung über das Verständnis der Apostolizität der Kirche (OiD, 77–82) sowie eine Gemeinsame Erklärung über Konziliarität und Primat in der Kirche (OiD, 87–90). Von den jüngsten Dokumenten der nordamerikanischen Konsultation, die nicht mehr in den Sammelband aufgenommen werden konnten, ist insbesondere eine Gemeinsame Erklärung zum Filioque hervorzuheben, die im Jahr 2003 verabschiedet und inzwischen bereits in mehrere Sprachen übersetzt wurde.[11]

Bemerkenswert sind auch die Ergebnisse des orthodox-katholischen Dialogs in ***Frankreich***, der weit weniger Dokumente publiziert hat, die dafür aber umfangreicher sind und ein bemerkenswert hohes Reflexionsniveau bieten. Nach einer eher auf die pastorale Praxis zielenden Erklärung zum Umgang mit orthodox-katholischen Ehen aus dem Jahr 1971 (OiD, 117–130) hat die Kommission im Jahr 1991 eine längere Erklärung zum Verständnis des römischen Primats in der Communio der Kirchen vorgelegt (OiD, 130–138). Danach hat sich die Kommission vor allem mit der Frage nach dem Umgang mit den unierten Ostkirchen im orthodox-katholischen Dialog befasst. Die Ergebnisse ihrer Beratungen sind in einen Sammelband eingeflossen, der im Jahr 2004 publiziert worden ist.[12]

In ***Deutschland*** vollzog sich der orthodox-katholische Dialog von 1981–2006 im Rahmen der „Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz". Die Kommission hat sich in den 25 Jahren ihres Bestehens vor allem mit pastoralen Fragestellungen befasst und ihre Überlegungen in einer Reihe von Dokumenten zu den sieben Sakramenten (Mysterien) der Kirche zusammengefasst. Alle sechs Dokumente, die von der Kommission erarbeitet worden sind, wurden 2006 in einem Sammelband veröffentlicht, um die bislang nur verstreut publizierten Texte besser zugänglich zu machen.[13] Im Jahr 2007 begann eine neue Dialogphase, an der nun auch Vertreter anderer orthodoxer Kirchen in Deutschland beteiligt sind. Die „Gemeinsame Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland" trifft sich halbjährlich und hat sich für die nächste Zeit vorgenommen, das Verständnis des Kirchenjahres in Ost und West zu thematisieren.

Abschließend sei noch auf die **Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)** mit verschiedenen orthodoxen Patriarchaten verwiesen, die inzwischen schon auf eine jahrzehntelange Tradition zurückschauen können. An erster Stelle ist hier der Dialog **mit dem Moskauer Patriarchat** zu nennen, der bereits im Jahr 1959 mit einer ersten Gesprächsrunde in der Evangelischen Akademie Arnoldshain begann. 1992 wurden die „Arnoldshainer Gespräche" der EKD und die 1974 begonnenen „Sagorsker Gespräche" des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR mit dem Moskauer Patriarchat bei einer Tagung in Bad Urach zusammengeführt. Inzwischen liegen Dokumentationen der zweiten, dritten und vierten Runde der „Bad Uracher Gespräche" vor.[14] Inhaltlich ging es bei diesen Gesprächsrunden um das Verhältnis von Kirche und Staat, den kirchlichen Bildungsauftrag sowie das Verständnis christlicher Werte. Die dokumentierten Vorträge lassen nicht nur unterschiedliche Standpunkte, sondern auch unterschiedliche Zugangs- und Reflexionsweisen deutlich werden. Hier dürfte gerade die jahrzehntelange Tradition dieses Dialogs dazu beigetragen haben, dass die Gespräche trotz der Differenzen in der Sache nicht abgebrochen wurden.

Seit 1969 führt die EKD regelmäßige theologische Gespräche **mit dem Ökumenischen Patriarchat**. Die Dokumentation der jüngsten Dialoge[15] lässt erkennen, dass es sich bei den einzelnen Gesprächsrunden um thematisch in sich geschlossene Einheiten handelt, der Verlauf der Gespräche aber keine inhaltliche Linie erkennen lässt: Nach der Erörterung des Verhältnisses von Martyria und Diakonia (Iserlohn 1994) ging man zur Schöpfungstheologie über (Rhodos 1997), wandte sich dann der Rolle der Kirchen im zusammenwachsenden Europa zu (Brandenburg 2001), bevor man mit der Frage nach dem Verständnis der Gnade Gottes (Istanbul 2004) wieder ein explizit theologisches Thema erörterte.

Eine viel deutlichere inhaltliche Linie, die dementsprechend auch eine Vertiefung der Thematik ermöglicht, lässt der Dialog der EKD **mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche** erkennen. In den letzten Gesprächsrunden wurden ausschließlich ekklesiologische Fragen diskutiert.[16] Der Dialog über das jeweilige ekklesiologische Selbstverständnis führte beide Seiten zu der Erkenntnis, dass es „in wesentlichen Bestandteilen eine bemerkenswerte Konvergenz" im Kirchenverständnis gibt (157), die es den Orthodoxen ermöglicht, „in den evangelischen Kirchen eine Weise der Kirchlichkeit" anzuerkennen, während umgekehrt die Evangelischen in der orthodoxen Kirche „wesentliche Elemente der evangeliumsgemäßen Kirchlichkeit" verwirklicht sehen (160). Insbesondere die Aussage über die „Kirchlichkeit" der evangelischen Kirchen stellt ein bemerkenswertes Ergebnis dieses Dialogs dar.

Im Gegensatz zu den eben erwähnten Dialogen mit den orthodoxen Patriarchaten stellen die Gespräche der EKD **mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen** noch eine relativ junge Tradition dar. Erst seit 1996 gibt es ein regelmäßiges Kontaktgespräch der EKD mit Vertretern der orientalisch-orthodoxen Kirchen. Um das Verhältnis dieser Gespräche zu den Dialogen, die von orientalisch-orthodoxer Seite mit anderen Kirchen geführt werden, zu klären, fand im März 2003 eine Konsultation in Berlin statt, deren Beiträge inzwischen publiziert wurden.[17] Neben einer konfessionskundlichen Einführung von Wolfgang Hage enthält der Bd Beiträge von Martin Tamcke und Hacik Rafi Gazer zu den Gesprächen zwischen evangelischen und protestantischen Kirchen sowie von Dietmar Winkler und Erzbischof Mesrob Krikorian zu den Gesprächen zwischen der katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen. Daneben gibt der koptisch-orthodoxe Metropolit Anba Bishoy einen Überblick über die verschiedenen Dialoge der orientalisch-orthodoxen Kirchen mit anderen Kirchen und der syrisch-orthodoxe Erzbischof Grigorios Yohanna Ibrahim informiert über die Rezeption der bisherigen Dialogergebnisse. Reinhard Thöle ergänzt diesen Beitrag durch zehn Thesen aus evangelischer Sicht, deren Vorschläge zur Weiterentwick-

[10] Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung. In Verbindung mit Miguel Maria Garijo Guembe hg. und bearbeitet von Thomas Bremer, Johannes Oeldemann und Dagmar Stoltmann. – Trier: Paulinus 1999. 578 S. (Sophia, Bd 32) ISBN: 3–7902–1456–6 [im Folgenden zitiert: OiD].

[11] The Filioque: A Church-Dividing Issue?, engl. Original publiziert in: GOTR 49 (2004) 359–392, SVTQ 48 (2004) 93–123, Sobornost 26 (2004) Nr. 1, 27–60; frz. Übersetzung in: Irénikon 77 (2004) 69–100; span. Übersetzung in: Dialogo Ecumenico 38 (2003) 359–388.

[12] Comité mixte catholique-orthodoxe en France: Catholiques et orthodoxes. Les enjeux de l'uniatisme dans le sillage de Balamand. – Paris: Bayard 2004. 462 S. ISBN: 2–204–07333–4.

[13] Die Sakramente (Mysterien) der Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen. Dokumente der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. – Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2006 (Arbeitshilfen Nr. 203).

[14] Koppe, Rolf (Hg.): Die Kirche, das Volk und der Staat in Europa – Religiöse Bildung und Erziehung. – Hermannsburg: Missionshandlung 2004. 227 S. (Studienheft 28) ISBN: 3–937301–33–X; Heller, Dagmar (Hg.): Sechzig Jahre nach Kriegsende – Christliche Werte heute. – Frankfurt / M.: Lembeck 2007. 123 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 80) ISBN: 978–3–87476–527–5.

[15] Koppe, Rolf (Hg.): Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst – Der Kosmos als Schöpfung Gottes – Die Kirchen im zusammenwachsenden Europa. – Hermannsburg: Missionshandlung 2003. 333 S. (Studienheft 27) ISBN: 3–937301–25–9; Heller, Dagmar / Koppe, Rolf (Hg.): Die Gnade Gottes und das Heil der Welt. – Frankfurt / M.: Lembeck 2006. 107 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 79) ISBN: 978–3–87476–509–1.

[16] Heller, Dagmar / Koppe, Rolf (Hg.): Die Kirche – ihre Verantwortung und ihre Einheit. – Frankfurt / M.: Lembeck 2005. 274 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 75) ISBN: 3–87476–471–0.

[17] Tamke, Martin / Heller, Dagmar (Hg.): Was uns eint und was uns trennt. Fünfte theologische Konsultation zwischen der EKD und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen. – Münster: LIT 2005. 115 S. (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 37) ISBN: 3–8258–8913–0.

lung des Dialogs sich größtenteils im Schlusskommuniqué der Konsultation wiederfinden. Insgesamt steht dieser Dialog noch am Anfang, wobei deutlich ist, dass er von den Vorarbeiten in den Gesprächen zwischen orientalisch-orthodoxen und katholischen Theologen, insbesondere im Bereich der Christologie, profitieren kann.

Konfessionskunde der östlichen Kirchen

Erfolg oder Misserfolg der ökumenischen Dialoge hängt oft davon ab, ob die Dialogpartner ein authentisches Bild vom Selbstverständnis des anderen haben oder noch in überkommenen Vorurteilen wie den eingangs skizzierten gefangen sind. Darin liegt die Bedeutung der Konfessionskunde für den ökumenischen Dialog begründet. Die Ostkirchenkunde hat in Deutschland eine lange Tradition, die allerdings in jüngster Zeit durch die Streichung entsprechender Lehrstühle zunehmend bedroht ist. Dennoch sind auch in den letzten Jahren eine ganze Reihe konfessionskundlicher Publikationen über die östlichen Kirchen zu verzeichnen. 1997 konnte mit der Publikation des dritten Bdes die Neuauflage des „Handbuchs der Ostkirchenkunde" abgeschlossen werden, das umfangreiche und durchweg zuverlässige Informationen zu allen ostkirchenkundlichen Fragestellungen bietet.[18]

Ein wichtiges Nachschlagewerk war daneben das von Julius Aßfalg herausgegebene „Kleine Wörterbuch des Christlichen Orients", das jetzt in einer von Hubert Kaufhold verantworteten Neuauflage unter dem Titel „Kleines Lexikon des Christlichen Orients" in einer aktualisierten Fassung vorliegt.[19] Das Lexikon bietet neben Informationen zu einzelnen Kirchen Beiträge zu Kunst und Literatur des christlichen Orients, Personenartikel über wichtige orthodoxe Theologen und westliche Orientalisten, eine Auswahlbibliographie, Zeittafeln zur Geschichte der orientalischen Kirchen sowie Kartenmaterial, in dem die Bischofssitze der orientalischen Kirchen verzeichnet sind. Alle Artikel sind mit umfangreichen Literaturhinweisen versehen, die jedoch etwas mühsam zu erschließen sind, weil sie weder alphabetisch nach Autorennamen noch chronologisch nach dem Erscheinungsjahr geordnet sind. Der Schwerpunkt des Lexikons liegt bei den orientalisch-orthodoxen Kirchen, aber auch die im Orient beheimateten katholischen Ostkirchen (Maroniten, Melkiten, etc.) sowie die Georgische Orthodoxe Kirche werden berücksichtigt. Aus konfessionskundlicher Sicht fragwürdig ist es, dass die Griechisch-Orthodoxen Patriarchate von Alexandrien und Antiochien nur in zwei kurzen Abschnitten in dem Artikel über die „Melkitische Kirche" erwähnt werden, der sich schwerpunktmäßig mit der entsprechenden katholischen Ostkirche befasst. Das Lexikon des Christlichen Orients bietet insgesamt viele wertvolle Einblicke in die Forschungsergebnisse der Orientalistik, eignet sich jedoch weniger, um konfessionskundliche Grundinformationen zu erhalten.

Diese sind eher im neuen Buch von Wolfgang Hage zu finden, das eine exzellente Einführung in das orientalische Christentum bietet.[20] Auch dieses Buch behandelt nicht, wie der Titel suggeriert, nur die orientalisch-orthodoxen Kirchen, sondern alle Kirchen der östlichen Traditionen im „Orient", womit nach Hages Definition der geografische Raum vom östlichen Mittelmeer bis zum indischen Subkontinent und vom Kaukasus bis Äthiopien gemeint ist. Nach einem einführenden Kap. über die gemeinsamen Ursprünge, die durch den Streit über die Christologie verursachten Kirchenspaltungen sowie die aus dem Dialog mit dem Islam und dem Abendland erwachsenden Herausforderungen geht Hage zunächst auf die orthodoxen Kirchen des byzantinischen Ritus ein, die er in Anlehnung an die englische Terminologie als „östlich-orthodox" bezeichnet, bevor er die orientalisch-orthodoxen Kirchen (Syrer, Kopten, Äthiopier, Eritreer, Armenier) vorstellt. Dabei beschreibt er jeweils zunächst kurz die heutige Situation, bevor er die geschichtliche Entwicklung skizziert und auf Besonderheiten der einzelnen Traditionen eingeht. Ein eigenes Kap. ist der Apostolischen Kirche des Ostens gewidmet, die als vorephesinische Kirche nicht in Gemeinschaft mit den übrigen orientalisch-orthodoxen Kirchen steht. Das fünfte Kap. geht auf die indischen Thomaschristen ein, bevor im sechsten Kap. die orientalisch-katholischen Kirchen vorgestellt werden. Ein kurzes Schlusskapitel enthält Reflexionen zur Rolle der orientalischen Christen in der weltweiten Ökumene. Dieses Buch des inzwischen emeritierten Marburger Ostkirchenkundlers lebt spürbar vom Ertrag seiner langjährigen Forschungsarbeit, ist dennoch gut lesbar geschrieben und bietet den derzeit besten Überblick über die Kirchen der östlichen Traditionen in dieser Region.

Einen Gesamtüberblick über alle Kirchen des christlichen Ostens, der auch die in Ost- und Südosteuropa beheimateten Kirchen einbezieht, bietet ein vom Autor dieses Beitrags verfasstes Taschenbuch.[21] Wer darauf Wert legt, eine Selbstdarstellung aus der Feder eines orthodoxen Theologen zu lesen, kann entweder auf eine entsprechende Einführung von Athanasios Basdekis[22] zurückgreifen, in der die orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen vorgestellt werden, oder das Buch von Grigorios Larentzakis[23] zur Hand nehmen, das sich allerdings auf die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition beschränkt.

Daneben gibt es eine ganze Reihe von Büchern, die sich mit einzelnen orthodoxen Kirchen befassen: Thomas Bremer führt in die Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland ein, wobei er nicht strikt chronologisch vorgeht, sondern verschiedene Themenkomplexe (Kirchenstrukturen, Theologie, Mönchtum, Dialog mit dem Westen, etc.) jeweils in ihrer historischen Entwicklung beschreibt.[24] Jürgen Henkel stellt in seinem aus verschiedenen, bereits früher publizierten Beiträgen zusammengestellten Buch die Rumänische Orthodoxe Kirche vor.[25] Dem klassischen Schema der chronologischen Beschreibung der Geschichte folgt Hans-Dieter Döpmann in seinem Buch über die Bulgarische Orthodoxe Kirche.[26] Der Schwerpunkt seiner Darstellung liegt auf der jüngsten Geschichte (kommunistische und postkommunistische Zeit). Die erste Hälfte des Buches enthält eine sehr dichte, aber präzise Darstellung der bulgarischen Kirchengeschichte bis zur Mitte des 20. Jh.s. Im zweiten Teil nimmt der Überblick über theologische und kirchliche Publikationen etwas zu viel Raum ein, zumal es sich eher um eine Titelschau als um eine kommentierte Darstellung handelt (80–84, 110–118). Die ökumenischen Kontakte in der kommunistischen Epoche werden sehr knapp behandelt, dafür wird die Entwicklung in den 1990er-Jahren, die zum Austritt der Bulgarischen Orthodoxen Kirche aus dem ÖRK geführt hat, ausführlich beschrieben (118–125). Abschließend stellt Döpmann auch die nicht-orthodoxen Kirchen und Religionsgemeinschaften in Bulgarien vor (126–142). Die insgesamt gelungene und leicht lesbare Darstellung wird mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis abgerundet.

Der von Walter Raunig herausgegebene Bildband über die Äthiopische Orthodoxe Kirche bietet einen eher kunsthistorischen Zugang zu dieser Kirche.[27] Neben ausführlichen Beiträgen zur kirchlichen Architektur, in denen u. a. die berühmten Felsenkirchen von Lalibela vorgestellt werden, und zur kirchlichen Kunst (Wandmalereien, Ikonen, Kreuze) enthält der reich bebilderte Bd aber auch Informationen zur äthiopischen Geschichte im Allgemeinen sowie zur Kirchengeschichte im Besonderen. Was die Publikation in konfessionskundlicher Hinsicht besonders interessant macht, ist die zwar kurze, aber kenntnisreiche Beschreibung der Alltagsriten der äthiopischen Christen am Schluss dieses Bdes. Ein von Martin Tamcke herausgegebener Sammelband über die Armenische Apostolische Kirche enthält nicht nur historische Studien, sondern setzt auch politische Akzente, wenn in mehreren Beiträgen über den Völkermord an den Armeniern die unrühmliche Rolle der deutschen Politik in dieser Zeit beschrieben und die rühmlichen Ausnahmen derjenigen Deutschen, die sich für die verfolgten Armenier eingesetzt haben, hervorgehoben wer-

[18] Nyssen, Wilhelm / Schulz, Hans-Joachim / Wiertz, Paul (Hg.): Handbuch der Ostkirchenkunde, 3 Bde. – Düsseldorf: Patmos 1984–1997.

[19] Kaufhold, Hubert (Hg.): Kleines Lexikon des Christlichen Orients. – Wiesbaden: Harrassowitz 2007. 655 S. ISBN: 978–3–447–05382–2.

[20] Hage, Wolfgang: Das orientalische Christentum. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 545 S. (Die Religionen der Menschheit, Bd 29,2). ISBN: 978–3–17–017668–3.

[21] Oeldemann, Johannes: Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen. – Regensburg: Pustet 2006, ²2008 (Topos Taschenbuch 577).

[22] Basdekis, Athanasios: Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nichtorthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen. Frankfurt / M.: Lembeck 2001, ⁷2007.

[23] Larentzakis, Grigorios: Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube. – Graz u. a.: Styria 2000, ²2001.

[24] Bremer, Thomas: Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland. Freiburg u. a.: Herder 2007.

[25] Henkel, Jürgen: Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Münster: Lit 2007.

[26] Döpmann, Hans-Dieter: Kirche in Bulgarien von den Anfängen bis zur Gegenwart. – München: Biblion 2006. 153 S. (Bulgarische Bibliothek, N.F. Bd 11). ISBN: 3–932331–90–7.

[27] Raunig, Walter (Hg.): Das christliche Äthiopien. Geschichte – Architektur – Kunst. Regensburg: Schnell & Steiner 2005. 319 S. ISBN: 3–7954–1541–1.

den.[28] Wer sich konfessionskundlich informieren will, findet im Beitrag von Wolfgang Hage einen gelungenen Überblick über die armenische Kirchengeschichte und in einem Artikel von Hacik Rafi Gazer Informationen über das Stundengebet bei den Armeniern. Karl Pinggéra macht in seiner Studie über Nerses von Lambron auf einen im zwischenkirchlichen Dialog engagierten Theologen aus der zweiten Hälfte des 12. Jh.s aufmerksam, dessen Thesen jedoch nicht unproblematisch waren, weil sie einer Byzantinisierung der armenischen Kirche Vorschub leisteten.

Einen Blick in das Nachbarland Georgien gewährt ein von Bernd Schröder herausgegebener Sammelband, der aus einer Vorlesungsreihe in Saarbrücken hervorgegangen ist und in dessen Hintergrund die Städtepartnerschaft zwischen Saarbrücken und der georgischen Hauptstadt Tbilissi steht.[29] In diesem Bd überwiegen eindeutig die politischen und gesellschaftlichen Themen – einerseits im Blick auf die Situation in Georgien, andererseits hinsichtlich der deutsch-georgischen Beziehungen. Ein Kap. des Buches befasst sich mit der religiösen Situation in Georgien. Es enthält einen Überblick über die konfessionelle Landschaft Georgiens von Walter Fleischmann-Bisten, Grundinformationen über die Georgische Orthodoxe Kirche von Hacik Rafi Gazer sowie drei weitere Beiträge über die Lutheraner, den Islam und das Judentum in Georgien.

Ein vor allem für die orthodoxen Kirchen Ost- und Südosteuropas charakteristisches Moment ist die enge Verbindung von Kirche und Nation. Wer sich für die historische Entwicklung interessiert, die erst im 19. Jh. zu einer Identifizierung von Kirche und Volk (bzw. Nation im Sinne von „ethnos") geführt hat, findet dazu in der jüngsten Publikation von Theodor Nikolaou zuverlässige Informationen.[30] Nikolaou erläutert darin das orthodoxe System der Autokephalie und konkretisiert dies am Beispiel der Autokephalie der Kirche von Griechenland. Darüber hinaus geht er kurz auf die Spannungen mit dem Islam in Südosteuropa und ausführlich auf den „westkirchlichen Proselytismus" ein, als dessen wesentliches Mittel er den „Uniatismus" betrachtet. Nikolaous Darstellung schwankt dabei zwischen scharfer Kritik an den „Methoden des Uniatismus" (auf S. 201 findet sich ein ganzer „Sündenkatalog") und Selbstkritik an den „Überreaktionen" (212) auf orthodoxer Seite. Seine Position ist jedoch vermutlich charakteristisch für viele der orthodoxen Theologen, die sich im ökumenischen Dialog engagieren. Von den Texten, die Nikolaou im Anhang dokumentiert, sei die deutsche Übersetzung des Horos der Synode von Konstantinopel im Jahr 1872 hervorgehoben, der immer wieder als Beleg für die Verurteilung des Phyletismus zitiert wird.

Mit den Spannungen, die aus der Betonung des nationalen Prinzips in der Orthodoxen Kirche resultieren, befasst sich ein vom Erfurter Religionswissenschaftler Vasilios N. Makrides herausgegebener Sammelband.[31] Darin werden zum einen orthodox-katholische Konfliktfelder in den Blick genommen: die Spannungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Moskauer Patriarchat (Silke Graupner) sowie zwischen griechischen Katholiken und Orthodoxen in Rumänien (István Keul). Zum anderen werden aber auch innerorthodoxe Konflikte thematisiert: im Blick auf die Beteiligung orthodoxer Christen am Ersten Weltkrieg (Wassilios Klein), hinsichtlich der Position Serbiens im Prozess der europäischen Integration (Klaus Buchenau), über die politischen Aspekte des 1992 in Bulgarien ausgebrochenen Schismas (Ludmil Duridanov) sowie die Konfrontation zwischen Kirche und Staat in Griechenland im Blick auf die Angaben zur Religion in den Personalausweisen (Vasilios N. Makrides). Die beiden Beiträge zu den orthodox-katholischen Beziehungen sind ganz unterschiedlich angelegt: Während Silke Graupner sich vor allem auf die Entwicklung in den Jahren 2002/03 konzentriert und dabei auf zahlreiche Pressemeldungen zurückgreift, bietet István Keul einen historischen Überblick über die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Unierten in Rumänien, der auch die entsprechende Fachliteratur berücksichtigt, die Situation nach 1989 aber nur kurz streift. Gleichwohl bieten beide Beiträge wichtige Hintergrundinformationen zum Verständnis der Spannungen, die den ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxen und Katholiken bis heute belasten.

Historische Forschungen

Ein Buch, das man vom Titel her in den Bereich der Konfessionskunde einordnen würde, ist der fünfte Bd der „Cambridge History of Christianity" über das östliche Christentum.[32] Der von Michael Angold, emeritierter Professor für byzantinische Geschichte an der Universität Edinburgh, herausgegebene Bd stellt jedoch eher ein Konvolut historischer Studien aus der Feder von insgesamt 22 Autoren dar, die zwar thematisch zusammenhängen, aber nicht aufeinander aufbauen. Thematisch sind die Beiträge vier Kap.n zugeordnet: Das erste enthält Beiträge zur Geschichte des Ökumenischen Patriarchats, das zweite Artikel zu Geschichte und Frömmigkeit der Russischen Orthodoxen Kirche, das dritte Untersuchungen zu den orientalisch-orthodoxen Kirchen (unter der merkwürdigen Überschrift „Eastern Christianities"), das vierte schließlich drei Beiträge zur Rolle der Orthodoxen Kirche in der modernen Welt. Obwohl das Buch einzelne interessante Artikel enthält, kann es nicht halten, was der Titel verspricht – einen Überblick über das östliche Christentum zu geben. Dagegen erwartet man einen Sammelband mit ganz unterschiedlichen Beiträgen, wenn man die von Martin Tamcke herausgegebene Festschrift zum 95. Geburtstag von Friedrich Heyer zur Hand nimmt.[33] Zu Ehren des Nestors der Konfessionskunde im Bereich der evangelischen Kirchen, der nicht nur eine, sondern mehrere Generationen evangelischer Ostkirchenkundler geprägt hat, haben Schüler und Freunde Beiträge zur Geschichte des Christentums in der Alten Kirche und in Byzanz (11–95), zu neuzeitlichen Entwicklungen in der östlichen Orthodoxie (97–205), zum orientalischen Christentum (207–310) sowie zu den Beziehungen zwischen evangelischen und orthodoxen Kirchen (311–409) zusammengetragen.

Der heutige Stand der Beziehungen zwischen östlichen und westlichen Kirchen lässt sich nicht verstehen ohne Kenntnis der historischen Entwicklungen, die zur Entfremdung und schließlich zum Bruch zwischen Ost und West geführt haben. Wer diesen Prozess nachvollziehen will, findet in einer Monographie von Henry Chadwick einen ausgezeichneten Leitfaden für das Studium der vielfältigen Beziehungen, Konflikte, Wiederannäherungen und zeitweiligen Schismen zwischen Ost und West von den Ursprüngen bis zum 15. Jh.[34] Chadwick beschreibt in seinem Buch nicht nur die Bedeutung der Konzile, die Rolle der Päpste und Patriarchen und den Einfluss der weltlichen Herrscher, sondern bietet auch einen fundierten Einblick in die theologischen Kontroversen (Bilderstreit, Filioque, Fegefeuer, etc.). So verdeutlicht seine Darstellung das komplizierte Geflecht theologischer, kultureller, politischer und persönlicher Faktoren, die den Gang der Geschichte beeinflusst und letztlich zum Bruch der Kirchengemeinschaft geführt haben. Obwohl die von Chadwick in der souveränen Weise des Altmeisters beschriebene Epoche bereits gut erforscht ist, gibt es dennoch neue Studien zu Teilaspekten dieser Geschichte, die dem Leser sehr zu empfehlen sind.

Dies gilt beispielhaft für den von Hans Georg Thümmel vorgelegten Bd über den Bilderstreit im 8. / 9. Jh., der eine gelungene Darstellung der Vorgeschichte, des Verlaufs und der Wirkungsgeschichte des 7. Ökumenischen Konzils bietet.[35] Die Quintessenz seiner Forschungen lautet, dass der Bilderstreit das Byzantinische Reich vermutlich nicht, wie Hans-Georg Beck meinte, in seinen Grundfesten erschüttert hat, da oft nur wenige Personen involviert waren. In der Regel gaben die Kaiser die Linie vor und die Hierarchie folgte ihnen. Die

[28] Tamcke, Martin (Hg.): „Dich, Ararat, vergesse ich nie!" Neue Beiträge zum Schicksal Armeniens und der Armenier. – Münster: Lit 2006. 136 S. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd 40). ISBN: 3–8258–0018–0.

[29] Schröder, Bernd (Hg.): Georgien. Gesellschaft und Religion an der Schwelle Europas. – St. Ingbert: Röhrig 2005. 235 S. (Annales Universitatis Saraviensis, Bd 24). ISBN: 3–86110–387–7.

[30] Nikolaou, Theodor: Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion. – St. Ottilien: EOS 2005. 304 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Bd 8). ISBN: 3–8306–7219–5.

[31] Makrides, Vasilios N. (Hg.): Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Studien. – Frankfurt / M.: Peter Lang 2005. 180 S. (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, Bd 1). ISBN: 3–631–51321–6.

[32] Angold, Michael (Hg.): The Cambridge History of Christianity, Vol. 5: Eastern Christianity. – Cambridge: Cambridge University Press 2006. 722 S. ISBN: 978–0–521–81113–2.

[33] Tamcke, Martin (Hg.): Blicke gen Osten. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag. – Münster: Lit 2004. 409 S. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd 30). ISBN: 3–8258–7418–4.

[34] Chadwick, Henry: East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence. – New York: Oxford University Press 2003, ²2005. 306 S. (Oxford History of the Christian Church). ISBN: 0–19–926457–0.

[35] Thümmel, Hans Georg: Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jh.. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787. – Paderborn: Schöningh 2005. 319 S. (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen). ISBN: 3–506–71374–4.

„schnelle Umstellung auf die jeweils gültige neue Linie" deutet nach Auffassung Thümmels darauf hin, dass die wirklich „bedrängenden Probleme" andere waren: die Invasion der Araber in Kleinasien, das Vordringen der Bulgaren auf dem Balkan, Epidemien und Naturkatastrophen (311). Die bleibenden Fragen liegen seiner Auffassung nach darin, ob die Ikone wirklich „das Göttliche erfahren" lässt oder ob es doch (nur) um „ästhetische Erlebnisse" geht, „die als religiöse Erfahrungen verstanden werden" (312).

Die Jahre zwischen 1054 und 1204 stellen eine Schlüsselperiode für das Verhältnis zwischen den Kirchen von Rom und Byzanz dar, an deren Beginn oder an deren Ende die meisten Forscher das „Schisma" zwischen Ost und West datieren. Der von Peter Bruns und Georg Gresser edierte Dokumentationsband eines Bamberger Symposions, das im Jahr 2004 aus Anlass des 950. Jahrestages der Bannsprüche von 1054 und des 800. Jahrestages der Eroberung Konstantinopels durch lateinische Kreuzfahrer stattfand, enthält zehn Beiträge, die sowohl die kirchenpolitischen Hintergründe als auch die damals virulenten theologischen Streitfragen (Azymen, Filioque, Primat) thematisieren.[36] In den Beiträgen von Georgij Avvakumov, Axel Bayer und Peter Gemeinhardt ist der Rückbezug auf ihre jeweiligen Dissertations- bzw. Habilitationsprojekte deutlich erkennbar.[37] Besonders hervorzuheben ist der Beitrag von Peter Bruns, der ein interessantes Licht auf die Kreuzzüge wirft, weil er sich nicht auf die üblichen lateinischen, byzantinischen und muslimischen Quellen bezieht, sondern Chroniken syrisch-christlicher Autoren analysiert, die mitten im Geschehen lebten, ohne sich auf die Seite einer der Konfliktparteien zu schlagen. Mit derselben Epoche befasst sich auch ein aus gleichem Anlass vom Zentrum für ökumenische Forschung der Universität München publizierter Sammelband, in dem die Linien bis in die Gegenwart gezogen werden, wenn Peter Neuner und Athanasios Vletsis in ihren Beiträgen nach der theologischen Relevanz der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche im Jahr 1965 fragen.[38]

Den Ursprüngen der ost- und westsyrischen Christen ist eine Forschungsarbeit von Theresia Hainthaler über „Christliche Araber vor dem Islam" gewidmet.[39] Hainthaler, die sich durch die Fortführung des großen Werks von Alois Grillmeier zur Dogmengeschichte der Christologie[40] bereits große Verdienste um die Erforschung dieser Epoche erworben hat, geht darin der Entwicklung des Christentums in Palästina, dem Perserreich und auf der arabischen Halbinsel in der vorislamischen Periode nach. Die Monographie unterstreicht die wichtige Rolle, die das Mönchtum für die Verbreitung des Christentums in dieser Region gespielt hat, und verdeutlicht, dass das Christentum in Arabien bereits tiefe Wurzeln geschlagen hatte, bevor es vom Islam verdrängt wurde. Ein wichtiges Hilfsmittel für historische Untersuchungen wie die soeben vorgestellte sind Listen der Diözesen und Bischöfe, die eine zeitliche Zuordnung von Quellen ermöglichen. Eine solche Hilfestellung erwartet man sich von dem von Giorgio Fedalto publizierten Werk „Hierarchia Ecclesiastica Orientalis", dessen dritter Bd vor kurzem erschienen ist.[41] Leider werden diese Erwartungen enttäuscht, da die Listen der Bischöfe bei vielen Diözesen unvollständig sind und jeder Wechsel in der Bezeichnung einer Diözese zur Folge hat, dass eine neue Rubrik eröffnet wird, so dass historische Zusammenhänge eher verschleiert als verdeutlicht werden. Für die Gegenwart empfiehlt es sich, im Blick auf die orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Bischöfe die von Nikolaus Wyrwoll herausgegebene „Orthodoxia"[42] zu konsultieren, die auch von Fedalto als Quelle für die beiden letzten Jahrzehnte verwendet wird, und für die Bischöfe der katholischen Ostkirchen die aktuelle Ausgabe des „Annuario Pontificio" heranzuziehen.

Dass die unierten Kirchen sich in den beiden letzten Jahrzehnten zu einem Stolperstein im ökumenischen Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen entwickelt haben, hängt einerseits mit der Konkurrenzsituation zwischen ihnen und den Orthodoxen in den ehemals kommunistischen Staaten zusammen, ist andererseits aber auch durch eine unterschiedliche, oftmals konträre Sicht der Geschichte bedingt. Um die Gegensätze in der Geschichtsinterpretation zu überwinden, hat die Stiftung „Pro Oriente" zwei Forschungsprojekte initiiert, die der historischen Aufarbeitung der Unionsabschlüsse der Rumänen in Siebenbürgen sowie der Union von Brest dienen. Für das letztere Projekt liegen inzwischen zwei deutschsprachige Sammelbände vor, in denen die beiden ersten Gesprächsrunden dokumentiert sind.[43] Die an dem Forschungsprojekt beteiligten römisch-katholischen, griechisch-katholischen und orthodoxen Theologen gehen darin auf die Vorgeschichte, die Geschehnisse rund um den eigentlichen Unionsabschluss (1595/96) sowie die dahinter liegenden ekklesiologischen Grundsätze ein. Russischsprachige Resümees am Ende jedes Beitrags sollen offenbar die Rezeption der Forschungsergebnisse auf orthodoxer Seite fördern. Eine Dreierkommission hat die Gespräche jeweils ausgewertet und die nächsten Arbeitsschritte vorgeschlagen. Die von dieser Kommission erarbeiteten Berichte lassen eine hohe Sensibilität für die Problemlage wie auch die Bereitschaft zu einer differenzierten Bewertung der damaligen Situation erkennen, die nicht vorschnell heutige konfessionelle Zuordnungen in die damalige Zeit transferiert. So lassen die ersten beiden Bde berechtigte Hoffnung aufkommen, dass in absehbarer Zeit eine gemeinsame Darstellung der Geschichte die Frucht dieses Forschungsprojekts bilden wird.

Auch die jüngere Kirchengeschichte hat im vergangenen Jahrzehnt die Aufmerksamkeit der ostkirchenkundlichen Forschung gefunden. Dass dabei die Russische Orthodoxe Kirche im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand, verwundert kaum angesichts der traditionell engen Beziehungen zwischen Russland und Deutschland. Das bemerkenswert hohe Niveau der russischen Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jh. wird in der Diss. von Jennifer Wasmuth deutlich, in der sie die Auseinandersetzung orthodoxer Theologen mit dem Protestantismus in den russischen theologischen Fachzeitschriften in der Zeit zwischen 1892 und 1917 untersucht.[44] Die Studie verdeutlicht, dass sich die Theologie in Russland vor der Oktoberrevolution nicht nur deskriptiv oder apologetisch, sondern auch kritisch-konstruktiv mit den Denkstrukturen und theologischen Ansätzen im damaligen Protestantismus befasst hat. Breiten Raum nimmt in der Studie Pavel J. Svetlov ein, der wohl das sprechendste Beispiel für eine positive Rezeption protestantischer Denkansätze in der russischen Theologie ist. Wasmuth will mit ihrer Studie einen Kontrapunkt gegen die These Florovskijs von der „Pseudomorphose" der orthodoxen Theologie setzen, indem sie aufzeigt, dass es nicht nur negative Einflüsse des Westens auf die orthodoxe Theologie gegeben hat. Dies gelingt am deutlichsten dort, wo die Ebene der historischen Studie verlassen und die Linien bis in die Gegenwart gezogen werden: bei den Ausführungen zur biblischen Hermeneutik in der orthodoxen Theologie (153–173).

Die Machtergreifung der Bolschewisten im Jahr 1917 bedeutete für die Orthodoxe Kirche in Russland eine Zeitenwende. Mit der ersten Phase der Auseinandersetzung zwischen den neuen Machthabern und der Orthodoxen Kirche hat sich Günther Schulz über mehrere Jahrzehnte befasst. Die Ergebnisse eines Forschungsprojekts zu den Reaktionen des Landeskonzils 1917/18 der Russischen Ortho-

[36] Bruns, Peter / Gresser, Georg (Hg.): Vom Schisma zu den Kreuzzügen. 1054–1204. – Paderborn: Schöningh 2005. 271 S. ISBN: 3–506–72891–1.

[37] Vgl. G. Avvakumov: Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche, Berlin 2002; A. Bayer, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln u. a. ^{2}2004; P. Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin u. a. 2002.

[38] Th. Nikolaou (Hg.): Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204), Münster 2004. Vgl. zur aktuellen Relevanz auch J. Oeldemann (Hg.), Die Wiederentdeckung der Communio. Der orthodox-katholische Dialog 40 Jahre nach der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche, Würzburg 2006.

[39] Hainthaler, Theresia: Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung. – Leuven: Peeters 2007. 188 S. (Eastern Christian Studies, Vol. 7). ISBN: 978–90–429–1917–4.

[40] Vgl. A. Grillmeier / Th. Hainthaler: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg u. a. 1982–2002.

[41] Fedalto, Giorgio (Hg.): Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series Episcoporum Ecclesiarum Christianarum (!) Orientalium, Bd III: Supplementum. – Padua: Edizioni Messaggero 2006. 557 S. ISBN: 88–250–1393–0.

[42] Wyrwoll, Nikolaus (Hg.): Orthodoxia 2007. – Regensburg: Ostkirchliches Institut 2007.

[43] Marte, Johann (Hg.): Internationales Forschungsgespräch der Stiftung PRO ORIENTE zur Brester Union. Erstes Treffen: 18.–24. Juli 2002 – Würzburg: Augustinus 2004. 264 S. (Das östliche Christentum, N. F. 54). ISBN: 3–7613–0209–6. – Marte, Johann (Hg.): Internationales Forschungsgespräch der Stiftung PRO ORIENTE zur Brester Union. Zweites Treffen: 2.–8. Juli 2004 – Würzburg: Augustinus 2005. 171 S. (Das östliche Christentum, N. F. 56). ISBN: 3–7613–0212–6.

[44] Wasmuth, Jennifer: Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademie an der Wende vom 19. zum 20. Jh.. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 387 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 113). ISBN: 978–3–525–56340–3.

doxen Kirche auf die neue politische Situation werden von Schulz und seinen Mitarbeitern in einem umfangreichen Werk präsentiert, das sich vor allem durch das reichhaltige Quellenmaterial auszeichnet.[45] Viele Dokumente aus den Jahren 1917/18 werden darin erstmals in deutscher Übersetzung publiziert. Eine ausführliche Zeittafel, eine Übersicht über alle Sitzungen des Konzils und Kurzbiographien der Hauptakteure machen diesen Bd zu einem wertvollen Hilfsmittel der zeitgeschichtlichen Forschung. Einen guten Überblick über die Arbeit des Konzils gibt der einführende Beitrag von Timm C. Richter (13–52). Günther Schulz analysiert vor allem die Vorgeschichte und die zeitnahen Auswirkungen des Dekrets über die Trennung von Staat und Kirche, während Gisela A. Schröder interessante Einblicke in die Reaktion auf Seiten der Gemeinden und Bruderschaften gibt. Im Fazit ihrer Untersuchungen (381–389) unterstreichen die beteiligten Forscher: „Der bolschewistische Umsturz traf nicht auf eine erstarrte, sondern auf eine bewegte Orthodoxe Kirche, die den historischen Vorteil hatte und nutzte, eben im Konzil als ihrem kompetenten Leitungsgremium versammelt zu sein" (382). Die Reaktionen des Landeskonzils auf den Umsturz in all ihren Facetten zu verdeutlichen, ist das große Verdienst dieser Studie.

Das Landeskonzil 1917/18 der Russischen Orthodoxen Kirche war jedoch nicht nur aufgrund seiner politischen Begleitumstände ein außergewöhnliches Ereignis. Auch im Blick auf die innerkirchlichen Reformen gingen von diesem Konzil wichtige Impulse aus, wie der französische Dominikaner Hyacinthe Destivelle in seiner Studie aufzeigt.[46] Destivelle geht dabei zu Recht ausführlich auf die Vorgeschichte des Konzils ein (25–92), ohne die eine adäquate Bewertung gerade der innerkirchlichen Reformanstöße des Konzils nicht möglich ist. In den Analysen der Konzilsdekrete legt er den Schwerpunkt auf die Bestimmungen zur Organisation der Kirche auf Patriarchats-, Eparchial- (Bistums-) und Pfarreiebene, aber auch die Regelungen im Blick auf das monastische Leben, die pastorale Arbeit und das Kirchenrecht werden angesprochen. Besonders interessant ist das abschließende fünfte Kap. zur Wirkungsgeschichte des Konzils (233–282), die aufgrund der politischen Umstände in Russland selbst anders verlief als in der weltweiten russischen Diaspora.

Theologische Studien

Die Studie Destivelles berührt neben der historischen Fragestellung an vielen Stellen den Bereich der Ekklesiologie, die auch im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie zu den zentralen Fragestellungen zählt. Obwohl dieser Themenkomplex in den offiziellen Dialogen immer wieder angesprochen wurde, liegen bislang nur wenige theologische Studien vor, die sich mit ekklesiologischen Fragen befassen. Neben der Dissertation des Autors dieses Beitrags[47] gibt es dazu nur noch eine weitere Studie, die von dem rumänischen orthodoxen Theologen Nicolae Manole erarbeitet und an der Universität Bochum als Diss. angenommen wurde.[48] Im ersten Teil seiner Arbeit analysiert Manole das Verständnis der vier notae ecclesiae aus orthodoxer, katholischer und reformatorischer Sicht, bevor er im zweiten Teil das orthodoxe Kirchenverständnis beschreibt und im dritten Teil das protestantische Kirchenverständnis analysiert. Das abschließende vierte Kap. geht auf die Bedeutung der Lima-Dokumente ein und arbeitet Übereinstimmungen und Differenzen im Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt zwischen orthodoxen und reformatorischen Kirchen heraus. Positiv hervorzuheben ist, dass es Manole gelingt, die orthodoxe Ekklesiologie und das orthodoxe Sakramentsverständnis konzise darzustellen, was in Anbetracht der innerorthodoxen Vielfalt und des Fehlens einer offiziellen, „lehramtlichen" Positionsbestimmung der Orthodoxen Kirche keine geringe Herausforderung ist. Die differenzierte Analyse des protestantischen Kirchen- und Sakramentsverständnisses berücksichtigt durchweg die Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten. Misslungen ist dagegen die Darstellung des katholischen Standpunkts im ersten Kap., der jeweils nur sehr kurz (ca. eine halbe Seite) und fast durchweg durch die „protestantische Brille" beschrieben wird – die Verwendung des Kürzels „CE" für die Kirchenkonstitution des Vaticanums II (abgeleitet von „Constitutio de Ecclesia" und offenbar übernommen von Günther Gassmann) ist ein deutliches Signal dafür. Im Blick auf den orthodox-evangelischen Dialog ist die Arbeit jedoch ohne Zweifel gelungen und stellt einen wichtigen Beitrag zur Vertiefung des Dialogs dar.

Neben der Ekklesiologie bildet das Verhältnis von Akribeia und Oikonomia einen zweiten Themenkomplex, der im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie eine wichtige Rolle spielt. Dabei geht es nicht nur um die Frage, ob kirchliche Kanones „akribisch" oder „gemäß der Oikonomia" angewandt werden, sondern um eine Differenzierung, die Auswirkungen auf das gesamte pastorale Handeln der Kirche hat – bis hin zum Umgang der Orthodoxen mit nichtorthodoxen Christen. Daher verwundert es nicht, dass das „Prinzip der Oikonomia" auch auf der Tagesordnung des Panorthodoxen Konzils steht und bereits in verschiedenen ökumenischen Dialogen thematisiert wurde. Auch in der westlichen Theologie tauchen in jüngster Zeit vermehrt Hinweise auf dieses Prinzip auf, von dem man sich Lösungen u. a. im Umgang mit geschiedenen und wiederverheirateten Ehepaaren erhofft. So verbinden sich mit dem Wort „Oikonomia" ganz unterschiedliche Vorstellungen. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass in jüngster Zeit zwei umfangreiche Studien zur Oikonomia erschienen sind: die eine von einem jungen katholischen Doktoranden, die andere von einem erfahrenen evangelischen Theologieprofessor. Bei einem Vergleich beider Studien stellt man sehr rasch fest, dass ihre thematische Schnittmenge gar nicht so groß ist, wie es auf den ersten Blick erscheint. Die Monographie von Gerhard Richter über den Gebrauch des Wortes Oikonomia ist eine kirchengeschichtliche Studie, die mit Untersuchungen zum Verständnis von Oikonomia in der griechischen Philosophie einsetzt, sodann den neutestamentlichen Befund analysiert (33–92) und den Schwerpunkt auf die Verwendung des Begriffs bei den Kirchenvätern legt (93–452).[49] Ein längeres Kap. zur byzantinischen Epoche (6.–15. Jh.) und zwei kürzere zur nachbyzantinischen Zeit und zur theologischen Literatur des 19. und 20. Jh.s runden die Studie ab, die damit einen fundierten, an den historischen Quellen orientierten Einblick in die Bedeutung und Verwendung dieses schillernden Begriffs gibt. Richter macht vor allem darauf aufmerksam, dass die Verbindung von Oikonomia mit dem Begriff Heilsgeschichte und die daraus erwachsene Rede von der „Heilsökonomie" erst im 19. Jh. aufkommt und eine ungebührliche Verengung des altkirchlichen Verständnisses von Oikonomia darstellt.

Dagegen konzentriert sich Florian Schuppe in seiner Münchener Diss. auf die Gegenwart und nimmt das Verhältnis von Akribeia und Oikonomia in der Orthodoxen Kirche vor allem als pastorale Herausforderung in den Blick.[50] Natürlich geht auch Schuppe im ersten Teil der Arbeit auf die vorchristlichen Hintergründe (47–86), die biblischen Grundlagen (86–110) und die Ausformung des Begriffs bei den Kirchenvätern ein (111–142). Der Schwerpunkt liegt jedoch auf der Analyse neuzeitlicher Entwürfe orthodoxer Theologen zum Verständnis von Akribeia und Oikonomia, wobei er neben griechischen auch russische und rumänische Theologen einbezieht (196–321). Der zweite Teil befasst sich mit der seelsorglichen Praxis und deren Resonanz in den Dokumenten zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils (347–463). Der dritte Teil der Arbeit geht abschließend der Frage nach, welche Rolle das Gegenüber von Akribeia und Oikonomia im ökumenischen Kontext spielt (465–610). Dabei nimmt Schuppe nicht nur die heikle Frage der Anerkennung der in nichtorthodoxen Kirchen gespendeten Sakramente, sondern auch die Zulassung konfessionsverschiedener Ehen und die Frage nach der Beteiligung an ökumenischen Gottesdiensten in den Blick.

Das Prinzip der Oikonomia bietet in diesen Fällen eine Möglichkeit, den Anliegen einzelner Menschen entgegenzukommen. Wenn orthodoxe Theologen es jedoch als einzige Grundlage für die Bestim-

[45] Schulz, Günther / Schröder, Gisela A. / Richter, Timm C.: Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Russland. Das Landeskonzil 1917/18. Quellen und Analysen. – Münster: Lit 2005. 802 S. ISBN: 3–8258–6286–0.

[46] Destivelle, Hyacinthe: Le concile des Moscou (1917–1918). La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe. – Paris: Cerf 2006. 505 S. ISBN: 2–204–07649–X.

[47] Oeldemann, Johannes: Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2000. 434 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 71). ISBN: 3–89710–131–9.

[48] Manole, Nicolae: Ekklesiologische Perspektiven im Dialog zwischen den orthodoxen und reformatorischen Kirchen. – Münster: Lit 2005. 410 S. (Ökumenische Studien, Bd 31). ISBN: 3–8258–7825–2.

[49] Richter, Gerhard: Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jh.. – Berlin: de Gruyter 2005. 753 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd 90). ISBN: 3–11–016728–X.

[50] Schuppe, Florian: Die pastorale Herausforderung – Orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia. Theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven. – Würzburg: Augustinus 2006. 676 S. (Das östliche Christentum, N.F. Bd 55). ISBN: 3–7613–0211–8.

mung des Verhältnisses zwischen der orthodoxen und den nicht-orthodoxen Kirchen betrachten, wird das Prinzip der Oikonomia überstrapaziert. Ein Dialog, der auf der Auffassung basiert, dass alle nichtorthodoxen Christen „eigentlich" (nach der Akribie) Häretiker oder Schismatiker sind und nur aus Gründen der „Oikonomia" nicht als solche bezeichnet werden, ist zum Scheitern verurteilt. Das Prinzip der Oikonomia ist zwar hilfreich für pastorale Lösungen im Einzelfall, bietet aber keine tragfähige Lösung für die ekklesiologische Frage.

Perspektiven für den Dialog mit der Orthodoxie

Der Überblick über einige ausgewählte Publikationen der letzten zehn Jahre, der keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, hat gezeigt, dass es im theologischen Dialog mit der Orthodoxie durchaus Forschritte gibt, dass aber vor allem die nicht-theologischen Faktoren ein großes Problem für eine substanzielle Annäherung darstellen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach den Perspektiven für den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Diese möchte ich abschließend in Form von vier Thesen beantworten.

(1) *Der ökumenische Dialog mit der Orthodoxie leidet bis heute an den Folgen der jahrhundertelangen Entfremdung zwischen den Kirchen in Ost und West. Die erste und grundlegende Herausforderung im Dialog besteht daher nach wie vor darin, das Unwissen bzw. Halbwissen über den Dialogpartner und die daraus resultierenden latenten Vorurteile, die immer weiter tradiert werden, zu überwinden.*

Dieser Herausforderung kann durch eine Verbesserung der theologischen Ausbildung, durch Austausch von Dozenten und Studierenden sowie durch persönliche Begegnungen auf allen Ebenen begegnet werden. Dabei lässt sich derzeit eine Ungleichgewichtigkeit zwischen Ost und West beobachten: Im Westen gibt es relativ gute Möglichkeiten, sich über die östlichen Kirchen zu informieren, weil es zahlreiche konfessionskundliche Werke über die Kirchen des christlichen Ostens gibt. Im Osten fehlt bis heute vergleichbare Literatur über die westlichen Kirchen. Dafür gibt es inzwischen Hunderte orthodoxer Theologen, die an westlichen Universitäten studiert haben. Der Studentenaustausch ist jedoch bislang eine einseitige Bewegung von Ost nach West. Es gibt kaum westliche Theologiestudierende, die an orthodoxen Seminaren oder Fakultäten studieren. Schließlich bleibt die persönliche Begegnung oft auf bestimmte, elitäre Kreise beschränkt. Hier wäre es wichtig, die Kontakte über den Kreis der Dialogkommissionen hinaus zu verbreitern und persönliche Begegnungen auch zwischen Bischöfen, Ordensleuten und Gemeinden zu ermöglichen.

(2) *Die künftige Gestaltung der innerorthodoxen Beziehungen stellt gegenwärtig eine der gravierendsten Herausforderungen nicht nur innerhalb der Orthodoxen Kirche, sondern auch im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie dar.*

Der Rückzug der russischen Delegation von den Gesprächen der Internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission in Ravenna war symptomatisch für den derzeitigen Stand der Beziehungen zwischen Moskau und Konstantinopel. Das Verhältnis zwischen dem ersten Patriarchat in der historischen Rangfolge und dem größten Patriarchat in der heutigen Zeit stellt allerdings nur eines von vielen innerorthodoxen Konfliktfeldern dar, die nicht nur die panorthodoxen Beziehungen, sondern auch den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie belasten. Die Lösung dieser Konflikte ist natürlich in erster Linie Aufgabe der Orthodoxen. Aber sie ist keine innerorthodoxe Angelegenheit, weil sie auch Auswirkungen auf unsere ökumenischen Beziehungen hat. Daher wäre es falsch zu warten, bis die Orthodoxen sich irgendwie geeinigt haben. Die Geschichte der Ökumenischen Bewegung zeigt, dass der ökumenische Dialog für die Entwicklung der innerorthodoxen Beziehungen eine Art Hebammenfunktion gehabt hat. Erst die Beteiligung am ökumenischen Dialog hat zu einer Reaktivierung der panorthodoxen Beziehungen geführt. Daher sollte der ökumenische Dialog trotz der innerorthodoxen Spannungen von westlicher Seite eingefordert und fortgeführt werden. In diesem Zusammenhang wäre es im Blick auf die orthodox-katholischen Beziehungen sinnvoll, die Beziehungen mit einzelnen orthodoxen Patriarchaten auf dasselbe Niveau zu heben, wie es in den vergangenen Jahren mit dem Ökumenischen Patriarchat erreicht wurde. Es wird dem Selbstverständnis der Orthodoxen nicht gerecht, wenn Rom nur mit dem Ökumenischen Patriarchat einen regelmäßigen Besuchsaustausch pflegt. Daher sollte ein ähnlicher Besuchsaustausch – beispielsweise zum Fest des hl. Vladimir oder des hl. Sergej von Radonezh – auch mit dem Moskauer Patriarchat vereinbart werden. Er würde die Wertschätzung Roms gegenüber der slavischsprachigen Orthodoxie zum Ausdruck bringen und damit vielleicht den innerorthodoxen Profilierungsbestrebungen ein wenig das Wasser abgraben.

(3) *Wenn der ökumenische Dialog zwischen Orthodoxen und Katholiken zu substanziellen Schritten auf dem Weg zur Einheit führen soll, erfordert dies auf katholischer Seite die Zulassung bzw. Stärkung der innerkatholischen Vielfalt.*

Im historischen Bewusstsein der Orthodoxen, für die Geschichte nie ein abgeschlossener Prozess, sondern immer eine in die Gegenwart hineinreichende Realität ist, sind die mit Rom unierten Ostkirchen nach wie vor ein Negativbeispiel dafür, dass die Einheit mit Rom die eigene Autonomie gefährdet und die ostkirchliche Identität bedroht. Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil die Rückkehr zu den ostkirchlichen Wurzeln als eine Hauptaufgabe der katholischen Ostkirchen bezeichnet hat, wurde diese Vorgabe des Konzils bislang nicht ausreichend umgesetzt. Die katholischen Ostkirchen müssen eine größere Unabhängigkeit von Rom erhalten als bisher, um wirklich zu einem lebendigen Beispiel dafür werden zu können, dass die Verwurzelung in der ostkirchlichen Tradition und die Verbundenheit mit dem Bischof von Rom einander nicht widersprechen müssen. Nur so kann die latente Angst vieler Orthodoxer vor den Folgen einer Annäherung oder gar Einigung mit Rom entkräftet werden. Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der innerkatholischen Vielfalt stellt sich aber auch im Blick auf die lateinische Kirche. In den ersten Reaktionen auf das Dokument von Ravenna wurde von katholischer Seite hervorgehoben, dass die Orthodoxen damit erstmals die Notwendigkeit eines Primats auf der universalen Ebene anerkannt hätten. Was bislang kaum thematisiert wurde, ist die Tatsache, dass das Dokument von Ravenna auch eine große Herausforderung für die katholische Kirche darstellt, insofern es die Notwendigkeit synodaler und primatialer Strukturen auf der lokalen, regionalen und universalen Ebene konstatiert. Die regionale, mittlere Ebene ist innerhalb der lateinischen Kirche aber praktisch nicht existent. Die Herausforderung des Dokuments von Ravenna für die katholische Seite liegt daher vor allem darin, primatiale Strukturen unterhalb der Ebene des päpstlichen Primats zuzulassen. Darüber hinaus stellt das Dokument von Ravenna die katholische Kirche vor die Herausforderung, auf allen drei genannten Ebenen synodale Strukturen zu etablieren bzw. dort, wo sie schon vorhanden sind, in ihrer Eigenständigkeit aufzuwerten. Das betrifft die Rolle der Bischofskonferenzen wie auch die Funktion der weltweiten Bischofssynoden.

(4) *Der ökumenische Dialog mit der Orthodoxie wird langfristig in eine Sackgasse geraten, wenn er sich ausschließlich selbstreflexiv mit dem Verständnis von Kirche und der Frage nach einer für beide Seiten akzeptablen Kirchenstruktur befasst. Um dies zu vermeiden, sollten sich die Dialogpartner gemeinsam der Frage stellen, welche Gestalt von Kirche erforderlich und angemessen ist, um die Offenbarung Jesu Christi in der heutigen Welt zu bezeugen und zu verkünden.*

Die Frage nach den Aufgaben der Kirche in der Welt von heute, der sich das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" gestellt hat, ist eine höchst aktuelle Frage sowohl für Orthodoxe als auch für Katholiken. Das rechte Verhältnis von Tradition und Erneuerung in der Kirche bzw. die Frage, wie das Erbe der Alten Kirche bewahrt und dessen Inhalt dem modernen Menschen vermittelt werden kann, sind Herausforderungen, vor denen Katholiken und Orthodoxe gemeinsam stehen. Diese Herausforderung sollte durch ökumenische Zusammenarbeit im Bereich von Diakonie und Caritas, aber auch durch gegenseitige Unterstützung in Katechese und Verkündigung aufgegriffen werden. Der ökumenische Dialog mit der Orthodoxie ist nicht nur eine ekklesiologische Notwendigkeit, sondern auch eine pastorale Herausforderung. Er wird nur dann an sein Ziel kommen, wenn er sich nicht allein auf der Ebene der theologischen Reflexion vollzieht, sondern wenn die „fast vollendete Gemeinschaft" zwischen Katholiken und Orthodoxen, von der in ökumenischen Sonntagsreden immer wieder gesprochen wird, auch im Glaubensalltag, d.h. für die Gläubigen in den Gemeinden spürbar und erfahrbar wird.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Die neue Lust für Gott zu streiten, hg. v. Siegfried Kleymann / Stefan Orth / Martin Rohner. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 255 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–451–28942–3

„Die neue Lust für Gott zu streiten" – wessen Geburtstagsfestschrift sollte so überschrieben sein? Es fallen Ihnen dafür sicher streitlustige und streitbare Theologinnen und Theologen ein. Für einen derart konzilianten, offenen und umfassenden Denker wie den Münsteraner Fundamentaltheologen Jürgen Werbick wirkt der Titel allerdings auf den ersten Blick eher (selbst-)ironisch. Engagiertes, reflektiertes, unermüdliches Hineintragen der Fülle Gottes in alle Welt, ja – aber streiten?

So bilden die unter diesem Titel versammelten 17 Schüler und Schülerinnen Werbicks auch keine klare Schule, sind keine (umstrittenen) Jüngerinnen und Jünger, wie sie sein Vorgänger hatte; sie gehören vielmehr zu einem großen und vielfältigen Kreis an Theologinnen und Theologen, die ganz im Sinne Werbicks in den unterschiedlichsten Bereichen von Gesellschaft, Politik und Kirche engagiert und nicht-exklusiv für den Gott Jesu Christi einstehen. Und so bieten die ersten drei Blöcke vorliegender Festschrift weder offensichtlich provokante Thesen noch beziehen sie dezidiert Stellung zu einer der aktuellen kirchenpolitischen oder interreligiösen Streitfragen. Hier geht es vielmehr eine Ebene zuvor um die Form heutiger Gottrede (Teil 1: „Wie lässt sich der Glaube an Gott heute verantworten?", Teil 2: „Wie heute von und zu Gott sprechen?") und den Gottesgedanken selbst (Teil 3: „Wie handelt Gott?").

„Die neue Lust für Gott zu streiten". Streit ist – so legt Martin Rohner eingangs das Kirchenlied „Wohl gilt's zu streiten immerzu" eigenwillig und hier wohl programmatisch aus – nichts Negatives, nichts, das Sieger und Verlierer produzierte und auch kein punktueller klärender Vorgang. Streit betreffe zuerst das christliche Selbst- und Gottesverhältnis, da Glaube verunsichere, mit anderen eigenen Weltdeutungen konfligiere und da der Gott Jesu auch ein Zorniger und Fordernder sei. Rigide (theologische) Positionen fordern heraus zum Streit im engeren Sinne, zum Streit mit anderen. Der Stil Werbicks sei hingegen parenthetisch, so stellt Siegfried Kleymann unter der Überschrift „Widersprechen und Zusammenhalten" fest und fragt – wiederum wohl nicht ohne Ironie –, ob Parenthesen nicht „stilbildend für die Theologie sein" müssten: Theologie müsse sich ihre Fragen und Themen vom Leben geben lassen. Hier komme immer ‚dazwischen', zuletzt der Tod – weshalb „die Ergänzung oder gar der Widerspruch unabdingbar zum [theologischen KB] Gedanken gehört" und „geäußert werden *muss*, damit die Grundaussage des Textes nicht durch eine fraglose Sicherheit gefährdet wird" (43). Theologie solle also streiten – nicht gegen Dritte, sondern gegen die eigene Selbstgewissheit.

Diese Betonung der Ungewissheit, des Bruchs, prägt auch andere Beiträge des vorliegenden Bdes, so bspw. Ansgar Wallenhorsts aufschlussreiches Plädoyer für eine liturgische „Karsamstagsästhetik" (90), Veronika Hoffmanns Überlegungen zur Selbstmetaphorisierung Gottes in Jesus Christus (76) oder Klaus Keffners Umwendung der Krise des Bittgebets zum die Menschen suchenden Gott (105).

V. a. aber finden sich in vorliegender Festschrift verschiedene phänomenologisch reiche bzw. informative Aufsätze und erhellende Lesarten. Zu ersterem seien hier pars pro toto Erik Müllers Darstellung des Werbickschen Vernunftverständnisses am Leitbegriff der Würdigung genannt und insbesondere Stefan Orths präzise Aufschlüsselung des Zeugnisbegriffs, der mehr sein kann als ein „Zauberwort" (54) gegen die allfällige Krise der Institution Kirche. Zu letzterem gehört beispielsweise Michaela Willekes Interpretation der „Bürgschaft" Schillers als Paradigma eines Versprechens, das „Realsymbol der biblischen Verheißung" genannt werden kann (135).

Streitbarer und klarer politisch wird die Festschrift für Jürgen Werbick allerdings im abschließenden vierten Teil: „Wie Gott präsent halten?", angeführt von Jürgen Manemanns „Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Demokratie". Er attestiert der aktuellen Politik der USA einerseits Universalismus, der aus Ermächtigungsstreben hervorgehe und damit dem biblischen Universalismus des Bundes radikal widerspreche, andererseits einen dualistischen Politikbegriff, der letztlich antipolitisch sei, da das Politische nicht wie hier auf Exklusion sondern vielmehr auf In-Beziehung-Setzen von Ungleichen beruht (206). Die aktuelle Freund-Feind-Politik entstehe – genau wie die zeitgenössische Gottessehnsucht – aus Angst vor Unübersichtlichkeit und Offenheit. Richtig verstanden könne das Christentum dagegen helfen, die Öffnung, die Demokratie ist, offen zu halten und sie zu orientieren mit dem Grundsatz: Es gibt kein Leid, das uns nichts angeht. Ohne hier in den Streit um die Sache einzutreten, sei doch auf einen Selbstwiderspruch in der Argumentation Manemanns hingewiesen: Warum muss ein derartiges Plädoyer für Anerkennung und Offenheit en passant (hier 207) andere, philosophisch und auch pastoral besser fundierte Ansätze, der Freiheit nachzudenken und sie so zu eröffnen, diskreditieren?

So „ist auch gegen einen Papst als jugendlicher Popstar im Grundsatz nichts einzuwenden" (231) – allerdings nur, wenn dieser von sich weg weise auf das Reich Gottes, wenn nicht die Form, wenn nicht pure Ästhetik die Jugendpastoral prägten, sondern der Inhalt, die Einladung Gottes, im Mittelpunkt stehe, wenn die Kirche nicht nur in Events, sondern vor Ort zu finden sei. Mit dieser von einer Analyse des Weltjugendtags ausgehenden Ortsbestimmung und Wegweisung der Jugendpastoral durch Gunnar Schubart und dann mit Daniel Bogners Bestimmung kirchlicher Autorität als fiktionale Autorität (wenn auch vorsichtiger formuliert) schließt die Festschrift für Jürgen Werbick. Hier findet man sie nun tatsächlich – und zugegebenermaßen konnte man sie beim genauen Lesen auch schon zuvor entdecken, vornehm versteckt nach Werbick'scher Art in Nebensätzen wie: „Gerade in einer Zeit, in der man sich bei der innerkirchlichen Selbstverständigung gerne vom Hören auf die Theologie dispensiert, ..." (Orth, 55) – hier also ist sie dann vielleicht doch – die neue Lust für Gott zu streiten.

Ludwigsburg Katrin Bederna

Inspirationen. Beiträge zu Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft und Spiritualität, hg. v. Josef Wohlmuth / Claudia Lücking-Michel. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006. 336 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–506–75643–5

Der Leiter der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk und dessen Generalsekretärin haben den vorliegenden Bd anlässlich des ersten halben Jh.s der Existenz dieser segensreichen Einrichtung innerhalb der Hochbegabtenförderung in Deutschland zusammengestellt. So weit wie das Spektrum der Stipendiatinnen und Stipendiaten ist auch der Themenhorizont der Beiträge, insgesamt 24 an der Zahl, die in vier Kap.n geordnet sind. Umfangreichere „Bio-Bibliographien" der Vf.innen und Vf. runden das Buch ab.

Vorgeordnet ist eine „Einleitung", die aus zwei Grundsatzbeiträgen des Leiters und (Mit-) Herausgebers einmal zur Konzeption des Jubiläumsbandes selbst, dann zu den Grundsätzen der Stiftung Stellung nehmen. Eine erste Abteilung umfasst fünf Artikel mit „Impulsen für Wissenschaft und Hochschule", die bei aller Pluralität der Ansätze um die Forderung der Interdisziplinarität der Wissenschaften kreisen, die bei der Konzeption des Cusanuswerkes wie bei dessen Auswahlkriterien einen sehr hohen Stellenwert haben. „Impulse für Kunst und Musik" ist die zweite Gruppe der Beiträge übertitelt – es sind ebenfalls fünf. Da gibt es subjektive Impressionen wie Andrea Büttners „Texte über Kunst", aber auch historische Erwägungen (über das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft, von Richard Hoppe-Sailer). Musik- wie Literaturwissenschaft (W. Lessing, I. Kharissov, J. N. Schneider) melden sich zu Wort. Das bischöfliche Förderungswerk hat selbstverständlich auch politische Interessen. So versuchen nicht weniger als sechs Autorinnen und Autoren „Impulse" zu vermitteln „für Gesellschaft und Politik". Tiefschürfend handelt Marianne Heimbach-Steins über das „ethische Schlüsselwort" *Verantwortung. Elite, Einfachheit, Sozialethik* sind weitere Grundbegriffe, über die mit Gewinn die Verantwortlichen in Politik wie in der Kirche nachzudenken haben – und von einer Einrichtung, die den Namen des großen universal denkenden Renaissance-Kardinals trägt, sind zu recht Anregungen und Hilfestellungen zu erwarten. Die eigentliche Basis ihrer Tätigkeit aber ist das Christentum. So ist es natürlich, dass die vierte und abschließende Sektion mit „Impulsen für Spiritualität und Kirche" dienlich sein will. Der Akzent liegt durchaus auf dem ersten Begriff, wie schon das einleitende der wiederum sechs Essays beweist. Der angesehene Freiburger Weihbischof Paul Wehrle, dort u. a. zuständig für die Hochschulpastoral, entfaltet „Aspekte einer trinitarischen Spiritualität", geht also auf die absolute Grundlage des christlichen Denkens und Lebens zurück. Der langjährige Geistliche Direktor des Werkes, der Karmelit Michael Plattig, skizziert, getragen von der Spiritualität des hl. Johannes vom Kreuz, die Grundsätze der geistlichen Begleitung, wie sie für die Förderung der Stipendiatinnen und Stipendiaten gegeben wird. Der letzte Beitrag ist auf das Ziel der Förderung selbst gerichtet: „Verantwortung im Beruf – Ein Beitrag zur Spiritualität der Arbeit" aus der Feder von Peter Abel, der seit langer Zeit die Bildungsveranstaltungen des Cusanuswerkes beleitet.

Der eigentliche Wert dieses Sammelwerkes, von dem nur wenige Aspekte hier gewürdigt werden konnten, liegt nicht nur in der Qualität der einzelnen Aufsätze, sondern ebenso, ja entscheidend in dem Zeugnis, das sich das Cusanuswerk damit selbst ausstellt und welches es durch seine Arbeit an der Elite unserer akademischen Jugend vor der Gesellschaft ablegt. Es verdient allen Respekt und innerhalb der deutschen Kirche jegliche Förderung – gerade auch in aus vielen Gründen schwierigen Zeiten.

Pentling Wolfgang Beinert

Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, hg. v. Helmut Hoping. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 240 S., geb. € 16,90 ISBN 978–3–451–29381–8

Es ist in sich schon ein unüberbietbar deutliches Zeichen der Zeit, dass sich die Freiburger Theol. Fak. zum 550. Geburtstag ihrer selbst wie ihrer Univ. nicht mit einem binnentheologischen Thema beschäftigt, sondern sich an die eigene Selbstvergewisserung heranwagt. Nicht weniger als vier Größen stellen heute die einstige Selbstverständlichkeit der wissenschaftlichen Theologie im (staatlichen) „Haus der Wissenschaften" teilweise sehr unbarmherzig in Frage – der Staat, die Universität, die (römisch-katholische) Kirche und eben

sogar sie selber, die akademische Glaubenswissenschaft. Es ist vielen ihrer Repräsentanten nichts weniger als selbstverständlich, dass immer noch die hochmittelalterliche Konstruktion existiert, und zwar nicht nur traditionellerweise, sondern auch durchaus in der einen oder anderen Neugründung (Erfurt, eingeschränkt Dresden und Halle / Saale). Neun Kapazitäten aus dem eigenen Haus wie von auswärts, von der eigenen Konfession wie von Vertretern der reformatorischen Theologie nehmen in vier Sektionen eingehend und manchmal breit ausladend, gewöhnlich bestens dokumentiert, zum Thema Stellung, das sich in den letzten Jahrzehnten nicht von ungefähr zu einer „unendlichen Geschichte" ausgewachsen hat.

Die Grundlagenforschung ist, nach einem einleitenden Herausgeberbeitrag (9–16), im ersten Teil untergebracht („Wissenschaftliche Glaubensreflexion"). *Peter Walter*, der Freiburger Dogmatiker, bietet einen historischen Überblick über die Ursprünge der Einbindung der Theologie in die Universitas litterarum im Mittelalter („Universität und Theologie im Mittelalter", 18–32). Die ursprüngliche, noch in der Monastik geübte *lectio divina*, die Bibelreflexion, wird abgeschattet durch den Sieg der dialektischen Methode. Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie macht sich schon damals und seitdem geltend. – Kardinal *Karl Lehmann*, einstiges Fakultätsmitglied, stellt Überlegungen über die denkerische Glaubensverantwortung an („Der ‚intellectus' fidei", 33–58), also über ein Grundthema der Theologie Benedikt XVI. „Der Glaubende ist nicht er selbst", lautet die These des Autors, „wenn er nicht die Verantwortungsbereitschaft zu diesem Dienst am Glauben selbst aufbringt" (41). Er schließt absolute Offenheit ein und duldet keinerlei Frageverbot – was die Theologie durchaus die Standards heutigen wissenschaftlichen Denkens erreichen lässt. Wenn es so oft Widerspruch gegen diese Behauptung gibt, dann hauptsächlich, wie der Kardinal freimütig zugibt, wegen des faktischen Verhaltens der kirchlich-amtlichen Institutionen. Die besonders in der *Nihil-obstat*-Praxis wieder und wieder zutage tretende Spannung des Lehramtes zur Theologie (die es konsequenterweise auch vice versa gibt) ist ein wiederholt angesprochenes Thema des Buches. Die dritte Sektion („Universität, Kirche und Staat – Herausforderungen und Konflikte") lebt geradezu davon, wie weiter unten zu zeigen ist. – *Peter Hünermann*, ehedem Tübinger Dogmatiker, Ehrenpräsident der Europäischen Gesellschaft für Theologie, macht sich hoch reflektierte Gedanken über „Die Theologie und die Universitas litterarum heute und gestern", (59–90) angesichts der gerade genannten Interventionen des Lehramtes, das offensichtlich noch immer am Modernismustrauma des 20. Jh.s laboriert. Neue Bedenken und Bedenklichkeiten zeitigt seit neuestem die Einbeziehung der Theologie in den Bolognaprozess, die nochmals auf Rom konzentriert worden ist.

Die nächste Sektion mit zwei Beiträgen stellt die Begründungsfrage in den Horizont der allgemeinen Anthropologie und der gegenwärtig boomenden „Life Sciences" („Theologie, Anthropologie und Life Sciences – Die Frage nach dem Menschen"). Der Literaturwissenschaftler *Wolfgang Frühwald*, Präsident der Humboldt-Stiftung, ordnet die Theologie in die Generalforschung nach dem Menschen ein („Die Frage nach dem Menschen – Zur Stellung der Theologie in der modernen Universität", 92–110). Am Beispiel der bioethischen Debatte (Stammzellen-Diskussion) macht er deutlich, dass der Theologie im Rahmen der Univ. eine unaufgebbare und anderweitig nicht ersetzbare Leitfunktion in einer Problematik zukommt, die die Menschen nachhaltig und nachdrücklich in der nächsten Zukunft umtreiben wird. – „Theologie als dialogische Lebenswissenschaft" (111–127) lautet das Resultat der außerordentlich radikalen (In-) Fragestellung des Fundamentaltheologen *Magnus Striet* (Freiburg). Trotzdem ist er überzeugt: Ohne die akademische Glaubensreflexion würde sich die Universität am Ende nicht nur von der Wahrheitsfrage dispensieren; sie begäbe sich auch ihrer freiheitsfördernden Offenheit.

Unmittelbar mit den Konfliktstoffen der theol. Fak. gehen die zwei Essays der bereits erwähnten dritten Abteilung „Universität, Kirche und Staat – Herausforderungen und Konflikte" behutsam, aber auch mutig um. Der Freiburger Kanonist *Peter Bier* bietet eine sehr materialreiche, instruktive und eingehende Übersicht über „Die Stellung Katholisch-Theologischer Fakultäten nach kanonischem Recht und deutschem Staatskirchenrecht" an (130–170). Von letzteren aus betrachtet, genießen die theol. Fak. den Schutz von GG 4; 5 Abs. 3 und 7 Abs. 3. Die Kirche selber hat sich durch die Konkordate zu einem weit reichendem Schutz ihrerseits verpflichtet. Realistisch aber merkt der Vf. an: „Insgesamt scheint die Garantie zugunsten des Bestandes theologischer Fakultäten nur so tragfähig wie der Wille der zuständigen staatlichen und kirchlichen Autoritäten, an bestehenden Konkordatsvereinbarungen ohne Abstriche festzuhalten" (136). – Wie es damit wirklich bestellt ist, darüber öffnet der Philosoph *Heinrich Schmidinger* (Salzburg) die Augen („Über den Willen zur Theologie an staatlichen Universitäten", 171–184). Was die Kirche anlangt, so stellt er die gar nicht rhetorische Frage, „ob die Kirche – ich rede hier und im Folgenden ausschließlich von der katholischen Kirche – Theologie als Wissenschaft wirklich und in vollem Umfang haben will. Die Realität, wie sie bereits im Zusammenhang mit den kirchlichen *Nihil-obstat*-Verfahren angedeutet wurde, lässt daran berechtigterweise Zweifel aufkommen" (179).

Die abschließende Abteilung ist Theologen aus der Reformation vorbehalten („Laicité – Säkularität – Urbanität – Europäische Perspektiven") und weitet zugleich den Blick vom deutschen auf den europäischen Problemkreis. *André Birmele* (Strasbourg) macht die Leserinnen und Leser vertraut mit der Situation jenseits des Rheins allgemein, speziell mit den Freiburger Nachbarfakultäten in Straßburg, die eine privilegierte Sonderstellung in Frankreich genießen („Theologie" „Laicité" und „Säkularität", 186–204). Das Prinzip der *laicité* macht die Kirchen zu Fällen des privaten assoziativen Rechts. Dass dies nicht der Weisheit letzter Schluss sein muss, hat neuerdings kein Geringerer als der französische Staatspräsident in die Debatte eingebracht. „Man hat eingesehen", schließt Birmele, „dass es auch in einer säkularisierten Gesellschaft wichtig ist, sich der theologischen Inhalte bewusst zu werden, die das Christentum ausmachen, da dieses die Geschichte geprägt hat und davon nicht wegzudenken ist" (199). – „Urbanität als Zukunft der Universitätstheologie" aus der Feder des Baseler Ethikers *Georg Pfleiderers* (205–238) soll „ein Beitrag zur theologischen Selbstverständigungsdebatte" sein. Ausdrücklich tritt am Ende des Sammelwerkes die Sicht nach vorn in den Mittelpunkt. In der Stadt sei wie schon seit je auch fernerhin der genuine Ort der intellektuellen Auseinandersetzung und somit auch des Theologietreibens zu suchen. Genau deswegen gehöre die Theologenfakultät an die Universität, die eine städtische Institution bildet. Sie hat die Aufgabe, „gleichsam einen dritten Ort jenseits von Universität und Religion einzunehmen, näherhin einen soziohistorischen Raum ins Bewusstsein zu rufen, von dem aus sich jenes dialektische Verhältnis erschließen könnte" (214) – eben die Polis.

Wozu also Theologie an Universitäten? Die allesamt hoch qualifizierten Aufsätze des vorliegendes Buches geben aus unterschiedlichen Sichtweisen, historischen, aktuellen, prognostischen, reife Antworten. In der Natur der Sache liegt es, dass sie wohl für die meisten Vertreter der oben genannten vier Größen nicht unbedingt und unter allen Rücksichten konkludent sein werden. Die Macht des Säkularen darf nicht unterschätzt werden. Es wird immer des guten Willens und der Bereitschaft der Menschen an den Schalthebeln der Macht bedürfen, um diese Macht soweit zu überwinden, dass die Argumentation der hier zusammengefassten Plädoyers Gehör findet.

Pentling Wolfgang Beinert

Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem, hg. v. Stefan Stiegler / Uwe Swarat. – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2006. 149 S., kt € 19,80 ISBN: 3–374–02424–6

Angesichts aktueller Herausforderungen gesellschaftlicher, theologischer und interreligiöser Art stellen sich die für den Druck überarbeiteten Symposiums-Beiträge dieses Bdes dem monotheistischen Problem in interdisziplinärer und multikonfessioneller Weise. Die Vf. stammen aus der kath. Kirche, der evang. Kirche in Deutschland und zwei evang. Freikirchen. Die Tagung fand aus Anlass des 125-jährigen Gründungsjubiläums der theol. Ausbildungsstätte der deutschen Baptisten am 21. und 22. Oktober 2005 am Theol. Seminar Elstal bei Berlin statt, der Fachhochschule des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, der auch die beiden Hrsg. als leitende Dozenten zugehören. „Theologische Arbeitsgemeinschaften dieser Art haben zwar immer noch Seltenheitswert, erwiesen sich auf dem Symposium aber als ausgesprochen fruchtbar"(8), betont Prof. Uwe Swarat in der Einführung (7–14), die die Vorträge erhellend aufschließt und dabei auch Aspekte der Diskussion mit zur Sprache kommen lässt.

Erich Zenger, em. Prof., seit 1971 Alttestamentler in Eichstätt und Münster, stellt Israels Weg zum Monotheismus aus religionsgeschichtlicher Perspektive dar (15–38). Weniger historisch, aber in wirkungs- und gedächtnisgeschichtlicher Hinsicht sei Moses eine „exzeptionelle Gestalt". Zenger versteht ähnlich wie der Ägyptologe Jan Assmann Moses als „Symbolfigur" der menschheitsgeschichtlichen Wende zu einem exklusiven Monotheismus. Der Beitrag stellt eine kompakte und prägnante Skizze der Religionsgeschichte Israels dar: „über einen anfänglichen Polytheismus *sui generis* zunächst zur exklusiven Monolatrie des Gottes JHWH (Jahwe) und schließlich zum reflektierten Monotheismus, der alle Götter außer dem eigenen für Lug und Trug erklärt." (Einf., 8) Mit präzisen Literaturhinweisen versehen werden die einzelnen Etappen alttestamentlicher Gotteserkenntnis aufgewiesen, vom Ursprungsprofil Jahwes (Schutzgott eines Sippenverbandes bzw. Stammes, „Gott der Väter", Exodus-Gott), zum nationalen Staats- und Tempelgott Jerusalems der Königszeit, zunehmend führende Rolle in der Götterwelt Israels, Schutzgott der Toten im Totenreich und exklusiv einzigen Gott Israels. Dem mosaischen Monotheismus eigne ein starker Geschichtsbezug; sein besonderes Profil liege darin, dass der biblische Gott in der Lage war, sich „Kompetenzen" und „Wirkweisen" anderer Götter (Baale etc.) anzueignen, die dadurch depotenziert wurden bzw. ganz verschwanden. Während dem älteren ägyptischen Monotheismus Echnatons jede ethische Dimension abgeht, zeichne der biblische Gott „sich nicht nur durch seine Einzigkeit, sondern auch durch seine Option für Freiheit und Gerechtigkeit aus" (8; 18). Jeder Versuch, das religionsgeschichtliche Anfangsprofil des Gottes Jahwe zu rekonstruieren, müsse zwar hypothetisch bleiben; doch Israels Weg zum Monotheismus als „komplexer Prozess" könne in seinen Etappen aufgewiesen werden. Dem Exil kommt bei der reflektierten Universalisierung der mosaischen Religion eine wichtige Bedeutung zu („mentale Revolution"; „revolutionärer Quantensprung zum biblischen Monotheismus"; 30f.). Zentral themabezogen formuliert der Vf. abschließend: „Der biblische Monotheismus war m. E. sogar die entscheidende Weichenstellung für die Erkenntnis und For-

mulierung der jedem Menschen zukommenden Menschenwürde und Menschenrechte."(38)

Wilfried Haubeck, Dozent und Rektor des Theol. Seminars Ewersbach des Bundes Freier evang. Gemeinden, erörtert im Anschluss an einschlägige neutestamentliche Literatur die Frage, wie sich „Anbetung Jesu und Monotheismus im Neuen Testament" (39–59) zueinander verhalten. Die Erörterung der Belege für „‚Gott' als christologischer Hoheitstitel" (44ff.) im Corpus Paulinum, in den johanneischen und übrigen Schriften des Neuen Testamentes geht besonders auf Röm. 9, 5 ausführlich und zustimmend ein. Mit Ferdinand Hahn optiert der Vf. für eine vom alttestamentlichen Denken ausgehende Beziehung zwischen Gott und Jesus im Neuen Testament (personale Komponente, Gemeinschaftscharakter und Stellvertretungsgedanke). Joh. 10, 30 („Ich und der Vater sind eins") sei im Sinne von Gemeinschaft und *Handlungs*einheit zu verstehen. *Wesens*einheit sei zwar ausgeschlossen, aber es bestehe eine so enge Gemeinschaft Jesu mit Gott, dass sie eine *Partizipation* an Gottes Gottheit einschließe. Ein Gegensatz zum Monotheismus biblischer Genese sei daher unzutreffend. (59) Indes: „Der Glaube an den trinitarischen Gott wird heute allerdings – in Anknüpfung an biblische Vorgaben – anders zu formulieren sein, als es die Alte Kirche für ihre Zeit in einer gelungenen Weise tat." (ebd). Die lebhafte Debatte zu diesem Beitrag (vgl. Einführung, 9f.) zeigte kontroverse Auffassungen zur Frage der Anbetung Jesu (Spätdatierung, aber auch die Meinung, das Einrücken Jesu Christi in den monotheistischen Gottesbegriff des Alten Testamentes scheine „eher am Anfang als am Ende der Entwicklung zum Trinitätsdogma" gestanden zu haben).

Prof. *Alfons Fürst*, Kirchenhistoriker an der Kath.-Theol. Fak. Münster, erörtert mit patristischer Kompetenz die Frage „Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike"; 61–81) und arbeitet überzeugend die „monotheistische Trennung von Religion und Politik und das antiideologische Widerstandspotenzial des Monotheismus" heraus (74–81). Ohne machtpolitischen Missbrauch des (auch christlichen) Monotheismus in der Geschichte in Abrede zu stellen, bringt der Vf. religionsgeschichtliche Erkenntnisse bei, die zeigen, „daß der Rede von einem einzigen Gott ein enormes herrschafts- und ideologiekritisches Potential innewohnt": „Nur ein universalistischer Gott ist nicht für partikulare Interessen zu vereinnahmen."(81)

Manfred Marquardt, Adjunct Professor an der Southern Methodist University, Dallas, Texas; em. Dozent und (bis 2001) Direktor des methodistischen Seminars Reutlingen, bezieht sich in seinem Beitrag „Das Trinitätsdogmas als christlicher Monotheismus" (83–102) auf die Beobachtung, dass der Trinitätsglaube in Dogma und Frömmigkeit fest verankert sei, aber kaum Auswirkungen auf die Theologie und das christliche Leben habe. Wie in neusten Gesangbüchern belegbar – auch bei den Freikirchen durchaus präsent, führe der trinitarische Gedanke in der systematischen Theologie (der Freikirchen?) ein „Randdasein"; eine „Heimkehr" des Trinitätsdogmas in den christlichen Gottesglaubens sei notwendig. Als Methode wird empfohlen: Ausgang vom Christusgeschehen (nach K. Barth) als Erkenntnisort; doxologisches Herangehen an die Dogmatik, was einschließe, die Dreiheit Gottes nicht als „Seinsweisen", sondern als „Personen" zu verstehen: Die innertrinitarische Gemeinschaft, als personale Relation, ethisch als „Sozialität" verstanden, lasse Gott zum Modell einer Kirche werden, die auch unversöhnte und andersgläubige Menschen einbezieht (12). Die Diskussion folgte der Anfrage von U. Swarat: Es sei besser von „Seinsweisen", als von „Personen" zu sprechen (Gefahr tritheistischer Missdeutung) und von der Einheit Gottes auszugehen, die eine Dreiheit einschließe, die sich im Offenbarungsvollzug selber mitteilt und sich deshalb von sich selber unterscheidet.

Oliver Davies, Prof. am Kings College, Universität London, zeitweilig zuständig als Moderator der University of Wales für Graduierungen der theol. Fachhochschule Elstal, behandelt die Verhältnisbestimmung von Monotheismus und gesellschaftlichem Pluralismus durch eine Erörterung des Themas Menschenrechte (103–117). Dabei soll an die Stelle der überkommenen Naturrechtslehre, die eine Spannung zwischen Partikularität und Universalität bzw. religiöser Überzeugung und gesamtgesellschaftlichem Anspruch aufweise, der Gedanke und die Praxis der „Barmherzigkeit" treten (begründet mit Aspekten der Diskursethik von Jürgen Habermas). Kirche solle Barmherzigkeit nicht nur verkündigen, sondern auch an jenen praktizieren, „deren Ansichten und Lebensführung sie als sündig mißbilligt" (Einf., 11) . In der Diskussion wurde als Haupteinwand geltend gemacht: Die Kirche würde so zu einem Sprechsal unterschiedlichster, ja gegensätzlichen Stimmen, zu einer Miniatur der pluralistischen Gesellschaft, in der sie lebt (ebd.; 113f.).

Manfred Weinrich, Systematiker und Ökumeniker in Bochum, bis 2005 an der FU Berlin, widmet sich dem als Frage formulierten Thema „Christentum, Judentum und Islam – durch den Monotheismus verbunden?" Die Trinität sei eher ein „Theologumenon", ein „Lehrkonstrukt", mit dem die Christenheit in den ersten Jahrhunderten die theologische Beurteilung des Christusgeschehens mit dem biblischen Monotheismus legitim zu vereinbaren versuchte. Der Vf. konstatiert im Blick auf den christlichen Glauben beim Judentum stärkere Nähe, beim Islam eher ein stärker fremdreligiöses monotheistisches Verhältnis („Entfernte Verwandtschaft zum Islam"). Der Beitrag führt in seinen Fragstellungen literaturbezogen in Problem und Methoden des interreligiösen Dialogs mit Judentum und Islam ein.

Ein Register der Bibelstellen, Personen und Sachen sowie ein Autorenverzeichnis sind dem Bd beigegeben, der in gebotener Kürze und Konkretion eine interreligiös wie interkulturell wichtige Fragestellung diskursiv aufgreift und historisch und aktuell beleuchtet.

Leipzig Kurt Meier

Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts, hg v. Ingolf U. Dalferth / Andreas Hunziker. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XXV) 376 S. (Religion in Philosophy and Theology, 28), br. € 69,00 ISBN: 978–3–16–149430–7

Die Beiträge dieses Bdes entstammen einem gemeinsamen Forschungsprojekt am Collegium Helveticum der Universität Zürich über Religion und Emotion. Sie analysieren aus verschiedenen philosophischen und theologischen Blickwinkeln ein Phänomen, in dem sich der religiöse Gottesbezug des Menschen und seine mitmenschlichen Gefühlsreaktionen begegnen: das Mitleid. Die einzelnen Beiträge sind in drei Abteilungen angeordnet, wobei es freilich zu thematischen Überschneidungen kommt.

Die *erste* Abteilung enthält Aufsätze zur sozialwissenschaftlichen Debatte über die Rolle von Emotion, Empathie und Mitgefühl in der menschlichen Lebenswelt. *E. Herrmann* fragt nach der Funktion, die Emotionen im Vorgang der Wirklichkeitskonstitution zukommt, *Rebekka A. Klein* setzt sich kritisch mit empirischen Studien auseinander, die neurowissenschaftliche Korrelate von Empathie und Mitgefühl untersuchen. Dabei deckt sie die methodische Abstraktion von der konkreten „zwischenleiblichen Erfahrung" zweier Personen auf, die das Phänomen des Mitleids verfälscht, indem sie das lebensweltliche Zueinander von Personen im Laborexperiment durch eine künstliche Versuchsanordnung und die Konditionierung von Körperzuständen ersetzt. Emotionen werden auf diese Weise nicht mehr als leibliche Gestaltungen des affektiven Erlebens der Person bzw. ihres Miterlebens fremden Leids, sondern nur noch als neurologische Repräsentationen bestimmter Körperzuständlichkeiten sichtbar. *J. Fischer* untersucht im Anschluss an die neurobiologische Emotionstheorie von A. R. Damasio das Verhältnis von Vernunft und Gefühl in der Ethik; dabei geht es ihm v. a. um eine stärkere Einbeziehung moralischer Gefühle in eine einseitig vernunftorientierte Moralauffassung. Bereits der moralische Grundakt der Anerkennung des anderen in seiner unverletzlichen Menschenwürde setzt ein Zusammenwirken von Gefühl und Vernunft voraus, damit die Achtung vor der Menschenwürde moralisches Handeln wirksam steuern kann und ihre Verletzungen in einem diskursiven Klärungsprozess als solche sicher erkannt werden können, was der Autor exemplarisch am Beispiel der embryonalen Stammzellforschung diskutiert. Den Schlusspunkt der ersten Abteilung bildet eine Studie von *J. Corrodi Katzenstein*, der das Mitleid in einer breit angelegten bildungspolitischen Analyse als eine Art von „secular faith" verstehen möchte.

Die Beiträge der *zweiten* Abteilung greifen am Leitfaden der Begriffe *passion*, *pity* und *compassion* die philosophische Debatte auf, die derzeit in der angelsächsischen Philosophie über das Verständnis des Mitleids geführt wird. *S. Leighton* untersucht den mannigfachen Bedeutungsgehalt von *pity* und ihm benachbarter Phänomene, um aus diesem Blickwinkel zu einem angemessenen Verständnis des Mitleids zu gelangen. *R. C. Roberts* unterbreitet in einer dichten, anspruchsvollen Analyse einen Vorschlag, wie *compassion* als spezifische Emotion und als eigenständige Tugend zu verstehen ist; seine Überlegungen erhalten dadurch eine besondere Note, dass es ihm aus philosophischer Perspektive darum geht, die Besonderheit des christlich verstandenen Mitleids gegenüber dem gleichnamigen allgemeinmenschlichen Mitleidsgefühl herauszuarbeiten. *Chr. Ammann* verweist in einer kritischen Auseinandersetzung mit Roberts darauf, dass die Differenz zwischen einem spezifisch christlichen und einem humanitären Mitleidbegriff sich nicht so eindeutig festlegen lässt, wie dies in Roberts Entgegensetzung der Fall ist, während *H. von Sass* die Hintergründe dieser Debatte bei L. Wittgenstein und dem englischen Philosophen Peter Winch aufzeigt, dessen Reflexionen zur Allgemeinheit und Besonderheit unseres Handelns er zu einer Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter und zu einer Antwort auf die Frage „Wer ist mein Nächster?" nützt. *Mariëtte Willemsen* steuert eine Untersuchung bei, indem sie die verschiedenen Bedeutungsschichten des Begriffes compassion im Werk von Iris Murdoch aufzeigt.

Die *dritte* Abteilung versammelt theologische Beiträge, die nach dem Verhältnis von Mitleid, Erbarmen und Barmherzigkeit zum biblischen Grundgebot der Nächstenliebe fragen. Einleitend stellt *D. Evers* die Grundfigur des Nächsten als des besonderen Anderen vor, wie er im Nachvollzug der schöpferischen Liebe Gottes erkennbar wird. *Karin Schreiber* untersucht den Zusammenhang zwischen Vergeben und Erbarmen, der das christliche Verständnis der Nächstenliebe leitet; *Andrea Anker* fragt nach dem Spezifikum christlichen Mitleids im Gegenüber zu allgemeiner Solidarität, indem sie dieses in einer kritischen Bezugnahme auf Bonhoeffers theologisches Spätwerk als Teilnahme am Leiden Gottes deutet. Die Rede von der Ohnmacht Gottes und dem Mitleiden des Menschen ist ihren erhellenden Analysen zufolge nur dann richtig verstanden, wenn sie nicht auf eine Gleichsetzung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Mitleid zielt, so dass der Mensch mit einem schwachen und leidenden Gott solidarisch werden müsste, sondern die Analogie der Zuwendung zum Nächsten herausstellt, durch die sich das Mitleidsgefühl zu tatkräftiger Hilfe vollendet. *Chr. Strebels* Beitrag fragt aus einer gestalttheoretischen Perspektive nach der Eigenart des Mitleids, während *Ph. Stoellger* den Ursprung des christlichen Ethos im Pathos des Affiziertwerdens durch das Leiden des anderen sieht. *S. Peng-Keller* fragt nach Verbindungslinien zur Geschichte der christlichen Spiritualität, indem er das gegenwärtige Verständnis der „compassion" vor dem Hintergrund der als Einübung in die Nächstenliebe verstandenen Meditation der Passion Jesu erörtert. Als protestantisches Pendant zur katholischen Tradition der praktischen Kreuzesfrömmigkeit kann der abschließende Beitrag von *Rebekka A. Klein* gelten, die Anweisungen der Rhe-

torik zum Umgang mit Emotionen im Anschluss an R. de Sousas Werk „The Rationality of Emotion" für ein evangelisches Verständnis der Predigt und ihrer Aufgabe nutzbar macht, Pathos zu erzeugen und in eine nicht nur affektiv bleibende, sondern effektiv werdende, d.h. zu konkretem Handeln befähigende Trosterfahrung umzugestalten.

Ein Vorzug dieses Sammelbandes liegt darin, dass die einzelnen Beiträge keine isolierten Abhandlungen bieten, sondern thematisch aufeinander Bezug nehmen. Sie verfolgen übergreifende Fragestellungen und diskutieren Antworten, die aus historischer, phänomenologischer und ethischer Perspektive wertvolle Bausteine zu einem besseren Verständnis des Mitleids zusammenführen. Neben der kritischen Auseinandersetzung mit einer neurobiologischen Deutung von Mitgefühl und Empathie, die von der lebensweltlichen Einbettung menschlicher Emotionen absieht und diese auf ihre körperlichen Begleitzustände und ihre messbaren neuronalen Grundlagen reduziert, verdient der Versuch besondere Erwähnung, ein spezifisch christliches Verständnis des Mitleids im Unterschied zu dem tragischen der griechischen Antike und dem humanitär-liberalen der neuzeitlichen Moralphilosophie zu profilieren. Sofern das Mitleid von antiken Autoren nicht ohnehin als eine unsichere Reaktion der Seele abgelehnt wird, die nur zu ungerechtem Handeln verleitet, wird es im allgemeinen unter die Affekte eingereiht, die einer Leitung durch die Vernunft bedürfen, damit sie kein Unheil anrichten. Aristoteles definierte in seiner Rhetorik (1385 b 13–17), das Mitleid als einen seelischen Schmerz, der durch das verderbliche Übel hervorgerufen wird, das jemanden unverschuldet trifft und von dem zu erwarten ist, dass man es selbst oder eine nahe stehende Person unter ähnlichen Umständen ebenso erleiden muss; zudem entsteht dieses schmerzhafte Mitgefühl nur in der unmittelbaren Konfrontation mit dem fremden Leid, das einem nahe kommt.

Mehrere Beiträge (Dalferth / Hunziker, Roberts, Ammann, Schreiber, Anker) verwenden diese aristotelische Beschreibung des Mitleids als kritischen Leitfaden, um ein christliches Verständnis davon abzuheben. Eine erste Differenz liegt in der Art des fremden Übels, das Mitleid und Erbarmen hervorruft: Während Aristoteles v.a. an körperliche, seelische und äußere Übel denkt, die als schmerzhaft erfahren werden, richtet sich das Mitgefühl von Christen auch auf den beklagenswerten Zustand der Gottferne, der durch die Sünde und den Unglauben hervorgerufen wird. Noch wichtiger ist eine zweite Differenz: In seiner christlichen Interpretation gilt das Mitleid nicht nur dem Unschuldigen, sondern jedem Menschen, unabhängig davon, ob er verdient oder unverdient in Not geraten ist. Das christliche Verständnis von *compassion* gerät so in eine innere Nähe zu Haltungen der Vergebungsbereitschaft und Versöhnlichkeit sowie zu Barmherzigkeit und Erbarmen, die sich als Akte der Nächstenliebe gegenseitig durchdringen oder durchformen. Als drittes Unterscheidungsmerkmal wird herausgearbeitet, dass das Mitleid im Christentum aus seiner Gefühlsverankerung herausgelöst und vom Grundgebot der Nächstenliebe her verstanden wird. Dies bedeutet zum einen, dass Mitleid mehr als eine bloße emotionale Reaktion oder eine Gefühlsansteckung ist; es vollendet sich vielmehr in tatkräftiger Hilfe und der Bereitschaft, dem anderen aktiv beizustehen, um ihn bei der Bewältigung seines Leides zu unterstützen. Wird das Mitleid als Ausdruck der jedem Menschen geschuldeten Nächstenliebe verstanden, kann diese Liebe nicht auf die Reichweite eines empathischen Mitgefühls beschränkt bleiben, das sich auf leiblich gegenwärtige Mitmenschen im Nahhorizont richtet. Aus diesem Umstand leiten einige Autoren die Schlussfolgerung ab, dass Mitleid und Barmherzigkeit zwar nicht im Zentrum der biblischen Ethik stehen, aber dennoch eine besondere systematische Stellung darin einnehmen. Diese wird v.a. darin gesehen, dass „im Mitleid Feindschaft – und verwandte konfliktbezogene Affekte, wie Zorn, Hass und Rachsucht – relativiert werden können" (Einleitung XX). Das Liebesgebot selbst reicht dagegen weiter: es bleibt nicht auf das Erleben von Mitleid und die unmittelbare Reaktion auf das Leiden anderer beschränkt, sondern richtet sich als Wohlwollen und Wohltun auf alle Menschen und nicht nur auf solche, die uns persönlich verbunden sind oder die in Not geraten.

Andere Autoren (Roberts, kritisch dazu Ammann: 140) sehen in der liebenden Zuwendung zum Nächsten und in der Bereitschaft zu seiner aktiven Unterstützung ebenfalls das Spezifikum eines christlichen Mitleidverständnisses gegenüber einer bloß affektbetonten Deutung, sehen aber im Mitleiden mit Christus eine das zwischenmenschliche Mitgefühl überlagernde Einstellung, die ebenfalls eine Art von Gefühlskomponente darstellt. Allerdings erscheint die Fähigkeit, im leidenden Mitmenschen zugleich das Bild des leidenden Christus zu erkennen und aus diesem Wahrnehmungsakt die affektive Kraft für die Hinwendung zum leidenden Mitmenschen zu gewinnen, wie es Mutter Theresa gegenüber den Sterbenden von Kalkutta vermochte, ein besonderes Charisma einzelner gläubiger Menschen zu sein. In dieser Art von handlungsbezogener Passionsmystik wird besonders anschaulich, wozu christliches Mitleid als Ausdruck der Nächstenliebe fähig ist; dagegen wird man darin kein schlechthin gültiges Unterscheidungsmerkmal sehen dürfen, das christliches Mitleid generell und unabhängig von der individuellen Glaubensgeschichte einzelner kennzeichnen würde. Der Sammelband kann nicht zuletzt deshalb sehr empfohlen werden, weil er wichtige Stimmen aus dem angelsächsischen Sprachraum aufgreift, die theologische und philosophische Fragestellungen unbefangen zusammenführen, als dies in deutschsprachigen Debatten in der Regel der Fall ist.

Freiburg i.Br. Eberhard Schockenhoff

Exegese AT

Goldingay, John: **The message of Isaiah 40–55**. A Literary-Theological Commentary. – London: T&T Clark 2005. (XI) 578 S., geb. £ 55,00 ISBN: 0–567–03038–5

Goldingay, John / **Payne**, David: **Isaiah 40–55**. Vol I: Introcuction and commentary on Isaiah 40,1–44,23. – London: T&T Clark 2006. (XLIX) 368 S., geb. £ 55,00 ISBN: 0–567–04461–6

Goldingay, John / **Payne**, David: **A Critical Commentary on Isaiah 40–55**. Vol II: Commentary on Isaiah 44,24–55,13. – London: T&T Clark 2006. 381 S., geb. £ 55,00 ISBN: 0–567–03072–5

Diese Bücher können und müssen gemeinsam rezensiert werden, da sie zusammen *eine* Kommentierung von Jes 40–55 bieten. Der entstehungsgeschichtliche Ausgangspunkt liegt bei der renommierten Reihe des „International Critical Commentary", für die einst S. R. Driver das ganze Buch Jesaja kommentieren sollte. Dieser gab den Auftrag angesichts der Schwierigkeiten bei der Frage und dem Umfang der Literatur zum leidenden Gottesknecht zurück (siehe C. R. North, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study, Oxford, 2. Aufl. 1956, 1), so dass A. B. Davidson die Kommentierung übernahm, jedoch verstarb, ohne substantielle Fortschritte gemacht zu haben. Danach machten sich G. B. Gray und A. S. Peake an die Arbeit und teilten die zu kommentierenden Kap. in drei Bände ein: Jes 1–27; 28–48; 49–66. Die Auslegung von Gray zu Jes 1–27 (A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah, Vol. 1: Edinburgh / New York) erschien 1912, doch die Ausarbeitungen bis Kap. 39, die der Autor ebenfalls schon fertiggestellt hatte, wurden nie publiziert, weil gemäß der Planung der zweite Bd bis zum Kap. 48 reichen sollte, sein Kollege Peake aber derweil verstorben war. Diese ursprüngliche Planung ist wohl auch der Grund dafür, dass die Neukommentierung durch H. G. M. Williamson ebenfalls nur die Kap. 1–27 umfasst, wobei der erste Bd zu Jes 1–5 im Jahre 2006 erschienen ist (s. Besprechung des Rezensenten demnächst in OLZ).

Nach dem Tod von Peake wurde die Kommentierung von Jes 40–66 an J. N. Schofield übergeben, der seinerseits D. Payne zur Mitarbeit einlud und ihm später die ganze Arbeit anvertraute. Letzterer wiederum lud J. Goldingay zur Mitarbeit ein, so dass der jetzt endlich vorliegende Kommentar (ICC) zwei Verfasser besitzt. Dabei lieferte D. Payne die textkritischen und philologischen Beobachtungen und J. Goldingay ließ diese dann in seine literarischen, exegetischen und theol. Auslegungen einfließen. Dieser schrieb auch das Einleitungskapitel des Kommentars. Als diese Arbeit 1999/2000 vollendet war, zeigte sich jedoch, dass der Kommentar für die Anlage des ICC zu voluminös geraten war. Daher wurde das Ganze zur Publikation zweigeteilt: Das textkritische, philologische und exegetische Material kam im ICC 2006 zu stehen, während die literarisch-theologischen Auslegungen in Message 2005 vorliegen, wofür Goldingay allein verantwortlich zeichnet. Diese Aufspaltung des Kommentars – gerade angesichts der verwickelten Geschichte dieser Kommentarbände zu Jesaja – ist zu bedauern, denn den beiden streng philologisch-exegetischen Bden im ICC fehlt es ein wenig an theologischer Auswertung, während dem ausgelagerten Bd zur Botschaft von Jes 40–55 die textlich-philologischen Grundlagen abgehen. Letztlich bieten nur die beiden Teile gemeinsam die intendierte Auslegung, so dass der interessierte Leser jetzt immer zwei Bücher zu ein und demselben Text aus Jes 40–55 heranziehen muss: Eine dreibändige Ausgabe im ICC wäre sicherlich einfacher gewesen, zumal sich dann einige Überschneidungen erübrigt hätten. Sehr unverständlich ist die Tatsache, dass sich im zuerst publizierten Opus (Message 2005) kein einziger Hin-

weis auf die beiden im Jahr darauf zu veröffentlichenden Bde (ICC 2006) findet. Die Leser werden darüber im Unklaren gelassen, dass Message 2005 „nur" ein abgetrennter Teil eines viel größeren Projektes ist und erst im Vorwort der beiden exegetischen Bände werden die Verhältnisse – wie oben beschrieben – klargestellt. Man wird nicht fehl in der Annahme gehen, dass dafür nicht zuletzt verkaufsstrategische Überlegungen maßgeblich waren!

Der literarisch-theologische Kommentar besitzt eigentlich keine Einleitung, sondern nur sehr allgemeine Vorbemerkungen (3–7) und auch die Begründung für die Einteilung des zu kommentierenden Textbestandes (Part I: Introduction 40,1–31; Part II: YHWH's Vindication and Deliverance 41,1–44,23; Part III: YHWH's Work with Cyrus 44,24–48,22; Part IV: The Servant 49,1–52,12; Part V: YHWH's Act of Restauration and Transformation 52,13–55,13) ist dort nicht zu finden, wohl aber im ersten Bd des exegetischen Kommentars. Dort findet sich auch eine ausgedehnte Bibliographie (xviii–l), wobei der größte Teil der aufgeführten Publikationen aus den Jahren 1960–1980 stammt. Eine echte Auseinandersetzung mit der redaktionsgeschichtlichen Neuorientierung der Jesajabuch-Exegese der letzten 25 Jahre findet nicht statt, was nur zum Teil durch den eher literarisch-synchronen Ansatz begründbar ist. Wenn zu Recht davon ausgegangen wird, dass Jes 1–39 und 40–55.56–66 nicht zufällig zueinander gefunden haben, dann dispensiert dies nicht von der entstehungsgeschichtlichen Nachfrage, so hypothetisch sie auch in vielen Aspekten bleiben mag. Der summarischen Kritik an einigen Vorschlägen aus der deutschsprachigen Exegese zur Aufhellung der diachronen Verhältnisse in Jes 40–55 (6–7) werden keine eigenen Überlegungen an die Seite gestellt, doch ist eine gewisse Sympathie für die These von H. G. M. Williamson, The Book Called Isaiah, Oxford 1994 zu spüren (2), nach der „Deutero-Jesaja" die Jerusalemer Jesaja-Tradition innerhalb der Kap. 1–39 als Einleitung vor seine eigene Komposition platzierte. Wenn sich auch Goldingay entstehungsgeschichtlicher Vorschläge enthält, so finden sich doch Hinweise, wie er die Kap. 40–55 literarhistorisch einordnet: So seien diese Kap. Teil einer Charta der nachexilischen Jerusalemer Tempelgemeinde gewesen, die eine der Tora vergleichbare wichtige Rolle spielte (26). Die Grundlage dieses Textes lägen in der Zeit und im Raum des babylonischen Exils, so dass eine Zweipoligkeit von Babel und Zion anzunehmen sei (32ff.). Die Annahme einer anonymen Prophetenpersönlichkeit wird verteidigt, doch zeigen sich bei Goldingay auch Ansätze für die These einer kollektiven Verfasserschaft („the people responsible for compiling chapters 40–55" 18). Diese Mehrdeutigkeit zeichnet besonders den neunten Abschnitt der Einleitung aus („The Poet-Prophet" 44–49): Das „Ich" eines Propheten sei in Kap. 40–55 zugegebenermaßen nicht überall klar zu erkennen, und es sei vorstellbar, dass eine Anzahl von „prophet-poets" diese Texte zusammengestellt habe, wie das wahrscheinlich bei Jes 1–39 und 56–66 der Fall gewesen sei (44). Die letzten Sätze dieses Abschnitts lassen vieles, wenn nicht gar alles offen: „Whatever the unity or diversity of the material, the fact that chapters 40–55 works as a whole implies that some individual or some group has assembled the material in such a way that the elements form part of a message occupying a broader canvas" (49). Eigenartigerweise fehlt in der zehnteiligen Einleitung ein Paragraph zu den Gottesknechtsliedern, doch wird einiges dazu im letzten Teil „the message of Isaiah 40–55" angemerkt (49–57). An der Identität des Knechts mit dem anonymen Propheten wird generell festgehalten, aber auch hier zeigen sich kollektive Auslegungslinien: „Being Yhwh's servant thus puts Israel in a position of privilege" (52). Diese Richtung verstärkt sich noch bezüglich des vierten Liedes: „Insofar as this chapter is a portrait of Yhwh's servant, it is one that describes Yhwh's vision of Jacob–Israel, Yhwh's servant *par excellence*" (55). Im Schicksal des leidenden Knechts als individueller historischer Gestalt spiegle sich in ermutigender Weise das, was Jakob / Israel sein bzw. noch werden soll: „It implies that people called to be Yhwh's servant need to be people who stand apart from the temptation to deceit and violence" (Message, 477). In seiner Weise konsequent liest Goldingay die Gottesknechtstexte in engem Gespräch mit der Komposition von Jes 40–55 insgesamt, wobei im Zusammenspiel von historischem Knecht (anonymer Prophet) und geschichtlichem Gottesvolk eine bleibende Unschärfe besteht. Diese würde sich auflösen, wenn der Knecht der Lieder als literarische Figur (an-) erkannt würde, zu deren Ruf und Sendung sich die Angesprochenen aus Jakob / Israel hinwenden sollen, indem sie ihre Taubheit und Blindheit ablegen.

Insgesamt liegt mit dieser zweigeteilten Publikation ein großer Auslegungsschatz zu Jes 40–55 vor, wobei die textkritischen und philologischen Beobachtungen und Analysen von jeher zu den Stärken des ICC gehören. Wer sich nicht zur Anschaffung beider Werke durchringen kann, für den stellt der literarisch-theologische Kommentar nur dann eine Alternative dar, wenn er / sie der biblischen Sprachen überhaupt nicht (mehr) mächtig ist.

Münster Ulrich Berges

Tilly, Michael: **Einführung in die Septuaginta**. – Darmstadt: WBG 2005. 135 S., kt € 14,90 ISBN: 3–534–15631–5

Der Bd aus den „Einführungen Theologie" versteht sich als eine „grundlegende Information" für alle an Inhalt und Geschichte der Septuaginta Interessierten (10). Das Buch ist in sechs Hauptteile unterschiedlicher Länge gegliedert.

Der *erste Hauptteil* zum Text der Septuaginta (13–25) bietet zunächst einen Überblick über die Handschriftensituation sowie über moderne Textausgaben der LXX. Unter der Überschrift „Titel, Umfang, Anordnung und Inhalt" (17) wird kurz die Bezeichnung „Septuaginta" erklärt und der Prozess der Kanonisierung dargestellt. Die einzelnen Bücher des LXX-Kanons werden dabei kurz genannt; die deuterokanonischen bzw. apokryphen und die außerkanonischen Texte der LXX werden aufgelistet und kurz beschrieben. Erfreulicherweise werden auch die theologischen Implikationen des Septuagintakanons diskutiert.

Der *zweite Hauptteil* zur Entstehung der Septuaginta (26–55) geht zunächst auf die frühesten Erwähnungen der griechischen Tora-Übersetzung und auf die verschiedenen Quellen zur Entstehungslegende ein (Aristeas, Philo, Josephus). Die zahlreichen Originalzitate und weiterführenden Informationen sind hier hilfreich. Detailliert wird dann der alexandrinische Hintergrund der Tora-Übersetzung beschrieben; die erwähnten historischen und religiös-kulturellen Aspekte tragen viel zum Verständnis der Entstehung und Bedeutung der LXX bei. Etwas problematisch sind die Anachronismen in dem kurzen Unterkapitel über die Synagoge (44f.), in dem einige Informationen über den Synagogengottesdienst geboten werden, die aber erst für spätere Zeiten sicher zutreffen.

Auf die Gründe und die Funktion der griechischen Toraübersetzung geht der Vf. innerhalb dieses Hauptteils in einem kurzen Kap. ein (45–48). Bei der Frage nach dem Anlass des Übersetzungswerks gibt er der These eines innerjüdischen Bedürfnisses nach einer griechischen Version der Heiligen Schrift im Gegensatz zu der These einer Veranlassung der Übersetzung durch die ptolemäischen Herrscher den Vorzug. In Bezug auf die Übersetzungsmethode favorisiert er die sog. „Dolmetscherthese", nach der die Übersetzer „in Entsprechung zum mündlichen Vortrag des Meturgeman (‚*Übersetzers*') in der Synagoge zumeist Satzeinheit für Satzeinheit von der Ausgangssprache in die Zielsprache übertrugen" (47). Die Frage nach der ursprünglichen Gestalt und Abfolge der Toraübersetzung wird in einem weiteren Kap. diskutiert (49–51); ein letztes Kap. behandelt dann die griechische Übersetzung von Prophetenbüchern und Hagiographen (51–55).

Der *dritte Hauptteil* „Die Septuaginta als Übersetzung" (56–80) diskutiert zunächst die Fragen nach der Vorlage und nach dem „Urtext" der Septuaginta und beschreibt dann ihre „Übersetzungstechniken" sowie „Übersetzungstendenzen". Als Einstieg sinnvoll ist ein vorangestelltes kurzes Kap. über den hebräischen Bibeltext und das Urtextproblem beim hebräischen Text. Die Kap. „Vorlage und Übersetzung" (56–58) sowie „Die Fragen nach dem ‚Urtext' der griechischen Bibelübersetzung" (62–64) leisten verständliche Zusammenfassungen der komplexen Themen. Die Kap. über „Übersetzungstechniken" (65–74) und „Übersetzungstendenzen" (74–80) tragen eine Fülle von Beispielen aus den verschiedenen Büchern der Septuaginta zusammen.

Der *vierte Hauptteil* bietet einen gut strukturierten Überblick über die Überlieferungsgeschichte der Septuaginta (81–99). Zunächst werden die jüngeren Übersetzungen und Überarbeitungen des griechischen Bibeltextes vorgestellt, wobei die Begriffe „Rezension" und „Revision" eher unscharf verwendet und nicht exakt erklärt werden. Der Hexapla des Origenes ist ein eigenes Kap. gewidmet, in dem Aquila, Symmachus und Theodotion mit behandelt werden. Die nachhexaplarischen Rezensionen werden in einem weiteren Kap. zusammengefasst, das ebenfalls einen gut verständlichen Überblick bietet, wobei das Phänomen der lukianischen / antiochenischen Rezension etwas zu eng an die Person des Lukian gebunden wird. Das Kap. über die Tochterübersetzungen (97–99) ist sehr knapp gehalten; ein wenig mehr Informationen wären wünschenswert gewesen.

Das Thema des *fünften Hauptteils* „Die Septuaginta in christlicher Tradition" (100–112) spiegelt deutlich den Interessenschwerpunkt des Vf. wider. Dem Verhältnis zwischen Septuaginta und Neuem Testament wird in einem ersten Kap. (100–107) viel Raum gegeben; der Schwerpunkt liegt auf der neutestamentlichen Hermeneutik in der Verwendung der Septuagintatexte. Die Einordnung dieser Hermeneutik in den Kontext zeitgenössischer jüdischer Theologie ist besonders aufschlussreich. Dem Gebrauch der Septuaginta in der Alten Kirche ist ein weiteres Kap. gewidmet (108–112). Auch hier geht es um die Hermeneutik der Schriftverwendung, wobei auch die Frage nach Umfang und Kanon der den Kirchenvätern vorliegenden griechischen Texte diskutiert wird. Die Kritik an den Entwicklungen innerhalb der christlichen Kirche, die den jüdisch-christlichen Dialog genuin betreffen, ist sinnvoll und zutreffend und macht einmal mehr die Relevanz des Themas deutlich. Am Ende dieses Kap.s bricht die Darstellung etwas unvermittelt ab. Es hätte der Überschrift dieses Hauptteils mehr entsprochen, wenn die weitere Geschichte der Septuaginta innerhalb der christlichen Tradition zumindest kurz zusammengefasst worden wäre.

Der *sechste und letzte Hauptteil* „Die Distanzierung des rabbinischen Judentums von der Septuaginta" (113–121) diskutiert mehrere mögliche Gründe für diese Distanzierung, wobei als Hauptgrund die Vereinnahmung der Septuaginta durch das Christentum herausgehoben wird. Auf die im Judentum immer wichtiger werdende Rolle der hebräischen Sprache hätte an dieser Stelle noch hingewiesen werden können.

Der Bd wird durch ein in mehrere Rubriken hilfreich gegliedertes Literaturverzeichnis (123–126), ein Bibelstellenregister (127–130) und ein Personen-, Orts- und Sachregister (131–135) abgeschlossen.

Bei der formalen Gestaltung sind die Kopfzeilen und v. a. die Marginalien gute Orientierungshilfen. Auch der bewusste Verzicht auf Fußnoten ist leser(innen)freundlich und tut der wissenschaftlichen Fundierung des Buches keinen Abbruch. Sehr störend allerdings sind im gesamten Text die großen Mengen von Klammerbemerkungen, gelegentlich sogar in mehrere Ebenen verschachtelt, die den Lesefluss erheblich behindern.

Auch einige inhaltliche Kritikpunkte sind zu nennen. Es ist zwar in einem Einführungsband nicht möglich und auch nicht wünschenswert, alles Dargestellte bis ins kleinste Detail zu erörtern. Dennoch ist es problematisch, wenn die gebotene Kürze der Ausführungen und die damit verbundene Vergröberung der Darstellung zu Ungenauigkeiten bzw. nicht zutreffenden Angaben führt und wenn durchaus nicht unumstrittene Thesen als Forschungskonsens dargestellt werden. So ist es zum Beispiel eine unzutreffende Generalisierung, dass „Lesarten, die vom Wortlaut des hebräischen Textes weiter entfernt sind, bei der Textrekonstruktion generell vorgezogen" (16) werden. Auch ist der aufgestellte Regelkanon zur Entscheidung über mögliche vom MT abweichende LXX-Vorlagen (59) zu sehr vergröbernd und pauschalisierend. Die Kap. über Übersetzungstechniken und Übersetzungstendenzen haben mit dem Problem zu kämpfen, die Vielfalt der LXX-Bücher und ihrer verschiedenen Charakteristika überblicksartig sinnvoll darzustellen. Hier ist eine Menge von Beispielen zusammengetragen, die zum Teil nicht unproblematisch sind und genauer diskutiert werden müssten.

Im zweiten Hauptteil hätte die „Dolmetscherthese" problematisiert werden bzw. es hätten andere Forschungsmeinungen zu diesem Thema zumindest erwähnt werden müssen.

Nach der ausführlichen Darstellung der Entstehung und des Kontextes der Pentateuchübersetzung inklusive einer Diskussion über die genaue Reihenfolge der Übersetzung der einzelnen Bücher der Tora wirkt im zweiten Hauptteil auch das Kap. über die Übersetzung von Prophetenbüchern und Hagiographen eher verkürzt und oberflächlich. Dass die einzelnen Bücher der Septuaginta meist nur, wenn überhaupt, mit einem Satz erwähnt werden, wird dem Gesamtwerk der Septuaginta nicht gerecht. Wenn auch zugestanden werden muss, dass eine erschöpfende Vorstellung der einzelnen Bücher in einer sich als erste Orientierungshilfe verstehenden Einführung nicht nötig und auch nicht möglich wäre (möglich wäre sie auch in einem umfangreicheren Werk nicht), so wäre doch eine ausführlichere Vorstellung von Prophetenbüchern und Hagiographen wünschenswert gewesen; zumal auch die Diskussion über den griechischen Pentateuch relativ viel Raum einnimmt.

Trotz der genannten Kritikpunkte hat die Einführung ihr selbst gestecktes Ziel erreicht und bietet einen stringenten, zum großen Teil sinnvoll strukturierten und verständlich geschriebenen ersten Einblick in das Thema. Gerade angesichts des bestehenden Mangels an deutschsprachiger komprimierter Einstiegsliteratur zur Septuaginta ist ihr Erscheinen zu begrüßen.

Münster Ariane Cordes

Dogmatik

Danz, Christian: Einführung in die Theologie der Religionen. – Wien: Lit 2005. 270 S. (Lehr- und Studienbücher, 1), kt € 29,90 ISBN: 3–8258–7058–8

Der Vf. – Ordinarius für Systematische Theologie in der Evang.-Theol. Fakultät der Univ. Wien – beabsichtigt mit dem vorliegenden Lehr- und Studienbuch eine „differenziert, problemorientierte Einführung in die Themen und Problemstellungen einer Theologie der Religionen". Darüber hinaus zielt Christian Danz mit Hilfe einer – wie er es nennt – „differenzhermeneutischen Konzeption der Religionstheologie" auf „weiterführende konstruktive Alternativen zur gegenwärtigen Religionstheologie" (5).

Ein erster Teil behandelt überblickartig „Religionen als Thema der Theologie" (21–49). Dabei wird ein dreifaches Ergebnis festgehalten: Erstens: Theologie und Religionswissenschaft haben ihre je eigene „Innen- und Außerperspektive" und stehen in einem Wechselverhältnis (31). Zweitens: „Religion ist nur dadurch das, was sie ist, daß sie sich zugleich auf anderes bezieht und dadurch von diesem unterscheidet" (38). Aufgabe einer Theologie der Religionen ist es, „in der eigenen religiösen Perspektive das Verhältnis von Eigen- und Fremdperspektive zu reflektieren" (38). Drittens: „Die Wahrheitsfrage religiöser Sinnorientierungen liegt allein darin, ob sie einen Beitrag zu einem humanen Selbst- und Weltumgang leisten" (49).

Diese formalen, auf den methodischen Umgang mit den Religionen sich beschränkenden Betrachtungen entsprechen dem von D. dem Bd zugrunde gelegten „hermeneutischen Differenzverfahren". Dieses verzichtet auf ein Eingehen auch nur in Auswahl auf konkrete Inhalte einzelner Religionen. Bestimmend bleibt ausschließlich die Frage nach einem methodischen Umgang mit ihnen.

Entsprechend werden in Kap. 2 (51–78) die die neuere Diskussion bestimmenden „Relationierungsmodelle" vorgestellt und mit jeweils kritischen Schlussbemerkungen versehen. Für das „dualistisch-exklusive Alleingeltungsmodell" ist die eigene „Binnenperspektive" beherrschend. Die inklusivistische Betrachtungsweise gilt als ein „superiorisches Modell", für das „Kontinuität und Gemeinsamkeit" zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen vorausgesetzt wird. Dieser Kategorie ordnet D. unter anderen die Konzilserklärungen *Nostra aetate* und *Lumen gentium* zu. Den Vertretern des pluralistischen Modells wird kritisch entgegengehalten, dass deren Pluralismusbegriff die Vielfalt der Religionen letztlich auf ein monistisches, gemeinsames Grundmodell zurückführe. Kap. 3 (79–117) fasst an Hand bestimmter Beispiele die religionstheologische Debatte im Anschluss an dieses Dreierschema zusammen (Schwerpunkte: P. Schmidt-Leukel, A. Grünschloß, R. Bernhardt). Kap. 4 (119–174) behandelt u. a. die seinerzeit die ganze Diskussion befördernden Entwürfe von J. Hick und P. F. Knitter gesondert auf dem Hintergrund der diesen vorgängigen theologischen systematischen Entwürfe von E. Troeltsch, P. Tillich, W. Pannenberg.

Insgesamt stellen diese vier Kap. eine Einführung in die ihre eigene Begrifflichkeit pflegende, inzwischen breit angeschwollene Diskussion um methodische Modellvorschläge zur Behandlung des Verhältnisses von der je eigenen zu anderen Religionen dar. In dieser Hinsicht erfüllt der Bd die Aufgabe eines Lehrbuches.

Nicht unvorbereitet durch seine gelegentlichen Anmerkungen zu den einzelnen behandelten Autoren entwirft Christian Danz abschließend seinen Beitrag zu einer „protestantischen Religionstheologie als interreligiöse Differenzhermeneutik". Damit verbindet er drei Voraussetzungen: 1.) „Theologische Anerkennung fremder Religionen mit dem Geltungsanspruch der eigenen religiösen Perspektive [...]" 2.) „Keine Relativierung der geschichtlichen Religionen auf einen diesen Religionen zugrunde liegenden transzendenten Einheitspunkt [...]" 3.) „Konstruktiver Umgang mit dem Problem der Selbstreferentialität" (233). Das Ganze geschieht „in der Optik des protestantischen Glaubensverständnisses" (234) und versteht sich als „weiterführende Alternative zu der bisherigen theologischen Diskussion. Die Voraussetzungen dafür liegen für D. in eine[m] methodisch reflektierten und vernünftig begründeten Religionsbegriff" (235).

Damit stellt sich die Frage nach dem Kriterium. „Aus einer protestantisch-theologischen Perspektive hat sich eine Beurteilung von nichtchristlichen Religionen [...] an der Frage zu orientieren, ob die unterschiedlichen religiösen Deutungen des menschlichen Lebens zu einem humanen Menschsein und einer Kultur der Anerkennung von Unterschieden beizutragen vermögen" (239).

Die Behauptung des Vf.s, „ein anderer Maßstab zur Beurteilung fremder Religionen steht der christlichen Theologie auch gar nicht zur Verfügung" (239), erfordert den Einspruch:

Es mag zeitläufigen neuprotestantischen Theologien entsprechen, keineswegs jedoch reformatorischem Erbe, die Themata einer theologischen Begegnung mit fremden Religionen auf die Frage nach einer humanen Ethik zu reduzieren. Wenn eine so hoch reflektierende Methodendiskussion letztlich in die Frage nach einem „guten Menschen von Sezuan" (B. Brecht) mündet, erscheint mir die eingeforderte „Kontingenz" in zweifacher Hinsicht preisgegeben: Die Erträge einer nun schon Generationen umgreifenden wissenschaftlichen Erforschung der Religionen hinsichtlich der gesamten Breite ihrer Geschichte und ihrer gegenwärtigen Erscheinungsformen erscheinen in dem Streit der ‚Methodiker' entbehrlich geworden. Eine *theologische* Beschäftigung mit den Religionen wird darauf wieder zurückkommen müssen. Wenn ein Lehr- und Studienbuch wie das vorliegende mit seiner qualifizierten und kritischen Einführung in diesen Streit über die Methoden dazu seinen Beitrag leistet, lässt sich der Titel „Einführung in die Theologie der Religionen" im Sinne einer *Propädeutik zu einer solchen Theologie* verstehen. Eine eigentlich *theologische* Beschäftigung mit dem, was eine fremde Religion ausmacht, wird ihre zumindest in Schwerpunkten zu erörternden Inhalte und Wesensäußerungen, die zu ihrem ‚Selbstverständnis' gehören, mit einzubeziehen haben.

Der Blick des christlichen Theologen auf diese Religionen wird dabei die ‚Sichtschärfe' nicht verkennen, die er seiner je eigenen gläubig-praktizierten Religionszugehörigkeit verdankt. In diesem Sinne verstehe ich den Satz von Christian Danz: „Ein solches kann allein der eigenen Tradition entnommen werden, und es fußt letztlich immer auf einer kontingenten Entscheidung des Religionstheoretikers" (238). Ich erkenne darin den dankenswerten Anstoß dieses lesenwerten Bdes zu der nie abgeschlossenen Bemühung um einen inhaltlich gefüllten, die Wahrheitsfrage einbeziehenden Dialog mit den Menschen in anderen Religionen.

Starnberg Horst Bürkle

Theodizee. Das Böse in der Welt, hg. v. Bernd J. Claret. – Darmstadt: WBG 2007. 184 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–19049–2

Im „vorliegenden Band" – so der Herausgeber im Vorwort – „geht es [...] letztlich darum, den traditionell mit den Stichworten *Sünde*, *Erbsünde*, *Teufel* gekennzeichneten Problemkomplex *‚Das Böse in der Welt'* ganz bewusst zurückzubinden an den Diskussionskomplex *‚Theodizee'*" (9f): „Heute, da in der gegenwärtigen Theologie die sog. ‚Erbsündenlehre' und die Lehre vom ‚Teufel' regelrecht diskreditiert

zu sein scheinen und klar ist, dass weder der Hinweis auf die persönliche Sünde einzelner Menschen [...] noch der Hinweis auf eine für alle Menschen aller Zeiten verhängnisvolle ‚Ursünde' am Anfang der Menschheitsgeschichte noch der Hinweis auf einen ‚Teufel' genügen, um das Böse in der Welt in seinem Ursprung zu *erklären* (zu prüfen wäre freilich, was sich dadurch *klären* lässt), spitzt sich die Problemlage ungemein zu. Denn im Raum steht jetzt, nachdem alle drei theodizeerelevanten, Gott ganz erheblich entlastenden Posten eingebrochen sind, die Frage nach Gottes Letztverantwortung für das Böse in der Welt [...]. Die Struktur der Welt selbst [...] scheint zeitweilig die Entstehung des Bösen geradezu verhängnisvoll zu begünstigen." (8f)

Dem 50seitigen Hauptartikel des Hg., der diese Struktur aufzuhellen sucht, stehen vier kürzere Artikel zur Seite, die alle vornehmlich um das Thema Erbsünde kreisen.

Gisbert Greshakes ausdrücklich als „Plakat" gekennzeichneter Beitrag „Die Freiheit und das Böse, Gott und der Teufel" (15–35) bedenkt zunächst die „geschaffene Freiheit *als solche*" (21), die als endliche prekär und darum angstbesetzt ist, sofern sie sich frei entscheiden muss, ob sie Freiheit als autonome Leistung oder als geschenkte Teilhabe an göttlicher Freiheit leben will. Der „immer geschichtlich situiert[e]" „konkrete Freiheitsvollzug" (21) steht vor der Frage, ob er den anderen Menschen nur als Material des eigenen Selbstvollzugs funktionalisiert oder ihm in Liebe begegnet; hierin „leuchtet im bedingten geschöpflichen Dasein etwas Unbedingtes auf, nämlich *entweder* die unbedingte Zusage einer vollendeten Freiheit [...] *oder* der Fall in den Abgrund des radikal Bösen." (24f) Aus der Angst heraus, sich in der Hingabe an den Anderen zu verlieren, hat „der Mensch in seiner Entscheidung [de facto] versagt" (25); seit dieser „Ur- bzw. Erbsünde" (26) ist Freiheit situiert als egozentrische: „In sich selbst verkrümmt, fährt sich die Menschheitsgeschichte mithin in der Perspektivenlosigkeit von egologischen Freiheitskämpfen fest." (29) Gott konnte diese seine „Schöpfung nur ‚riskieren'", weil er „a priori" (30) bereit war, „den Teufelskreis der sich verschließenden (Un-)Freiheit" (31) zu zerbrechen „durch das – das Böse ‚durch'-leidende – Leiden des eigenen Sohnes" (30). Das Erbsündenkonzept ermöglicht zugleich eine entmythisierte Rede vom Teufel als der überpersonalen, alle Menschen in ihren Bann ziehenden Macht des Bösen: die Umwendung der dem Menschen eigenen Unendlichkeit aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit auf Götzen.

Karl-Heinz Menke: „Die Diagnose und Bekämpfung des Bösen. Epiphänomen der Natur oder Ausweis formal unbedingter Autonomie?" (37–66) stellt, ausgehend von Gerd Nauhaus' Analysen der Paradoxien des sittlichen Bewußtseins und im Durchgang durch die Entwürfe von G. Marcel, Th. W. Adorno, R. Girard und J.-L. Marion über die Mechanismen menschlicher Bosheit, die „große Alternative: Nietzsche oder Fichte" (61) heraus: „Ohne die unbedingte Unterscheidung des Menschen von der Natur – d. h. ohne die Voraussetzung einer formal unbedingten *Autonomie* transzendentaler Freiheit – ist die Diagnose und Bekämpfung des Bösen eine bloße List der Natur. Und auch der Sprung des Menschen aus den bösen Mechanismen der Natur hinein in den Glauben an die absolute Liebe stünde ohne die [...] Verantwortung dieses Glaubens vor dem Forum eines im wahrsten Sinne des Wortes formal *unabhängigen* Ich unter dem Vorbehalt einer bloßen Fiktion." (66)

Es folgt der Hauptbeitrag des Hg. Bernd J. Claret über „Die der Struktur unserer Lebenswelt von Haus aus inhärenten Irritationen und das Böse" (67–116). „Die Überlegungen" – so C. im Vorwort – „geben zu denken, ob es nicht sein kann, dass Gottes eigener Schöpfung ein Verführungspotential zum Bösen innewohnt, insofern dem Menschen immer und überall etwas Gutes im Handumdrehen zum Verhängnis werden kann, Gott aber dennoch am Bösen in der Welt – im Sinne Platons – ‚schuldlos' sein könnte." (12) Danach ist die Schöpfung „ursprünglich – d. h. von Gott her, aus welchem Grund auch immer – mit ‚Übeln' behaftet", die „im Verbund mit der menschlichen Freiheit [...] zum Bösen ausschlagen können" (80). C. unterscheidet zwischen dem Bösen, das immer freie Tat des Menschen ist, und (im Rückgriff auf Überlegungen von J. Bernhart und G. Marcel) den „Anreize[n ...] zum Verrat", die unserer Lebenswelt von Anfang an inhärent sind (83), etwa in der Hingabe an einen, die immer zugleich eine Ausgrenzung anderer einschließt (als Beispiele werden Kain und Abel ebenso wie der Film „Die Dornenvögel" benannt [96f]); zur Vermeidung des möglichen Missverständnisses, das Böse sei Bestandteil der Schöpfung selbst und daher unvermeidlich, gar gerechtfertigt, sollen auch die Theoreme von der Erbsünde (103f) und vom Teufel (104f, 109f) beitragen, die klarstellen: „‚Gott ist schuldlos.' (Platon)" (110) und er „will nicht, dass Böses geschieht" (111). Jenen gleichwohl zur Schöpfung gehörenden ‚Anreizen zum Verrat' sucht der letzte Abschnitt „Gottes Spotlight als Irritation" (112ff) sich zu nähern: Da Gott – C. zitiert E. Biser, der hier allerdings einen Gedanken fast wörtlich aus Leibniz' Theodizee übernimmt, der damit das ‚malum metaphysicum' als Argumentationsfigur einführte – keine „vollkommene Welt" schaffen konnte, ohne einen „zweite[n] Gott" zu schaffen, konnte seine Schöpfung „nur eine [...] kontingente Welt sein" (Ende Zitat Biser), was (fügt C. an) „in letzter Konsequenz bedeutet, dass in dieser Welt auch Gefahr ist" (112); der verbotene Paradiesesbaum und die Verführung durch die Schlange symbolisieren zum einen den Hinweis Gottes (sein „Spotlight"), der den Menschen vor dieser Gefahr warnen will, ihn zum anderen gerade dadurch aber irritiert „im Sinne des Anreizes und der Provokation" (113): Er versteht den warnenden Hinweis als Versagung eines Gutes, das jetzt erst recht „als versagtes doppelter Anreiz [wird], es zu kosten" (J. Bernhart) (114). „Damit stellt sich die Frage: Unterliegt Gott vielleicht selbst [...] ebenso einem tragischen Gesetz, wie wir Menschen, das ihn unschuldig ‚schuldig' werden lässt am Bösen, insofern *sein gutes Handeln den Boden bereitet für eine Irritation, die für den Menschen verhängnisvoll sich auswirken kann*?" (Hervorhebung im Original) C. scheint sie zu bejahen: „Auch und gerade die Jesusgeschichte, also Gottes ureigene Lebensgeschichte, zeugt von einer nicht mehr zu überbietenden Tragik." (115)

Wilhelm Breuning: „Christus macht dem Menschen den Menschen kund" (117–151) bedenkt als „hermeneutische Zugangsmöglichkeit für eine Theologie der Sünde" (120) die „Verwurzelung des ‚Erbsünden'-Themas in der Soteriologie" (Untertitel): Die Wirklichkeit der Sünde wird „erst fassbar, wenn man ihre Überwindung in Christus empfangen hat" (120); der Selbsteinsatz Gottes ist dabei „so überzeugend, dass demgegenüber die Frage, woher der Schuldzustand kommt, nicht zur beherrschenden Frage in diesem Zusammenhang wird und v. a. nicht zynisch Gott gegenübergestellt werden darf. Es ist zwar ein gewagtes Unternehmen, Gott hier freizusprechen, aber Christus bleibt das sonnenklare Indiz für diesen Erweis." (148)

Abgeschlossen wird der Bd von Ludwig Wenzlers Beitrag, der eine Neubestimmung des traditionellen Erbsünden-Theorems anstrebt unter dem Titel: „Nicht Erbsünde, sondern Erbverwundung – doch ebenso Erbgnade" (153–171).

Schriftstellen- und Personenregister sind beigefügt.

Begriffe wie „Erbsünde" und „Teufel", denen zwar ein Anhalt in der Erfahrung des überindividuellen, strukturellen „Bösen" einwohnt, aber aufgrund ihrer Geschichte und Wirkung höchst problembeladen und darum nur mit Vorsicht zu gebrauchen sind, sind m. E. wenig geeignet für die Klärung des Theodizeeproblems, das selbst höchster Sensibilität bedarf. Denn in ihm artikuliert sich das Erschrecken über unverschuldetes abgrundtiefes Leiden; wird dieses nun in einen Theorierahmen von „Erbsünde" und „Teufel" eingebunden, so besteht zumindest die Gefahr, dass seine verstörende Präsenz nur noch unzureichend wahrgenommen wird, weshalb C. alle Hände voll damit zu tun hat, diesen Eindruck zu vermeiden. Bezeichnend scheint mir, dass sich eigentlich nur der Hauptartikel des Theodizeeproblems annimmt, während die übrigen den Gehalt des „Erbsünden"-Theorems zu retten versuchen. Und was der Erfahrungsanhalt jener Begriffe dann für das Theodizeeproblem beiträgt, ist Leibniz' Argument von der notwendigen Unvollkommenheit aller möglichen Welten, das „malum metaphysicum" – ein auch im Leibnizschen System nicht unproblematischer Begriff – als Bedingung der Möglichkeit der Gefahr, der Irritation und des Anreizes zum Bösen. Dass ein „schuldlos ‚schuldiger'" Gott der Tragik unterliegt, ist zwar konsequent, doch scheint mir das Tragische wenig geeignet als Grundkategorie des Christlichen.

Münster Hans-Gerd Janßen

Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, hg. v. Michael Böhnke / Gerd Neuhaus / Mirjam Schambeck u. a. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 207 S. (Theologische Module, 1), brosch. € 16,90 ISBN: 978–3–451–29376–4

Der Bd ist der erste in der Reihe „Theologische Module" (hg. von M. Böhnke und Th. Söding), die herausgegeben wird, weil die im Zuge des Bologna-Prozesses geforderte „Modularisierung" der Theologischen Studiengänge einen „neue[n] Typ theologischer Studienbücher benötigt" (so in einem Verlags-Prospekt), und ist entsprechend aufgemacht: Am Rand der Beiträge finden sich Symbole, die der Leser allerdings selbst interpretieren muss, weil eine erläuternde Einführung ebenso fehlt wie ein Vorwort, was man bei Bd eins einer Reihe doch erwarten könnte. Die drei Symbole sind freilich leicht identifizierbar: Schwarze Balken für Thesen bzw. Merksätze, ein aufgeschlagenes Buch für wichtige Zitate und eine Sprechblase für Fragen oder Äußerungen Jugendlicher (letzteres v. a. im religionspädagogischen Beitrag, sonst nur einmal bei M. Böhnke). Der Bd umfasst – entsprechend der interdisziplinären Ausrichtung der Module – Beiträge zum Theodizeeproblem aus dem exegetischen, systematischen und religionspädagogischen Bereich:

Ludger Schwienhorst-Schönberger: „Ein Weg durch das Leid. Die Theodizeefrage im Alten Testament" (7–49) interpretiert vor dem Hintergrund der beiden Thesen: „Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift gibt es für uns Menschen keinen Weg am Leid vorbei", „wohl jedoch einen Weg durch das Leid hindurch" (9), das Ijob-Buch.

Thomas Söding: „‚Ist Gott etwa ungerecht?' (Röm 3,5) Die Theodizeefrage im Neuen Testament" (50–68) erläutert die Verheißung der Gottesgerechtigkeit, wobei auch das NT skeptische Rückfragen nicht scheut und in der Klage Jesu am Kreuz die Theodizeefrage nicht verstummen lässt.

Michael Böhnke: „Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Frage. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids" (69–105) skizziert die verschiedenen Antwortstrategien im Gerichtsprozess gegen Gott und ihr Scheitern, sodann – noch in Gerichtsmetaphern – einen „Wechsel der Denkform" hin zur Metz'schen theodizeesensiblen Gottesrede (91), um schließlich im Streit zwischen „der anamnetischen und der autonomen Vernunft" („derzeit

ein ungeheuer spannender Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen") (95) für die Position Th. Pröppers und M. Striets als in der freien Vernunft (ihrer Einsicht in das unbedingte Seinsollen der Freiheit) begründeter Hoffnung auf Gottes zugesagtes Versöhnungshandeln zu plädieren.

Gerd Neuhaus: „Der ‚Fels des Atheismus'? Die neuzeitliche Radikalisierung der Theodizeefrage im Spiegel der Literatur" (106–144) geht auf dem Hintergrund seiner These von der historischen Kontingenz moralischen Bewusstseins den in die Aporie mündenden Motiven der Anklage Gottes bei Büchner, Dostojewski und Camus nach.

Mirjam Schambeck / Eva Stögbauer: „Leid und die Frage nach Gott bei Jugendlichen. Eine religionspädagogische Herausforderung" (145–207) stellen zunächst empirische Untersuchungen zur Frage Gott und das Leid bei Jugendlichen vor (Stögbauer), um dann theologische und pädagogische Konsequenzen zu formulieren (Schambeck) – inklusive Anregungen zur Thematisierung der Theodizeefrage in ihrer verschärften Form „nach Auschwitz" im Religionsunterricht (Schambeck / Stögbauer).

Allen Beiträgen ist ein kurzes Literaturverzeichnis beigefügt. Ein Personen- und Sachregister fehlt allerdings.

Die einzelnen Beiträge haben einführenden Charakter, sind informativ und (auch für Anfänger) verständlich geschrieben. Als Einführung in die gegenwärtige theologische Theodizeediskussion ist der Bd durchaus empfehlenswert. Er wäre das – und damit komme ich auf den Anspruch, den der Reihentitel „Theologische Module" hervorruft – auch ohne die Symbole am Rand, die m. E. ein didaktisches Konzept nur suggerieren: Man könnte genau so gut, wie sonst üblich, mit Fett- und Kursivschrift und eingerückten Zitaten arbeiten. Ob der Bd im Hochschulbetrieb – die Buchrückseite nennt neben Studium zudem Religionsunterricht, das Prospekt auch noch Gemeindekatechese; in der Verlagswerbung heißt es: „Nach den offiziellen Lernstoffen für die neuen Studienordnungen im Fach Katholische Theologie: grundlegend, praxisnah, interdisziplinär" (Prospekt) und „studiengerecht, praxisnah, kompakt" (Klappentext) – als Modulbegleiter einsetzbar ist, scheint mir fraglich. Aber vielleicht soll er das auch gar nicht, wie gesagt: Die Einleitung fehlt.

Münster Hans-Gerd Janßen

Mantey, Volker: **Zwei Schwerter – Zwei Reiche**. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. (XIX) 334 S. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe; 26), geb. € 84,00 ISBN: 3–16–148585–8

Volker Mantey fragt in seiner Bonner Diss. (Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen) nach spätmittelalterlichen Traditionen und historischen Kontexten für Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre. Dabei zeichnet M. die Umformung der spätmittelalterlichen Zwei-Schwerter-Theorie durch Luther nach. Dementsprechend gliedert sich die theologiehistorische Arbeit in zwei Hauptteile: Der erste Teil widmet sich den spätmittelalterlichen Zwei-Schwerter-Theorien, während sich der zweite Teil Luthers Zwei-Reiche-Lehre zuwendet.

Detailgetreu und mit sorgfältiger Quellenarbeit zeichnet M. in dem Spätmittelalterteil die Konfliktlinien im Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt nach. Seine Untersuchung beginnt mit der Auseinandersetzung zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen (Kap. 1). Die kurialistischen Theologen (Aegidius Romanus, Heinrich von Cremona, Jakob von Viterbo) beschreiben das Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Schwert als Subordination des weltlichen unter das geistliche Schwert. Diese Position findet ihre Festschreibung in der Bulle „Unam sanctam" (1302), die die Heilsnotwendigkeit des Papstgehorsams fordert. Die antikurialistische Haltung wird im Wesentlichen von Johannes von Quidort vertreten. Quidort lehnt zwar die allegorische Auslegung von Lk 22,38, als den locus classicus der Zwei-Schwerter-Lehre ebenso wie die Subordinationstheorie der Kurialisten ab, eine klare Trennung der Gewalten misslingt Quidort jedoch, weil seine Unterscheidung von verborgener und sichtbarer Kirche unscharf bleibt.

M. zeigt auf, wie sich die Konfliktlinie durch die Wiederbelegung des Kaisertums von der Territorialgewalt zum Imperator des Reiches verlagert. Im zweiten Kap. kommt die Auseinandersetzung zwischen den Päpsten Johannes XXII. und Benedikt XII. mit Ludwig dem Bayern in den Blick. Dante Alighieri, Engelbert von Admont, Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham bieten die prokaiserliche, antikurialistische Position. Dass M. dabei den Focus auf Ockham richtet, ist im Hinblick auf Biels und Luthers Ockham-Rezeption konsequent. Ockham weist ebenso wie Quidort die allegorische Auslegung von Lk 22,38 zurück und versucht, die Unabhängigkeit der weltlichen von der geistlichen Gewalt zu postulieren sowie Vernunft und Glaube voneinander zu trennen. Die kurialistische Seite wird von Aegidius Spiritualis, Augustinus von Ancona, Wilhelm von Cremona, Opicinus de Canistris und Alvarus Pelagius vertreten. Von den Kurialisten wird unter Bezug auf die Bulle „Unam sanctam" weiterhin die Heilsnotwendigkeit des Papstgehorsams betont und die Gleichursprünglichkeit der beiden Gewalten abgelehnt.

Nur überblicksartig kann M. den großen Bogen bis zur Reichsreform 1495 und dem Fünften Laterankonzil 1516, auf dem die Bulle „Unam sanctam" repristiniert wurde, bieten. John Wyclifs Wesensbestimmung der Kirche und dessen Aufnahme durch Jan Hus kommen neben dem Konziliarismus und der Gravamina-Bewegung zur Sprache. Gabriel Biel greift auf Ockhams Position der Gewaltentrennung zurück und nutzt zu ihrer Erklärung die Zwei-Lichter-Theorie. Das von Biel eingefügte Firmament der Kirche, welches beide Gewalten übergreift, schwächt Ockhams Gewaltenunterscheidung dadurch etwas ab.

Im zweiten Hauptteil wendet sich M. der Zwei-Reiche-Lehre Luthers zu und zeichnet ihre Entwicklung ihrem jeweiligen historischen Kontext entsprechend nach. Die Verhältnisbestimmung der beiden Schwerter bei Luther gewinnt an der Auseinandersetzung mit der Papstgewalt 1515–1519 ihre Konturen. Luther trennt die Glaubensfragen von der Jurisdiktionsgewalt des Papstes und der innerweltlichen Verfasstheit der Kirche. Demnach ist es möglich, dass der einzelne Christ in Glaubensfragen dem Papst und der ganzen Kirche übergeordnet sein kann. Seit 1521 setzt sich Luther mit der Frage der Aufgaben und Grenzen der weltlichen Gewalt auseinander. Der Zielpunkt der Argumentation von M. ist mit der Analyse zu Luthers Obrigkeitsschrift von 1523 erreicht, die drei unterschiedlichen Anlässen geschuldet ist. In diesem Zusammenhang versucht M. die Konzeption „De gladio" Johanns von Schwarzenberg zu rekonstruieren. Anhand der Fallstudien der Obrigkeitsschrift verortet M. die Zwei-Reiche-Lehre Luthers als Mittelweg zwischen der Position Schwarzenbergs, die thomistisch geprägt ist, und dem Konzept der Gewaltenunterscheidung bei Biel. Die Erprobung der in der Obrigkeitsschrift entworfenen Zwei-Reiche-Lehre Luthers erfolgt an der neuen Situation des Bauernkriegs. Hierbei stellen sich die Fragen nach dem Widerstandsrecht gegen den Kaiser und dem Eingreifen der weltlichen Gewalt in geistliche Belange. Ihre Bewährung erfährt die Zwei-Reiche-Lehre in den späten Schriften und Briefen. Luther betont die göttliche Einsetzung der weltlichen Gewalt und gesteht ihr nun auch – im Unterschied zur Obrigkeitsschrift – ein Vorgehen gegen die öffentlichen Folgen der Ketzerei zu.

Abschließend fasst M. die Transformationen zusammen, die Luthers Zwei-Reiche-Lehre gegenüber dem spätmittelalterlichen Traditionszusammenhängen kennzeichnen.

Der große Gewinn dieser Arbeit liegt darin, dass sie die Zwei-Reiche-Lehre Luthers nicht wie bisher oft geschehen systematisch betrachtet. M. setzt bei den oft vernachlässigten spätmittelalterlichen Quellen an und zeichnet die Entwicklungslinien und Umformungsprozesse aus historischer Perspektive nach.

Jena Susanne Schuster

Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, hg. v. Oswald Bayer / Benjamin Gleede. – Berlin / New York: Walter deGruyter 2007. 323 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 138), € 88,00 ISBN: 978–3–11–019276–6

Die Person Jesu Christi als des inkarnierten Logos besteht nach klassischer Lehre aus zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, die entweder absolut hinsichtlich ihres Seins an sich selbst oder relativ in ihrer Beziehung zueinander in Betracht kommen können. Die christologisch konkrete Betrachtung ist diejenige, welche die beiden Naturen des Gottmenschen unter der Voraussetzung ihrer vollzogenen inkarnatorischen Vereinigung als personale Beziehungseinheit erfasst. Luther hat dies mit besonderem Nachdruck betont. Zwar bleibe auch unter den Bedingungen konkreter Personeinheit göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus deren Wesensunterschied erhalten, doch werde durch die Relationseinheit der beiden Naturen, wie sie in der Personidentität des Logos gegeben sei, eine Gemeinschaft innigster und beständigster Gegenwart und Wirkpräsenz der Naturen beieinander gesetzt mit der Folge, dass kraft Teilhabe an ein und derselben Hypostase das jeweils Konkrete der einen von demjenigen der anderen Natur ausgesagt und von einer realen Mitteilung der natürlichen Eigenschaften bzw. Natureigenheiten die Rede sein könne und müsse. Im Einzelnen entfaltet wird dies in der Lehre von der Idiomenkommunikation, auf deren spezifisch lutherische Fassung der Untertitel des anzuzeigenden Sammelbandes Bezug nimmt.

Die Theorie der communicatio idiomatum, wie sie in der lutherischen Christologietradition entwickelt ist, lässt sich nicht auf die These beschränken, dass die von den beiden Naturen hergenommenen Bezeichnungen der Person auch gegenseitig voneinander prädiziert werden können; sie lehrt auf der Grundlage dieser Annahme auch, dass eine wirkliche Mitteilung der Naturen an die Person des Gottmenschen sowie der Naturen aneinander stattfindet. Weder kann von einer der beiden Naturen eine Eigenschaft, die nicht zugleich Eigenschaft der Person wäre, noch eine Realität und Wirksamkeit ausgesagt werden, an der nicht auch die andere vermöge der gegebenen Personengemeinschaft teilnähme. Obwohl die Lehre von der Idiomenkommunikation in der christologischen Definition von Chalcedon 451 mit keinem Wort erwähnt wird, hat sie in variierenden Formen die Rezeptionsgeschichte und der Sache nach schon die Genese des Chalcedonense nicht unerheblich bestimmt. Dies zeigt *B. Gleede* (35ff.) in seiner informativen und inhaltsreichen Studie zur wechsel-

vollen Geschichte der Idiome Christi in der Alten Kirche. Grundlegend für das rechte Verständnis des christologischen Dogmas ist der Gedanke abstrakter Naturunterscheidung bei konkreter Personeinheit. Wenn abstrakt von der Gottheit gesprochen wird, dürfen ihr die Idiome der Menschheit nicht beigelegt werden und umgekehrt. Von der konkreten Person des Gottmenschen aber sind die Idiome beider Naturen auszusagen, weil in ihr aufgrund der Hypostasenselbigkeit jede der beiden Naturen ihre Eigentümlichkeiten mit der anderen austauscht. Diese Regel stand für die christologische Orthodoxie fest, noch bevor der Begriff der Idiomenkommunikation aufkam, was nach Gleede nicht vor Leontius von Byzanz (etwa 475–543) der Fall war.

Nach Maßgabe neochalcedonischer Orthodoxie vollzieht sich die Idiomenkommunikation in der konkreten Christushypostase unter Voraussetzung bleibender Unterschiedenheit der die Person des Gottmenschen konstituierenden Naturen. Luther hat diesen Grundsatz keineswegs prinzipiell in Frage gestellt oder etwa in dem spekulativen Sinne weiterentwickelt, dass er die Lehre von der Idiomenkommunikation von der konkreten Person Jesu Christi in ihrer unvergleichlichen Singularität ab- und in eine generalisierbare Gott-Mensch-Dialektik aufgelöst hätte. Davon kann nicht die Rede sein. Der Reformator hat im Gegenteil die communicatio idiomatum untrennbar an das individuelle Personsein Jesu Christi gebunden und zu dessen proprium erklärt. Im Blick auf denjenigen aber, dessen Name einzig ist, steigerte er die Lehre von der Idiomenkommunikation in dem christologischen Interesse, jede Art von Scheinsynthese göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi abzuwehren, in einer Weise zu, die zu Vorbehalten nicht nur unter sog. Altgläubigen und Reformierten, sondern auch im Lager der Wittenberger Reformation führte.

Das zentrale Thema des Bdes ist mit diesem Problemhinweis benannt. *O. Bayer* (5ff.) erörtert nach einleitenden Bemerkungen zur Forschungslage präzise die Art, wie Luther die Tradition der altkirchlichen und mittelalterlichen Christologie rezipierte und modifizierte. Der Anstoß, welchen sein Neuansatz erregte, sei entscheidend dadurch veranlasst, dass Luther die Idiomenkommunikation nicht mehr unter der Leitkategorie der Substanz, sondern in relationaler Weise lehrte und das Verhältnis Gottes und des Menschen ganz von jenem Kommunikationsgeschehen her auffasste, das Jesus Christus in der Einheit seiner Person und seines Werkes ist. In der Person Jesu Christi sind Gott und Mensch ganz einig und eins. Deshalb kann Luther sagen: „Ibi creator et creatura unus et idem est." (WA 39/II, 105,6f.; zit. n. 32). Wie das kommunikative Bei-, Mit- und Ineinander von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi von Luther konkret aufgefasst und expliziert wurde, stellen die folgenden Einzelstudien dar: *A. Vind* (95ff.) analysiert unter Bezug auf Quintilians Rhetorik den Satz in der Schrift gegen Latomus von 1521: „Christus factus est peccatum metaphorice". Zwei Beiträge zur christologischen Disputation Luthers von 1540/43 schließen an: *G. Seebaß* (125ff.) rekonstruiert die geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen der Disputation, *P. R. Hinlicky* (139ff.) stellt ihren dezidierten Antidoketismus heraus und macht deutlich, dass von einem Monophysitismus Luthers nicht die Rede sein kann.

Um explizit auf die lutherische Theorie der Idiomenkommunikation zurückzukommen, in deren Perspektive der „Creator est Creatura"-Bd die Christologie des Reformators thematisiert, so werden in ihrer Lehrtradition drei Arten von communicatio idiomatum unterschieden, nämlich das genus idiomaticum, das genus maiestaticum und das genus apotelesmaticum. Das erste behandelt die personale Zuschreibung der Eigentümlichkeiten der Naturen des Gottmenschen, das zweite die Übertragung göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Natur und das dritte die gottmenschliche Gemeinschaft im Handeln. Dem genus idiomaticum zufolge können von der Person des Gottmenschen ohne weitere Unterscheidungen gleichermaßen die idiomata der einen oder der anderen Natur prädiziert werden. Nach Maßgabe des genus maiestaticum gibt die göttliche Natur kraft ihrer Gemeinschaft mit der menschlichen dem Menschsein des Gottmenschen dergestalt Anteil an den Hoheitseigenschaften der Gottheit, dass es an der göttlichen Herrlichkeit und Majestät in einer Weise partizipiert, welche die Vorzüge unendlich transzendiert, die die menschliche Natur des Gottmenschen allen anderen menschlichen Naturen gegenüber voraus hat. Gemäß des genus apotelesmaticum schließlich werden die Werke Jesu Christi unbeschadet der eigentümlichen Wirklichkeit und Wirksamkeit göttlicher und menschlicher Natur stets auf gottmenschliche Weise, also im Modus des Zusammenwirkens beider Naturen vollbracht.

Die binnenreformatorischen Differenzen in der Lehre von der Idiomenkommunikation betrafen in Folge vorangegangener Abendmahlsstreitigkeiten besonders das genus maiestaticum bzw. die spezifische Verfasstheit seiner Art, näherhin die Frage nach Besitz und Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit und Erhabenheit, an welchen der Logos dem mit ihm hypostatisch vereinten Menschsein Jesu Christi kraft dieser Hypostaseeinheit einen eigentümlichen Anteil gegeben hat. Dabei war es insbesondere die göttliche Eigenschaft der Omnipräsenz, auf die sich die Auseinandersetzungen im Kontext der Kontroversen um die reale Gegenwart Jesu Christi im Herrenmahl konzentrierten. Während vonseiten etwa Karlstadts oder Zwinglis die eucharistische Realpräsenz der gottmenschlichen Person Jesu Christi in der hypostatischen Einheit seiner Natur mit dem Hinweis bestritten wurde, dass der erhöhte Christus gemäß seiner menschlichen Natur certo loco zur Rechten des Vaters sitze und deshalb nicht zugleich in Brot und Wein der Abendmahlsfeier zugegen sein könne, insistierte Luther auf der wirklichen Mahlgegenwart Jesu Christi in der ungeteilten Personidentität seines Gottmenschseins und wies den Einwand seiner Gegner mit dem idiomenkommunikationstheoretisch entwickelten Hinweis auf die omnipraesentia carnis Christi ab.

Die Rekonstruktion der Geschichte und Nachgeschichte von Luthers Ubiquitätslehre durch *Jörg Baur* (186ff.; vgl. TRE 34, 224ff.) stellt den Abschluss und Höhepunkt des Sammelbandes dar. Zum Verständnis der steilen These, dass der Menschheit Jesu Christi Allüberallsein bzw. ubiquitäres Vermögen zukomme, wird von Baur folgende heuristische These entwickelt: „Die Aussage der Allgegenwart von Christi alles erfüllender (Eph 4,10) Menschheit ist die auf die raum-zeitlichen Bedingungen des Menschen und der gesamten Kreatur bezogene Konkretion des Evangeliums von der Befreiung aus der Macht ‚des den ganzen Erdkreis besetzenden und erfüllenden Gesetzes', das den Sündern an den ihn vereinzelnden Ort seiner Selbstbehauptung im Widerspruch zum Schöpfer bindet, woraus Christus deshalb befreit, weil in ihm, der ‚Person aller Menschen', Schöpfer und Geschöpf in gegenseitiger Gemeinschaft so vermittelt sind, dass kein Ort sein kann, dem er, ‚inkarnierter Gott und gottgewordener Mensch' zugleich, nicht gegenwärtig ist." (188 unter Verweis auf WA 39/I, 455,22; WA 26, 348,26f.; WA 40/I, 26,5f.; WA 8, 126,28; bei B. kursiv) Im Anschluss an diese heuristische These werden nach erfolgten semantischen Klärungen Luthers ubiquitätstheologische Einsicht und der Umgang mit ihr meisterhaft skizziert. In Betracht kommt die Rezeptionsgeschichte bis ins 17. Jh.. Nach Beispielen reformierter und anglikanischer Kritik werden der Weg von der Verweigerung zum Widerspruch bei Melanchthon und seinen Schülern, die vorsichtige Annäherung bei Chemnitz und die Aufnahme der Herausforderung bei Brenz dargestellt. Die detailgenaue Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte der einschlägigen Aussagen in der Konkordienformel von 1577 folgt. Die Klimax lutherischer Christologie sieht Baur bei Lukas Osiander dem Jüngeren und Theodor Thumm erreicht, die in Aufnahme und Fortführung der württembergischen Tradition von Brenz Luthers Ubiquitätslehre nach B.s Urteil in genuinem Sinne bewahrt und konsistent artikuliert haben. Bleibt hinzuzufügen, dass die als Lehre von der Idiomenkommunikation entwickelte, ubiquitätstheologisch zugespitzte Christologie Luthers und der Wittenberger Reformation nichts anderes sein wollte als ein begriffsscharfes Bekenntnis zur vorbehaltlosen Präsenz Gottes in Jesus Christus pro me et pro nobis: „Den aller Welt Kreis nie beschloß, / der liegt in Marien Schoß; / er ist ein Kindlein worden klein, / der alle Ding erhält allein." (EG 23,3)

München Gunther Wenz

Kirchengeschichte / Patrologie

Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 38, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 2006. VIII, 165 S., kt € 32,80 ISBN: 3–402–04369–6

Zur 200. Wiederkehr des Regensburger Reichsdeputationshauptschlusses (RDHS) vom 25. Februar 1803, des letzten Grundgesetzes des Hl. Römischen Reiches Deutscher Nation vor seinem Untergang 1806, hat es eine Fülle von Publikationen, Ausstellungen und Veranstaltungen gegeben. Auch das interdisziplinäre Dialogforum der „Essener Gespräche" hat dieses aus kirchlicher Sicht recht ambivalente Gefühle hervorrufende Jubiläum zum Anlass genommen, seine 38. Tagung am 17./18. März in der „Wolfsburg" der Säkularisation (und der damit in Zusammenhang stehenden Säkularisierung) zu widmen und drei kompetente Referenten einzuladen, die sich der vielschichtigen Thematik von historischer, staatskirchenrechtlicher und soziologischer Warte näherten.

Den Anfang machte Hans Maier (München), der seine Ausführungen überschrieb: „Was war die Säkularisation und wie lief sie ab? Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und die Folgen". Ausgehend vom RDHS selbst schildert der frühere bayerische Kultusminister zunächst den Verlauf der Säkularisation, ehe er differenziert den Rechtsbegriff der Säkularisation erläutert und deren tiefgreifende Folgen für Staat und Kirche aufzeigt. Als positive Konsequenzen für die Kirche benennt Maier die Weckung der Christen „aus dem Schlaf der Sicherheit" und die Mobilisierung von Kräften der „Erneuerung aus dem Geist der Kontemplation und der Passion" (26).

Im zweiten Beitrag unter dem Titel „Die Fortwirkung der Säkularisation im heutigen Staatskirchenrecht" betont Heinrich de Wall (Erlangen) gleich zu Beginn, dass es aufgrund der Einbettung des RDHS und der durch ihn angeordneten oder ermöglichten Säkularisationen in einen historischen Gesamtzusammenhang schwierig sei, ihren Anteil am heutigen Staatskirchenrecht auszumachen. Sodann nimmt de Wall die verfassungspolitischen, kompetenz- und vermögensrechtlichen Folgen sowie die Auswirkungen auf die Religionsfreiheit, auf die Rechtsstellung der Kirche und auf das Kultur- und Sozialwesen in den Blick, wobei klargestellt wird, dass weder zeitlich noch sachlich ein direkter Zusammenhang zwischen Säkularisation und Kirchensteuer besteht, deren Einführung aber als Fortwirkung der Säkularisation im heutigen Staatskirchenrecht verstanden werden kann: „Da infolge des Bevölkerungswachstums und

erheblicher Bevölkerungswanderungen sowie wegen eines gewandelten Verständnisses über den Umfang kirchlicher Aufgaben (Innere Mission [hier wäre auf katholischer Seite die Caritas zu ergänzen; Anm. des Rezensenten]) der Finanzbedarf erheblich stieg, war es nur zu verständlich, daß der Staat, der die Lasten der Kirchenfinanzierung in erheblichem Maße zu tragen hatte, diese auf eine neue Grundlage stellen wollte. Es war naheliegend, die Kirchen auch durch finanzielle Beiträge ihrer eigenen Mitglieder zu finanzieren und diese in Form einer Steuer aufzuerlegen" (76). Interessant ist der Verweis de Walls auf „die erschreckend aktuell anmutenden Verfahrensfragen um den Reichsdeputationshauptschluß: Daß für die Verluste mächtiger Akteure auf der politischen Bühne unbeteiligte Dritte aufkommen sollen, daß die Verhandlung von grundlegenden Verfassungsfragen in Kommissionen verlegt wird, daß die dabei in erster Linie Betroffenen soweit nur irgend möglich übergangen werden, all dies sind Unarten des politischen Geschäfts, die eine lange Tradition haben" (56).

Waren die ersten beiden Vorträge im wesentlichen auf den geschichtlich recht klar fassbaren Begriff der Säkularisation bezogen, so begibt sich Franz-Xaver Kaufmann (Bielefeld) mit dem Begriff der Säkularisierung „in unübersichtliches Gelände" (103), da dieser Begriff „keinen eindeutigen historischen Tatbestand bezeichnet, sondern eine in sich vielfältige *Interpretation* historischer Veränderungen meint" (106). So seien aus soziologischer Sicht (mindestens) drei Säkularisierungsebenen zu unterscheiden, nämlich die individuelle der Entkirchlichung, die strukturelle der Deinstitutionalisierung und Individualisierung von Religion und die kulturelle Ebene der Partikularisierung von Religion, wodurch der umfassende religiös-christlich bestimmte Deutungshorizont aufgebrochen wird. Die von Kaufmann in diesem Kontext gebotene Bestandsaufnahme für Westeuropa ist ernüchternd. So stellt er für die Zeit seit 1970 nicht nur einen langfristigen Rückgang der kirchlichen Teilnahmepraxis, sondern auch der Kirchenbindung (4/5 der unter dreißigjährigen deutschen Katholiken können nach einer Umfrage von 2003 als kirchenfern gelten!), des Glaubenswissens und der Frömmigkeit fest, so daß die Kirchen in Zukunft nur noch von einer Minderheit ihrer Mitglieder glaubensmäßige Unterstützung erwarten können. Auch „der kulturelle Horizont wird areligiös" (127), weswegen „die Kirchen als gesellschaftlich anerkannte Verkörperung des Christlichen im Rahmen der entstehenden Menschheitskultur [...] sich heute einer säkularen Kultur gegenüber[sehen], die wesentliche Elemente der christlichen Tradition als universale für sich selbst reklamiert" (128).

Der angesichts des schmalen Umfangs und der einfachen Ausstattung sehr teuere Bd dokumentiert neben den drei Vorträgen selbst auch die Leitsätze zu diesen Vorträgen, die zahlreichen, zum Großteil sehr instruktiven Diskussionsbeiträge, die Einführungen durch den Tagungsleiter Christian Starck (Göttingen) sowie die Eröffnungsansprache und das Schlusswort des Essener Weihbischofs Franz Grave. Beschlossen wird er von einer Liste der thematisch einschlägigen Publikationen der Referenten, einem Sach- und Personenregister sowie einem Verzeichnis der Diskussionsredner.

Osnabrück Manfred Eder

Augustinus: De baptismo – Über die Taufe. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, komm. u. hg. v. Hermann-Josef Sieben. – Paderborn: Schöningh 2006. 462 S. (Augustinus. Opera – Werke, 28), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–506–71332–9

Augustins Werk über die Taufe soll ein verzwicktes Problem lösen. Es geht um die Frage theologischer Autorität, genauer um den großen Heiligen der afrikanischen Kirche, Cyprian von Karthago. Dieser hatte hundertfünfzig Jahre zuvor die Meinung vertreten, eine Taufe sei nichtig, wenn sie von einem Häretiker oder Schismatiker vollzogen worden sei. Damit ein derart Getaufter der Großkirche angehören könne, müsse man ihn erneut taufen. Cyprian überwarf sich in dieser Frage mit seinem römischen Bischofskollegen Stephanus, der solche Taufen als gültig anerkannte und eine Wiederholung der Taufe verwarf. Im vierten und beginnenden fünften Jh. beriefen sich die Donatisten in Afrika in genau diesem Punkt auf Cyprian und hielten Sakramente für unwirksam, wenn sie von Leuten gespendet wurden, die in der Christenverfolgung unter Diokletian schwach geworden waren oder Nachfolger solcher Leute waren. Augustin ist überzeugt, dass sich Cyprian ausnahmsweise irrt. Aber gleichzeitig will Augustin die Autorität des Hauptmartyrers der afrikanischen Kirche für die Sache der Katholiken nutzen und den Donatisten ihren überragenden Traditionszeugen entwinden. Zu diesem Zweck glänzt Augustin mit einem intellektuellen Billardspiel über Bande, das sich nach kurzer Darlegung der Tauftheologie über alle sieben Bücher von Augustins *De baptismo* hinzieht. Keine Frage, dass Augustin das Spiel gewinnt, zumindest solange die Donatisten nicht an den Spieltisch dürfen. Augustin liefert eine ausführliche Neuinterpretation weiterführender Ansätze Cyprians und diskutiert die Synode von Karthago 256. Er zeigt, dass auch außerhalb der *ecclesia catholica* etwas katholisch sein kann (so die Taufe), dass es aber seine rechte Wirksamkeit erst innerhalb der katholischen Kirche entfaltet (VII, 39, 77). Kein Wunder, dass dieser Schrift Augustins zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils ein ökumenisches Potential zugeschrieben wurde.

Hermann-Josef Sieben stellt seiner zweisprachigen Textausgabe eine gehaltvolle Einführung über Hintergrund, Aufbau, Quellen und Nachwirkung dieses Werkes voran. Schwerpunkte liegen auf dem Nachweis, dass Augustin sich von der antidonatistischen Argumentation des Optatus von Mileve anregen lässt, und auf der recht gründlichen, freilich leider nur bis zur frühen Neuzeit skizzierten Rezeptionsgeschichte. Siebens Einleitung nimmt nur rund ein Zehntel des ganzen Bdes ein und unterscheidet sich damit wohltuend von dem gelegentlich zu beobachtenden Brauch, dass Käufer zweisprachiger patristischer Textausgaben genötigt werden, eine dem Text voranstehende Monographie des Übersetzers in Buchlänge mitzuerwerben.

Sieben scheint eher zu der traditionellen Datierung des Werkes auf die Zeit um 400 zu neigen (11 f.), erwähnt jedoch Schindlers Datierung auf „frühestens 405" im Augustinus-Lexikon (I, 574). Eine Begründung für oder gegen eine der beiden Möglichkeiten gibt Sieben nicht. Sie sei hier nachgeliefert. Grundlegend ist Augustins Angabe, er liste in seinen Retractationes die eigenen Werke in der Reihenfolge ihrer Entstehung auf (retr. prol. 3), was sich offenbar auf den Beginn der jeweiligen Arbeit bezieht, nicht auf das Datum des Abschlusses der Schriften. Nun werden in retr. II, 7–10 vier antimanichäische Werke Augustins hintereinander behandelt, von denen eines sicher auf den 7. und 12. Dezember 404 datiert ist (Contra Felicem I, 1 u. 20). Eine Konjektur von Paul Monceaux, wonach dieses Datum auf 398 zu korrigieren sei, ist falsch, wie Jourjon zwingend bewiesen hat (Bibliothèque Augustinienne 17, 787 f.). Wenn Augustins Liste seiner Werke chronologisch intakt sein sollte, wäre das zehn Kap. nach Contra Felicem aufgeführte Werk über die Taufe (retr. II, 18) folglich deutlich später als Dezember 404 zu datieren. Nun lassen sich aber gelegentliche Verstöße Augustins gegen die Chronologie nachweisen. Für diese Ausnahmefälle gibt es zumeist erkennbare Gründe. So dürfte Augustin im Falle von Contra Felicem die tatsächliche zeitliche Reihenfolge seiner Schriften verlassen haben, um wegen der inhaltlichen Zusammengehörigkeit seine vier letzten antimanichäischen Werke en bloc abzuhandeln. Da er in der sieben Kap. nach De baptismo retraktierten Schrift Contra litteras Petiliani (retr. II, 25) den römischen Bischof Anastasius I. (399–402) noch als amtierend erwähnt (II, 51, 118), ist die Entstehung von De baptismo deutlich vor dem Tod des Anastasius anzusetzen. Aus diesem und weiteren Wahrscheinlichkeitsgründen ist ein Datum „um 400/401" plausibler als „frühestens 405".

Die lateinische Textedition von Petschenig aus der CSEL-Ausgabe aus dem Jahre 1908 wird übernommen. Siebens Übersetzung, die erste deutsche Übertragung dieses Textes überhaupt, liest sich flüssig und ist dennoch genau. Dabei gelingt dem Übersetzer das Kunststück, selbst Augustin-Perioden von ciceronianischer Länge auch auf deutsch nur in einem oder zwei Sätzen wiederzugeben und gleichwohl völlig klar zu bleiben. Die kommentierenden Anmerkungen zu Text und Übersetzung sind knapp und nützlich. Sie weisen Quellen nach und erläutern nur und genau das Erläuterungsbedürftige. Register und ein nicht ganz vollständiges Quellenverzeichnis (einige der in der Einleitung diskutierten mittelalterlichen Zeugen der Rezeptionsgeschichte des Werkes sind angegeben, andere nicht) schließen den vorzüglichen Bd ab. Augustins Werk ist nicht nur für die Rekonstruktion des Donatistenstreits und für das Verständnis der augustinischen Tauftheologie und Ekklesiologie ertragreich. Vielmehr ist hier ein Meilenstein in der Geschichte der Hermeneutik und des Argumentierens mit der *auctoritas patrum* zu besichtigen. Durch Siebens Ausgabe ist das wichtige Werk erstmals auch für deutschsprachige Nichtspezialisten hervorragend erschlossen worden.

München Roland Kany

Gleba, Gudrun: **Klöster und Orden im Mittelalter.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. IX, 148 S. (Geschichte kompakt, o. Nr.), kt € 14,90 ISBN: 3–534–20002–0

Zu den auf das Mittelalter bezogenen Bden, die von dem Mediävisten Martin Kintzinger herausgegeben und von den Mittelalter-Experten Heribert Müller, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter beratend begleitet werden, um schließlich im Rahmen der Reihe „Geschichte kompakt" zu erscheinen, zählt die vorliegende Studie der Oldenburger Mediävistin Gudrun Gleba unter dem Titel „Klöster und Orden im Mittelalter". Insgesamt will die genannte Reihe – so ist dem Einband zu entnehmen – „Basiswissen klar, präzise und übersichtlich" vermitteln, „historisches Grundlagenwissen auf dem neuesten Stand der Forschung" präsentieren, und zwar „für Studierende, Lehrende und historisch Interessierte". An diesem hohen Anspruch muss sich auch der hier zu rezensierende Bd messen lassen.

Die Vf.in strukturiert ihre Präsentation in 14 Kap.: In Kap. 1 „Die Anfänge – in communitate" widmet sie sich dem orientalischen Mönchtum, und zwar von den Einzelasketen der Wüste bis zum Zönobitentum des Pachomius. Kap. 2 „Asketische Heimatlosigkeit. Irisches Klosterwesen, iro-schottische und angelsächsische Mission" konzentriert sich auf die zönobitischen Bestrebungen des irischen und angelsächsischen Mönchtums. Im Kap. 3 „Lebensregel, Le-

bensgewohnheit, Lebensort" geht es grundlegend um die Bedeutung und die Inhalte der Klosterregeln (Aufbau einer Regel, exemplarische Vorstellung der Benediktsregel etc.). Kap. 4 untersucht Klöster als „Wirtschaftsunternehmen, Herrschaftsträger und Stätten der Erinnerung in der adeligen Welt". Kap. 5 „Heiligenverehrung, Hagiographie und Historiographie" würdigt die Leistungen der Klöster im Bereich der Hagiographie und der Historiographie, um in Kap. 6 unter der Überschrift „Worte, Texte, Bücher, Bibliotheken" die Bedeutung von Klöstern als Wissenstradenten tieferhin in den historischen Blick zu nehmen. Kap. 7 sucht – so der Titel – „Monastische Reformen im frühen und hohen Mittelalter" auszuleuchten, nämlich die Reform von Aniane im 9. Jh. sowie die von Cluny angeführte „libertas ecclesiae"-Bewegung ab dem 10. Jh.. Kap. 8 präsentiert „Neue Orden unter veränderten Bedingungen – zum Beispiel die Zisterzienser", während Kap. 9 „Templer, Deutscher Orden – die großen Ritterorden" vorstellt. Kap. 10 unter dem Titel „Grundlegende Veränderungen im 12. Jh." bietet gewissermaßen die Einleitung für Kap. 11 „Armut und Predigt – die Bettelorden" sowie für Kap. 12 „Beginen, Laienschwestern und Mystikerinnen". Während Kap. 13 bereits den Bogen hinüber in das Spätmittelalter spannt („Kirche und Orden zwischen Niedergang und Neubeginn. Konzilien und Ordensreformen im 15. Jh."), endet die Studie mit Kap. 14 über „Klöster und Orden im Mittelalter – ein Resümee".

Insgesamt finden sich in dem Überblick der Vf.in viele Stichworte und Einzelfakten erwähnt, die man in einer Studie über „Klöster und Orden im Mittelalter" erwartet. Sowohl chronologisch orientierte Passagen bereichern dieses Werk (Ordensleben in Früh-, Hoch- und Spätmittelalter) als auch systematisch ausgerichtete (Bedeutung von Schriftlichkeit); sowohl einzelne Gemeinschaften werden vorgestellt (Zisterzienser, Cluniazenser) als auch Hinweise zur zivilisationsgeschichtlichen Leistung der Klöster geboten (u.a. Förderung der Wissenschaften). Starke sozialgeschichtliche Akzente (u.a. Schriftlichkeit, Baukunst) finden sich neben ereignisgeschichtlich organisierten Kap.n, beispielsweise über die Ritterorden. – Im Ergebnis ist das Gebotene gewiss verdienstvoll, und es sei gewürdigt. Freilich kann diese Anerkennung nicht darüber hinwegtäuschen, dass es der Studie an einem ‚roten Faden' hinter all dem Dargebotenen ebenso mangelt wie an grundlegender theologischer wie bisweilen historischer Sachkenntnis.

Selbst ein mehrmaliges Lesen des Werkes lässt nicht erkennen, worum es der Vf.in eigentlich geht und worin ihr erkenntnisleitendes Interesse besteht. Einige Beispiele sollen dieses Manko nachvollziehbar machen.

Bereits eine Analyse der Gliederung – hier aus Umfanggründen begrenzt auf die Kap. zu Spätantike und Frühmittelalter – macht offenkundig, dass die Monographie nicht von einem roten Faden zusammengehalten wird: Wenn die Vf.in eine ereignisgeschichtliche Präsentation angestrebt hätte, müsste auf die von ihr vorgestellten Grundzüge des spätantik-östlichen Mönchtums auch das spätantike Mönchtum des Westens (v.a. die Bewegung von Lérins!) gewürdigt werden, was die Vf.in unterlässt. Warum fehlen Ausführungen zum italischen Mönchtum der Spätantike, das Georg Jenal in seiner Fülle so übersichtlich zugänglich gemacht hat? Alsdann fragt sich, aus welchem Grunde zuerst Columban (+ 615) im Rahmen des irischen Mönchtums vorgestellt wird, bevor im nächsten Kap. die zeitlich aus der Mitte des 6. Jh.s stammende Benediktsregel zu Wort kommt? Weshalb wird das angelsächsische Klosterleben des 7. und 8. Jh.s vor den Ausführungen zur Benediktsregel entfaltet, wiewohl der Dreh- und Angelpunkt des angelsächsischen Mönchtums in seiner Orientierung an Rom und der vermeintlich als römisch angesehenen Benediktsregel liegen sollte? Kurzum: Die Stichprobe zeigt, dass die Gliederung der Kap. unter ereignisgeschichtlichen Prämissen als inkonsistent gelten muss.

Auch eine zivilisationsgeschichtliche Präsentation – sollte sie gewollt sein – bliebe lückenhaft: Zwar entfallen gleich zwei Kap. auf die Bedeutung des Klosterlebens für die Entwicklung der Schriftlichkeit, doch fehlen fast alle darüber hinausgehenden Hinweise auf klösterliche Erfindungen im Mittelalter.

Eine ähnliche Feststellung ergibt sich, sollte die Vf.in eine Darstellung von „Klöstern und Orden" intendiert haben, die diese vor dem diachronen Hintergrund des jeweiligen gesamtgesellschaftlichen Bedingungsgefüges zu erhellen sucht; denn mit Blick auf die hochmittelalterlichen Gemeinschaften präsentiert sie zwar ein umfassendes Kap. zu Bevölkerungsexpansion und Urbanisierung im 12. Jh., doch Hinweise zur frühmittelalterlichen Landflucht und zu deren sozialgeschichtlicher Bedeutung (Gentilismus etc.) finden sich allenfalls verstreut.

Ebenso schwerwiegend wie der fehlende rote Faden wirkt sich der rudimentäre theologische Kenntnisstand der Vf.in aus; gänzlich fehlende Basisinformationen wechseln sich in der vorliegenden Darstellung mit geradezu atemberaubenden Falschinformationen ab. Von den Forschungen der allseits geschätzten Kenner des mittelalterlichen Mönchtums, Jean Leclercq oder Adalbert de Vogüé, ist zu lernen, dass eine Klosterregel eigentlich nichts anderes ist als eine ‚Übersetzung' der Bibel für eine konkrete Gemeinschaft in einer bestimmten Zeit an einem besonderen Ort. Derlei Basiswissen sucht man in Gudrun Glebas auch sprachlich unklaren Ausführungen zu den „Notwendigkeiten einer Lebensregel" vergebens. Überhaupt wird die Bedeutung der Urgemeinde für die Entwicklung des christlichen Gemeinschaftslebens von ihr unterschlagen. Stattdessen charakterisiert sie die Heilige Schrift auf S. 60 mit Worten, die einfach bodenlos sind: „Die Bibel besteht aus dem Alten Testament mit den geschichtlichen und den prophetischen Lehrbüchern, dem Neuen Testament mit den historischen und den didaktischen Büchern (sic!) sowie der Offenbarung des Johannes. Sie war das umfangreichste und ein in seiner kanonischen Anordnung festgelegtes Lehrbuch und stellte das Gesamtkompendium dar, aus dem einzelne Bücher für entsprechende liturgische Anlässe herausgelöst wurden." Ebenso wirr – um ein weiteres unter vielen anderen möglichen Beispielen herauszugreifen – sind die im Kap. zum klösterlichen Schriftgut eigentlich überflüssigen Erklärungen der Evangelistensymbole auf S. 61: „Das Evangelium des Matthäus betont die Menschwerdung Christi – sein Symbol ist ein menschliches Wesen; der Text des Markus beginnt mit der Beschreibung von Johannes dem Täufer, der wie ein Löwe in der Wüste brüllte; Lukas schreibt mit der Kraft eines Stieres; und das Evangelium des Johannes hebt die Geschichte Jesu Christi auf eine höhere Ebene wie ein Adler." Dagegen findet sich die Tatsache, dass alle Evangelistensymbole nichts Anderes sind als Christus-Symbole, bei Gudrun Gleba mit keinem Wort erwähnt.

Auch der historische Sachstand wird von der Vf.in besonders im Blick auf das Frühmittelalter oftmals lückenhaft und ungenau wiedergegeben: Da das zönobitische Leben in der Spätantike als charismatische Laienbewegung begann und diesen Grundzug über Jh.e hinweg beibehielt (wovon in der vorliegenden Studie nichts widerhallt), war der Klostervorsteher / die Klostervorsteherhin ursprünglich so etwas wie die personifizierte Klosterregel, so dass eine Klosterregel anfänglich keineswegs schriftlich vorlag. Die vielen nebeneinander bestehenden charismatischen Traditionen, unter denen schriftlich fixierte und mündliche in einem einzigen Kloster durchaus nebeneinander tonangebend sein konnten, begründeten übrigens die Rede vom frühmittelalterlichen „Mischregelmönchtum"; dieses erklärt die Vf.in weder terminologisch noch inhaltlich, wie sie überhaupt die im Buchtitel gewählte Rede von „Klöstern" und „Orden" niemals begriffsscharf präzisiert. Weiter: „Monachus" und „clericus" wurden über Jh.e hinweg nicht selten als Synonyma verwendet; stattdessen erfindet die Vf.in mit Blick auf das Frühmittelalter die Rede von „Vollmönchen" und „Laienbrüdern" (40), als wenn derlei geprägter Sprachgebrauch gewesen wäre. Als Stellvertreter des Abtes galt gemäß der Benediktsregel (Kap. 65) nicht – wie die Vf.in sagt (29) – der „Propst", sondern der Prior.

Anstatt hier weitere Mängel und Fehler zusammenzutragen, ist als Fazit festzuhalten, dass die vorliegende Darstellung weder makro- noch mikroskopisch hält, was die Reihe „Geschichte kompakt" verspricht. Dem Bd von Gudrun Gleba fehlt ein tragendes Gesamtkonzept ebenso wie ein Kenntnisstand auf der Höhe der Forschung. Er ist für historisch Lehrende sowie für sonstige Interessierte am geistlichen Leben im Mittelalter eine Enttäuschung.

Essen Hubertus Lutterbach

Bauer, Gisa: **Kulturprotestantismus und frühe bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland.** Agnes von Zahn-Harnack (1884–1950). – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 417 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegechichte, 17), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–374–02385–1

Die Arbeit – eine Leipziger, noch von Kurt Nowak angeregte Diss. – setzt kritische, die Forschungsgeschichte informativ einbeziehende kirchenhistorische Maßstäbe zum Thema „Kulturprotestantismus und frühe bürgerliche Frauenbewegung".

Einleitend bietet Kap. I (13–53) instruktive historisch-methodische Abrisse zum Thema. In Kap. II („Soziologische und strukturelle Vernetzung von liberalem Protestantismus und bürgerlicher Frauenbewegung" 55–70) bilden Milieuforschung und Sozialgeschichtsschreibung die methodische Grundlage. Kap. III („Adolf von Harnack und die Frauenemanzipationsbewegung"; 71–88) schildert das Verhältnis des Kirchenhistorikers Adolf von Harnack als „Symbolfigur" des Kulturprotestantismus zum Thema Frauenbewegung. Seine Tochter und Biographin Agnes von Zahn-Harnack wird in ihrer historischen Bedeutung als führende Vertreterin der liberalen Frauenemanzipationsbewegung in Kap. IV (Frauenemanzipation aus protestantischem Geist: Agnes von Zahn-Harnack; 89–351) lebens- und werkgeschichtlich vorgestellt. Hier ist

auch an die Veröffentlichung „Die Frauenbewegung: Geschichte, Probleme, Ziele (Berlin 1928, 376 S.) zu denken. Die Ergebnisse der Dissertation werden abschließend in Kap. V resümiert („Agnes von Harnack im Spannungsfeld von Frauenbewegung und Kulturprotestantismus"; 326–359). Mit der Einbeziehung von Theologie- und Kulturgeschichtsschreibung „folgt die vorliegende Untersuchung der kirchenhistorischen Intention Kurt Nowaks, der Kirchengeschichte als Christentumsgeschichte verstand und die Kirchenhistoriographie zur Sozial-, Kultur- und Mentalitätsgeschichtsschreibung hin öffnete" (16). Die Vf.in. wertet mit Recht den von ihr skizzierten Problemhorizont im methodischen „Perspektivenwechsel von sozialgeschichtlicher hin zu biographischer Studie" als produktiv und sachgemäß, da Agnes Zahn-Harnack „sowohl in der liberalen Theologie als auch der bürgerlichen Frauenbewegung beheimatet war" und damit ihr Lebenswerk eine „Vernetzung dieser beiden Pole" darstellt (21). Die – von Vorläufern abgesehen – Ende der 1970er Jahre nachdrücklich einsetzende kritische Erforschung des Kulturprotestantismus wird problembewusst und übersichtlich geschildert. Die biographischen Ausführungen vergegenwärtigen – nach thematisch konzentrischen Kreisen gegliedert – das familiäre Ambiente, Freundeskreis, Salonkultur wie v. a. die beruflichen und gesellschaftlichen Aktivitäten der längerzeitig als Pädagogin tätigen, auch theologisch gebildeten Protagonistin in der Frauenbewegung während des Kaiserreichs, der Weimarer Republik, des Dritten Reichs sowie der unmittelbaren Nachkriegszeit bis zu ihrem Tod 1950. Die Entwicklung der bürgerlichen Frauenbewegung, auch in ihrem Verhältnis zu konfessionellen Frauenorganisationen wird anschaulich geschildert. Zahn-Harnacks publizistisches und literarisches Wirken in den jeweiligen Phasen ist differenziert nachgezeichnet; von ihrer regen schriftstellerisch-publizistischen Tätigkeit legt die Liste ihrer „Schriften und Editionen" (370–373) im „Quellen-und Literaturverzeichnis" (361–405) Zeugnis ab. Beeindruckend auch die Fülle der herangezogenen Quellen. Das Personenregister (407–417) berücksichtigt alle im Text und in den Fußnoten vorkommenden Personen. Auf ihre wichtigsten Veröffentlichungen wird im Text jeweils eingegangen; die werkbiographische Bedeutung im Blick auf kulturprotestantische Frömmigkeit und Ethik Zahn-Harnacks im Umkreis ihres frauenemanzipatorischen Wirkens ist überzeugend herausgearbeitet.

Die Arbeit von Gisa Bauer, „die der Frage nach der Korrelation von Kulturprotestantismus und früher bürgerlicher Frauenbewegung nachgeht und sie in der biographischen Erörterung von Leben und Werk Agnes von Zahn-Harnacks zuspitzt" (Vw. 9), stellt damit eine eigenständig urteilende, kritisch-einfühlsame Interpretationsleistung dar. Zwar wird auf den Inhalt der Biographie ihres Vaters (Adolf von Harnack. Berlin 1936, 579 S.) im Einzelnen nicht eingegangen, „da der Lebenslauf und das theologische Opus Adolf von Harnacks nicht Thema der vorliegenden Untersuchung sind" (296). Ein Vergleich mit der posthum erschienenen 2. verbess. Auflage (1951) wird vorgenommen. Die Entstehungs- und Drucklegungsgeschichte der Biographie aus der Feder Zahn-Harnacks und die Rezensionsresonanz wird indes instruktiv aufgezeigt (295ff.): ein reizvoll-interessantes Spiegelbild historiographischer Reflexionskultur. Agnes von Zahn-Harnack folgte in ihren zahlreichen Veröffentlichungen theologisch im ganzen den liberal-historisierenden Bahnen ihres Vaters, verhielt sich distanziert zur kulturkritisch-dogmatisch orientierten Dialektischen Theologie, die ihr zu orthodoxen Verengungen zu führen schien (176); sie „positionierte sich als liberale (Laien)Theologin im Lager der BK sowohl gegen den Nationalsozialismus als auch eine durch Dogmatismus und Ahistorizität verengte Theologie" (295); letztere mutmaßte sie auch in den Reihen der Bekenntniskirche, der sich auch sonst Liberale anschlossen, wenn sie nicht der kirchenpolitischen „Mitte" den Vorzug gaben. Ihr kulturprotestantisch-liberales, sittlich akzentuiertes Theologie- und Religionsverständnis stand in einem diametralen Gegensatz zur völkisch-rassistischen und antisemitischen Ideologie des NS-Systems und dessen Frauenbild, auch wenn diese Widerständigkeit während der NS-Zeit publizistisch meist nur verschlüsselt artikuliert werden konnte (vgl. Exkurs: Widerstand im Dritten Reich; 315–324). Die deutschchristliche Bewegung, die auf Eroberung der kirchenpolitischen Macht und theologisch-ideologische Synthese mit dem NS-Zeitgeist zielte, lehnte sie ab (176, 221). Einer gleichschaltenden Vereinnahmung mit Treugelöbnis zu Hitler durch das NS-System hat sich Zahn-Harnack entschieden widersetzt (u. a. durch rasche Auflösung des von ihr geleiteten Bundes Deutscher Frauenvereine im Frühjahr 1933). 1932/33 protestierte sie mit anderen gegen den „Kampf gegen unsere jüdischen Volksgenossen" (221f.). Ihr (in der Publizistik zum Ausdruck kommendes) Widerstandsverhalten im Dritten Reich, das einem gegen den Nationalsozialismus immunisierenden Persönlichkeitsideal entsprang, wird als „subtil" (319) bezeichnet und ist von einem Verhaltenskodex bestimmt, der im Blick auf die Jahre des Dritten Reiches mit „innerer Emigration" gekennzeichnet werden kann (vgl. „Jahre der Inneren Emigration"; 279–324). Kontakte zu Widerstandsgruppen sind nachweisbar, ohne konkretes Wissen um Attentatspläne (vorsichtige Zurückhaltung im Blick auf drohende Sippenhaft; 319). Mitglieder der Familie Harnack im weiteren Sinn mussten für aktiven politischen Widerstand einen hohen Blutzoll entrichten: ihr Vetter Arvid Harnack und seine Frau Miltred („Rote Kapelle") und ihr Bruder Ernst Harnack („Kreisauer Kreis") wurden während des Krieges hingerichtet.

Insgesamt ist „ihr frauenemanzipatorisches Engagement als die ethische Implikation kulturprotestantischer Religiosität zu verstehen" (177), wobei die „elementarste Verbindung beider Phänomene in der starken Ausprägung und dem Ineinanderfließen des Kultur-, Bildungs- und Sittlichkeitsbegriffes gegeben" ist (ebd.). Nach dem 2. Weltkrieg versuchte sie sich wieder zu engagieren, obwohl die Frauenbewegung ihre eigenen Wege ging und ihre Aktivitäten in die Arbeit der Parteien hinein vermittelte. Kap. V (Ergebnisse) resümiert, dass „insgesamt von einer partiellen Protektion der Frauenbewegung durch den liberalen Protestantismus ausgegangen werden" muss, „ebenso wie von einer Verbreitung liberalprotestantischer Glaubensinhalte durch die bürgerliche Frauenbewegung. Ein derartig enges Zusammengehen von Frauenemanzipationsbewegung und Protestantismus wurde später nie wieder erreicht."(359). Die Vf.in geht auch auf die sog. Zweite Frauenbewegung ein, die seit den 1970er Jahren sich in Deutschland verschiedentlich in deutlichem Dissens zu evangelischer Theologie und Kirche formierte (Alice Schwarzer u. a.) und verweist demgegenüber auf die progressive Handlungsoption, die in Zahn-Harnacks Leben und Werk durch frauenemanzipatorisches Wirken auf der Grundlage genuin evangelischen Glaubens gegeben ist.

Leipzig Kurt Meier

Haarländer, Stephanie: **Rabanus Maurus zum Kennenlernen**. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk. – Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2006. 184 S., kt € 12,90 ISBN: 3–934450–24–5

Aus Anlass seines 1150-jährigen Todestages gibt der vorliegende Bd eine gelungene Einführung in und Hinführung zu Leben und Werk des Abtes von Fulda und Erzbischofs von Mainz, Rabanus Maurus (ca. 780–856, Erzbischof ab 847). In einem I. Teil wird eine quellengesättigte Einführung in Leben und Werk (13–60) und in der zweiten Hälfte in deutscher Übersetzung eine jeweils eingeleitete Auswahl von 50 Texten mit Abschnitten über Raban und v. a. aus den umfangreichen Schriften des frühmittelalterlichen Gelehrten geboten (61–158). Ein Verzeichnis aller seiner Werke und ein tabellarischer Lebenslauf runden den Bd ab.

Rabanus gelangte als *puer oblatus* in das Fuldaer Königskloster, das eines der bedeutendsten Bildungszentren im Reich Karls des Großen war. Wohl bald nach seinem Eintritt wurde er zu Alkuin an die Hofschule geschickt. Unter Abt Ratgar (802–817) wurden ihm als Scholaster die kleinen Klosterschüler anvertraut; dieser Abt scheint das gesamte Konventsleben seinem ehrgeizigen Bauvorhaben einer dreischiffigen Klosterkirche (mit Doppelchor, erstmals im Abendland) untergeordnet zu haben, was zu einer Beschwerdeschrift der Mönche an den Kaiser führte; erneute Beschwerde bei Ludwig dem Frommen führten zu dessen Absetzung und der Wahl des Raban nahe stehenden Sturmi-Schülers Eigil als Nachfolger (818–822). 822 wurde Raban dessen Abtsnachfolger und stand dabei einem Großkloster mit rund 30000 Morgen eigenbewirtschaftetem und ca. 6000–7000 an abhängige Bauern ausgegebenem Land vor. In die 20er Jahre fällt der Beginn der Auseinandersetzungen mit Gottschalk, der ebenfalls *puer oblatus* gewesen war, und nach seiner Rückkehr von der Reichenau Fulda verlassen wollte; die *oblatio* sei – entgegen der Ansicht Rabans – wegen Mangels eines Sachsen als Zeugen ungültig gewesen, was die Synode von Mainz 829 bestätigte. In den politischen Ereignissen der Zeit hielt Raban „fest zu Ludwig dem Frommen, zu seinen Söhnen nur, wenn sie sich in Eintracht mit dem Vater befanden" (42). 841/42 wurde er als Abt durch seinen Studienfreund Hatto (842–856) abgelöst und zog sich auf den Petersberg zurück (*anxietate pregravatus sum*, mit diesen Worten beschrieb er Kaiser Lothar I. brieflich seinen eigenen Zustand zu dieser Zeit, vielleicht freilich auch eine verklausulierte Bitte um Beförderung, Text 22a). Vielleicht waren politische Spaltungen im Konvent (Raban hatte zu Lothar I. und nicht Ludwig dem Deutschen gehalten, vgl. auch Text 19) der Grund dafür. Nach einem Besuch Ludwigs des Deutschen auf dem Petersberg wurde der Mönch freilich 847 zum Mainzer Erzbischof erhoben. Drei Synoden stand er während seiner Regierungszeit vor. Erbittert bekämpfte er erneut den Sachsen Gottschalk, der als Wanderprediger durch Oberitalien und Dalmatien zog; Raban hielt dessen Lehre von der göttlichen Prädestination für Häresie, da sie bei den Hörern in ethischer Hinsicht einen Fatalismus fördere (Text 20). Auf der zweiten Mainzer Synode 848 erschien Gottschalk, wurde verurteilt und ausgepeitscht und musste abschwören. Inhaltlich, so die Vf.in, seien freilich Raban und Gottschalk „gar nicht so weit voneinander entfernt gewesen" (49), ohne dass dies genauer erläutert wird. In der Eucharistielehre blieb Raban bei seiner figürlichen Deutung der Präsenz Christi in der Tradition der alten Kirche. Bestattet wurde er in Mainz, St. Alban, Kardinal Albrecht von Brandenburg ließ die Gebeine 1515 nach Halle überführen, wo sie später verloren gingen. Erstmals 1664 wird er in Mainz liturgisch als Heiliger bezeichnet, was man in Rom stillschweigend akzeptierte (2001 erscheint er sogar im *Martyrologium Romanum*).

Rabans Schriften waren während des ganzen Mittelalters weit verbreitet. Dabei ist er v. a. Schrifterklärer. Immer wieder wurde er, v. a. von den Herr-

schern (z. B. Text 2, 3, 12a, b. c) um Kommentare zu Lesungen und Büchern der Hl. Schrift gebeten. Seit dem 19. Jh. wurde diese Tätigkeit oft als öde Kompilation bezeichnet, doch – so die Vf.in – wurden hier die falschen Maßstäbe angelegt, sieht er sich doch selber eher vor der Aufgabe der Vermittlung von Kultur und Geistigkeit in das karolingische Reich gestellt (59 f.; so auch schon Henning Graf von Reventlow, Epochen der Bibelauslegung II, München 1994, 135). Raban selbst, so im Widmungsbrief zu seinem Ezechiel-Kommentar an Ludwig dem Frommen (Text 15), will gar nicht originell sein, sondern prägnant die Auslegungen der Väter zusammenstellen (so auch Text 16: Widmungsbrief zum Matthäuskommentar an Erzbischof Haistulf von Mainz). Inhaltlich tritt die wörtliche Auslegung gegenüber der Allegorie, die alles Historische – im Kontext des Glaubens der Kirche – auf Christus und seine Kirche beziehen kann, zurück; aus dieser zieht Rabanus so auch moralisch-erbauende Schlussfolgerungen für die Gegenwart (vgl. Texte 38–42); die Heilige Schrift bildet eine Einheit, weshalb Altes und Neues Testament typologisch aufeinander verweisen (Text 37). Ebenfalls praktischen Bedürfnissen, den Anfragen seiner Mitbrüder, suchte er in seinem Werk *De institutione clericorum* zu entsprechen, das über die kirchlichen Ämter, die Klerikergewänder und ihre allegorische Deutung, sowie die Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie handelte, und schließlich eine Anleitung zum Studium der Schrift und der *artes* geben wollte (Text 33). Von den Hymnen hält die Vf.in zumindest den berühmten Gesang *Veni creator Spiritus* für echt (Text 50). Besonders kunstvoll sind Rabans Figurengedichte, die seinem Werk *In honorem s. crucis* entnommen sind, die einen Text mit einer in denselben gezeichneten graphischen Darstellung verbinden, bei der die Buchstaben innerhalb der Figur weitere Sinnsprüche ergeben. (Texte 24, 28–32).

Rabanus Maurus tritt als Person weitgehend hinter sein Werk zurück und versteht sich als Tradent der Väter, in deren Gefolge er seine Exegese betreibt. Eine Einordnung in die Tradition der Schriftauslegung, die ihn in Kontinuität und Zusammenhang zu Beda Venerabilis und v. a. seinem Lehrer Alkuin (die beide die Auslegung der Hl. Schrift als höchste Form der Weisheit und Theologie überhaupt sahen) und damit indirekt der allegorisch-spirituellen Deutung der alexandrinischen Schule einordnet und welche die hermeneutische Eigenart dieser Schule noch stärker profilierte, könnte diese gelungene Einführung in Leben und Werk des Rabanus wohl noch ergänzen.

Münster Klaus Unterburger

Dieguez, Alejandro / **Pagano**, Sergio: **Le carte del „Sacro Tavolo"**. Aspetti del pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato, Vol. I + II. – Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano 2006. (CXVI) 1072 S. (Collectanea Archivi Vaticani, 60), kt € 70,00 ISBN: 88–85042–49–X

Neben Pius IX. (1846–1878), dem Papst des Unfehlbarkeitsdogmas des Ersten Vatikanischen Konzils, und Pius XII. (1939–1958), dessen „Schweigen" zum Holocaust Anlass zu heftigen Kontroversen bietet, gilt Pius X. (1903–1914) als einer der umstrittensten Nachfolger des Apostelfürsten Petrus in der Neuzeit. Während die einen die Frömmigkeit, Bescheidenheit und Liebenswürdigkeit des „konservativen Reformpapsts" rühmen, kritisieren die anderen seinen fanatischen Antimodernismus und seine politische Kurzsichtigkeit, die zu schwerwiegenden diplomatischen Fehlgriffen führte. Das hundertjährige Jubiläum der Antimodernismus-Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. September 1907 hat das Interesse von Wissenschaft und Öffentlichkeit in den letzten Jahren erneut auf diesen 1951 selig und 1954 heilig gesprochenen Pontifex Maximus gelenkt.

Trotz aller „cultural turns" und methodischer Wenden, deren Halbwertszeiten immer kürzer werden, kommt bei der wissenschaftlichen Bearbeitung historisch umstrittener Persönlichkeiten immer noch der Qualität und Quantität einschlägiger Quellen entscheidende Bedeutung zu, auch wenn es dafür bislang kein englisches Adjektiv für den entsprechenden „turn" gibt. Thomas Nipperdeys Feststellung – „Eine historische Aussage ist besser als eine andere, wenn sie von mehr Quellen, von unterschiedlichen Quellen bestätigt wird, wenn sie die Widersprüche zwischen den Quellen auflösen kann, wenn sie es ermöglicht, neue Quellen zu finden. Der Bezug auf die Quellen sichert die Historie doch vor dem subjektiven Relativismus: Er macht die Unterscheidung von größerer und geringerer Objektivität aus." (Thomas Nipperdey, Kann Geschichte objektiv sein?, in: Ders., Nachdenken über die deutsche Geschichte, München 1986, 218–234, hier 230.) – hat nach wie vor unverkürzt Gültigkeit. Daher kommt der Erschließung neuer Quellen, ihrer systematischen Verzeichnung und der Edition wichtiger Aktenstücke zentrale Bedeutung zu, auch wenn diese Kärrner-Arbeit und Grundlagenforschung im Zeitalter der „cultural turns" und Methodendiskurse in der historischen Zunft – auch der kirchenhistorischen – wenig Ansehen genießt und vielfach für ein veraltetes Modell gehalten wird.

Angesichts dieser Umstände verdient die hier vorzustellende Auswahledition von Akten aus dem „Sacro Tavolo", dem Privatarchiv Pius' X., höchste Beachtung und höchstes Lob. Bischof Sergio Pagano, der Präfekt des Vatikanischen Geheimarchivs und sein Mitarbeiter, Dr. Alejandro M. Dieguez, legen in einer sorgfältig bearbeiteten, exzellent kommentierten und durch ein rund 70 Seiten umfassendes Register hervorragend erschlossenen Edition 574 Dokumente aus der „Segreteriola" Pius' X. vor. Dabei handelt es sich um ein Geheimsekretariat, das der Papst bald nach seinem Amtsantritt neben dem Staatssekretariat als Parallelinstitution eingerichtet hat. Es wurde von einer Reihe von Privatsekretären des Papstes geführt, unter denen Giovanni Bresan (1861–1950) die entscheidende Rolle spielte. Dieser war bereits der Geheimsekretär des Kardinals Sarto gewesen und hatte diesen als „conclavisto" ins Konklave begleitet, in dem Sarto als Pius X. zum Papst gewählt wurde. Die Rolle der Privatsekretäre und die Arbeitsweise der „Segreteriola" hat Dieguez bereits in seinem 2003 gedruckten, differenzierten Inventar des Bestands treffend herausgearbeitet (Alejandro M. Dieguez, L'Archivio particulare di Pio X. Lenni Storici e inventario [Collectanea Archivi Vaticani, 51], Città del Vaticano 2003), das deshalb parallel zu den beiden Editionsbänden herangezogen werde sollte. Die Schreiben, die hier ediert werden, waren ausschließlich für den Papst bestimmt. Wer wollte, dass nur Pius X., nicht aber der Kardinalstaatssekretär eine Eingabe sah, sollte, wie der Papst anordnete, „einen vertraulichen Brief an das sacro tavolino richten" (XVIII). In der Edition tauchen zwar keine sensationellen Neuigkeiten auf, der Blick auf die Vorstellungswelt des Papstes und seine Arbeitsweise erhält durch diese Quellen aus seinem Privatarchiv jedoch eine ganz neue Tiefenschärfe.

Die Edition ist in drei Themenblöcke gegliedert. Der erste Teil bietet Material zu den „konservativen" Reformen Pius' X. Kirchenmusik, Weltkatechismus und Verbesserung der Priesterausbildung in den italienischen Priesterseminaren stehen hier im Mittelpunkt. Im zweiten Teil geht es um die „großen Themen" des Pontifikats: Neben dem Modernismus kommen hier die Sorge des Papstes um die katholische Presse, die Disziplin des Klerus, die Apostolischen Visitationen, die theologischen Studien, die Beziehungen Pius' X. zu den (italienischen) Bischöfen, das Verhältnis von Kirche und Staat in Italien (speziell der Fall Murri) und die Kulturgüter und Heiligenverehrung in den Blick. Das Material der „Segreteriola" bezieht sich freilich fast ausschließlich auf Italien. Andere europäische Länder oder gar die Weltkirche kommen hier kaum vor. Pius X. bearbeitete durch sein Privatsekretariat Angelegenheiten, die ihm besonders am Herzen lagen und ihm persönlich vertraut waren; das waren nun einmal v. a. italienische Themen. Für die anderen Länder lag die Kompetenz offenbar eindeutig beim Staatssekretariat und der Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten. Im dritten Teil geht es um Dokumente, in denen die Persönlichkeit Pius' X. selbst im Fokus steht. Der Papst als sozialer Wohltäter und Mäzen kommt genauso in den Blick wie der „Wunderheiler" (Thaumaturg) Pius X. Schließlich werden die Beziehungen Pius' X. zu „Heiligen" seiner Zeit wie Pietro la Fontaine, Giovanni Calabria (dem Apostel der Armen) oder Annibale Maria Di Francia deutlich.

Leider hat der Papst gerade auf dem Feld des Antimodernismus nicht auf manch abgewogene Meinung eines vertrauten Korrespondenzpartners gehört. So hatte – um nur ein Beispiel zu nennen – etwa Ciriaco Uttini am 27. Dezember 1906 Pius X. eine sehr differenzierte Analyse des Phänomens „Modernismus" geboten und zur Vorsicht vor Pauschalurteilen gemahnt. Es könnte „zum hässlichen Schauspiel eines internen Krieges in der einen Kirche von katholischen Klerikern und Laien gegen katholische Kleriker und Laien" kommen, der unter den Hauptbegriffen „Traditionalismus" auf der einen und „Modernismus" auf der anderen geführt würde. Gerade beim „Modernismus" dürfe man aber nicht alles über einen Leisten schlagen: „Wenn das Objekt gut ist, ist auch der Modernismus gut, wenn der Gegenstand schlecht ist, wird auch der Modernismus schlecht sein." Als seinerzeit die Summe des hl. Thomas von Aquin erschienen sei, hätten sie schließlich manche Traditionalisten auch als „modernistisch" angesehen und wollten sie verbieten lassen. Dabei beruhe aber die ganze heutige rechtgläubige Theologie auf dem Werk des Aquinaten (Dokument Nr. 80, Civiaco Uttini an Pius X., 27. Dezember 1906, S. 130–141, Zitat, 133 f.). Hätte Pius X. sich diese klug abgewogene Position zu Eigen gemacht, wäre es nicht zum Krieg in der katholischen Kirche mit seinen zahlreichen Opfern im Zuge des päpstlichen Antimodernismus gekommen. Die Edition von Pagano und Dieguez zeigt, dass dem Papst auch die Sicht der Gemäßigten bekannt war und nicht nur die Meinung der Hardliner auf seinem Schreibtisch landete. An diesem Beispiel wird das hohe Verdienst der beiden Bde exemplarisch deutlich. Man kann ihnen nur zahlreiche Leser und Benutzer – nicht nur in Italien – wünschen. Leider dürfte das Sprachargument eine entsprechende Rezeption des Werkes in Deutschland und anderswo beträchtlich erschweren.

Münster Hubert Wolf

Theologiegeschichte

Nipkow, Karl Ernst: **Der schwierige Weg zum Frieden**. Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart. – Gütersloh: Gütersloh 2007. 415 S., € 34,95 kt ISBN: 978–3–579–08016–1

Angesichts der neuen Rolle der großen Religionen als Faktoren der Weltpolitik ist es für viele eine ernste Frage: „Sind Weltreligionen friedensfähig?" (V. Zingsem). So der Titel einer jüngst veröffentlichten Streitschrift aus feministischer Perspektive. Haben nicht gerade monotheistische Religionen wie Judentum, Christentum und Islam in sich ein Potential von Intoleranz, Fanatismus, Gewalt, und zwar derart, dass sie weniger zu einem Stabilitäts- als vielmehr zu einem Destabilisierungsfaktor der Weltpolitik werden? Kulturkritiker wie der Ägyptologe *Jan Assmann* artikulieren seit Jahren das Erschrecken vieler über diesen Zusammenhang: „Monotheismus und Gewalt", so der Titel von Assmanns Wiener Vorlesungen 2007. Gewalt gegenüber Andersdenkenden, Andersglaubenden, Anderslebenden. Die Gewalt- und damit Schuldgeschichte insbesondere der monotheistischen Religionen ist denn auch monströs – bis in die Gegenwart hinein. In Randgruppen dieser großen Religionen tobt sich ein lange nicht gekannter militant-terroristischer religiöser Fanatismus aus, der buchstäblich über Leichen geht. Von einer Erziehung zum Frieden durch die Religionen kann pauschal keine Rede sein!

Niemand hat dies in jüngster Zeit eindrucksvoller untersucht als der Nestor zeitgenössischer Religionspädagogik, der Tübinger Theologe und Pädagoge *Karl-Ernst Nipkow* in seiner 2007 vorgelegten großen Studie: „Der schwierige Weg zum Frieden. Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart". Eindrucksvoll und erschreckend zugleich ist der hier erhobene, in souveränen Lebens- und Werkportraits großer Figuren gespiegelte Befund: „Im Kontrast zu Kriegen als einer weltgeschichtlichen Konstanten und zur ebenso alten Sehnsucht nach Frieden fehlt in der pädagogischen wie religionspädagogischen Geschichtsschreibung eine Geschichte der Friedenspädagogik, ebenso eine darauf aufbauende Theoriebildung", so schon der erste Satz der Einleitung. Dabei gibt es – stellt N. fest – einen „überraschenden Reichtum an großenteils oder ganz vergessenen friedenserzieherischen Einsichten" zu entdecken. Der aber sei „vornehmlich bei unbequemen Querdenkern zu finden, die in der Pädagogik- und Theologiegeschichte an den Rand gerieten. Die Rechtfertigung von Kriegen entbannt weit mehr Legitimationsanstrengungen als der Wille zum Frieden. Pädagogik und Theologie gehorchen meist den übergreifenden politischen Machtinteressen und dominanten Mentalitäten" (9).

N. rekonstruiert dagegen die „beschämend schmale historische Spur" friedenserzieherischer Entwürfe seit der Reformationszeit. Von Erasmus von Rotterdam, Sebastian Franck und Johann Amos Comenius angefangen bis zu Herders Humanitätsideal und Kants Vision von einem Weltbürgerrecht und einem Völkerbund, von dort die Linien fortschreibend bis ins 20. Jh.. Dieser Autor beherrscht die Portraitkunst meisterlich: Komplexe Werke werden thematisch transparent. Aufregende Entdeckungen werden möglich. Alles beginnt mit einem Paukenschlag: Erasmus von Rotterdams Kampfschrift „Die Klage des Friedens" von 1517. Mit einer Radikalität, die ihresgleichen sucht, hatte bereits Erasmus auf die Autorität Jesu Christi direkt verwiesen und wider die Machenschaften der herrschenden feudalen Eliten seiner Zeit, für deren Kriegsabenteuer das Volk in der Regel einen blutigen Preis zu zahlen hatte, seinen Zeitgenossen zugerufen: „Jeder, der Christus verkündet, verkündigt Frieden, jeder, der den Krieg rühmt, rühmt denjenigen, der Christi Widersacher ist." Nachfolge Christi also ist wortwörtlich Friedensdienst! Jeder Krieg ist eine Kreuzigung Christi! Jeder Anschlag auf die pax Christi ein Attentat auf deren Begründer! Friedensgesinnung und Friedenspraxis entspringen von daher für Christen nicht einem politischen Kalkül (man könnte so oder anders) sind nicht moralischer Luxus (den man sich realpolitisch gar nicht leisten könnte), sondern Gewissenspflicht mit realpolitischen Konsequenzen. Schon Erasmus fordert: „Von nun an widmet Euch in gemeinsamen Konzilien dem Studium des Friedens und lasst ihn Euch so angelegen sein, dass er nicht durch Werke, sondern durch stahlfeste, zerreißbare Bände zusammengehalten werde".

Damit sind schon bei Erasmus zwei Dimensionen *jeder* Friedenserziehung genannt, auf die es Karl Ernst Nipkow für seine systematische Auswertung ankommt: das Kriterium *und* die Strategie, der Maßstab *und* eine politische Umsetzung angesichts real existierender Konflikte. Nur eines ist bei Erasmus noch ganz unterbelichtet (im Gegensatz zu Luther). N. nennt das den „anthropologischen Ausgangspunkt". Erasmus habe noch „ratlos vor dem ihn erschütternden Rätsel" gestanden, „dass der vernunftbegabte Mensch, noch dazu als Christ, abscheuliche Kriege" führe (34). Und auf diesen „anthropologischen Ausgangspunkt" jeder Friedenserziehung kommt es N. in erster Linie an. Eine Trias ist damit schon früh in diesem Buch gewonnen, die das ganze Werk zusammenhält: Neben die Freilegung des jeweiligen ethischen Kriteriums und die Frage nach der praktischen Umsetzung in Individuum und Gesellschaft tritt die Suche nach der Bedingung der Möglichkeiten von Friedenserziehung im Menschen selber. Fragen wie: Was ist mit des Menschen „Potentialen von Aggression, von spalterischem Denken, von Gewalt und Feindbildproduktion?", „Wer hat nun diese blutigen Kriege in der Menschen Herz gepflanzt?" Es ist bereits *Sebastian Franck* (1499–1542), der solche Fragen nach dem *Ursprung friedenszerstörender Gewalt* aufwirft, und zwar in seiner Schrift mit dem paradox klingenden Titel: „Das Kriegsbüchlin des Friedens" von 1539! Auch das eine „Neuentdeckung" des theologischen Friedensforschers Karl Ernst Nipkow: Sebastian Franck, „ein erster theologischer Pionier, der systematisch mehrperspektivisch, historisch detailliert und ansatzweise sozialwissenschaftlich Problemanalyse betrieb. […] Er schwamm gegen den Strom einer Zeit, für die der Krieg zur schicksalshaften und gottgewollten Gewohnheit geworden war" (65).

Dramatik kommt in die Darstellung, wenn N. die friedenserzieherischen Ansätze des 16., 17. (Johann Amos Comenius) und 18. Jh.s (Herder, Kant, Jean Paul) mit der Entwicklung im 19. Jh. konfrontiert. Was der Philosoph *Johann Gottfried Fichte* 1808 mit seinen „Reden an die deutsche Nation" vorbereitet hatte, setzt sich im 19. Jh. durch: „Die Saat Fichtes ging auf" (195). Die aufklärerischen Ideale einer Erziehung zur Humanität im Geist des Weltbürgertums werden ersetzt durch „ein sich in Wellen steigerndes christlich-germanisches Sendungsbewusstsein" (195). Eine „nationale bis nationalistische und zum Teil gleichzeitig rassistische" Erziehung obsiegt. Im Geschichtsunterricht triumphiert „preußische Kriegspädagogik" und die durch sie vertretene „idealistische Weihe des Krieges". Nüchtern das Fazit N.s: „Das 19. Jh. war für die Entwicklung einer Friedenserziehung ein verlorenes Jh." (202). In deutscher Pädagogik dachte man „nicht im entferntesten daran, das vieltraktierte Thema der Erziehung friedenserzieherisch zu entfalten." In der Tat: Man lese nur N.s 11. Kap. unter dem Titel „Alibis für Gewalt: Der ethnisch und rassisch Andere – Männlichkeitskult – sozialdarwinistischer Konkurrenzkampf – Magie der Macht und Militarisierung" sowie das nicht weniger schonungslos analytische Nietzsche-Kap. 12: „Der Krieg des neuen Menschen gegen die alte Welt im Willen zur Macht", und man wird die These des Friedenshistorikers N. überreich belegt finden.

Ausnahmen? Auch die gab es. *Friedrich Wilhelm Foerster* und *Kurt Hahn* sind Beispiele. Unter den Pädagogen zu Beginn des 20. Jh.s stehen nur diese beiden „unbeirrt als Leuchttürme, deren Licht an tödlichen Abgründen das Dunkel erhellt und undurchsichtige Zweideutigkeiten aufklärt" (237). Sie – Foerster und Hahn – sind für N. „frühe Symbole für Grundsätze der ‚Weltpolitik' und des ‚Weltfriedens' im europäischen und globalen Horizont" (237). Es war *Friedrich Wilhelm Foerster* (1869–1966), der als erster den Begriff „Friedenspädagogik" verwendet. Obwohl er nie eine direkte friedenspädagogische Monographie verfasst, sind seine Werke bis heute von maßgebender Bedeutung. Zunächst sein Buch „Staatsbürgerliche Erziehung. Prinzipienfragen politischer Ethik und politischer Pädagogik" von 1913, 1918 unter neuem Titel stark erweitert: „Politische Ethik und Politische Pädagogik – Mit besonderer Berücksichtigung der kommenden deutschen Aufgaben". Dann aber auch sein ausgesprochen friedenspädagogischer Aufsatz von 1915 über die Behandlung des Weltkriegs im Schulunterricht: „Neue Erzieherpflichten für unsere Zeit". Solche Einsichten „für unsere Zeit" fand man später freilich in deutscher Pädagogik der Überlieferung nicht wert. Mit einem Unterton der Bitterkeit vermerkt N. im Blick auf sein eigenes Studium – und gerade auch diese autobiographischen Einschübe machen die Lektüre dieses Buches spannend: „In Erinnerung an meinen eigenen Ausbildungsgang in Pädagogik und evangelischer Theologie sei […] bemerkt, dass der *ganze* Foerster m. E. nicht wenigen von uns Studierenden in den 50er Jahren unbewusst-bewusst planmäßig vorenthalten worden ist. Er war nicht das einzige Beispiel für Ausklammerungen oder polemische Rezeptionen. *Theologisch* ging mein Ausbildungsgang an Sebastian Franck und Comenius ganz vorbei, an Herder und Kant großenteils, an dem Verhältnis von Theologie, Christentum, Deutschtum, Nationalismus, Sendungsglauben, Rassismus und Antisemitismus im 19. Jh. fast völlig; stattdessen ging es im Studium um theologisch-dogmatische Lehrbildungen. Krieg und Friede waren nie ein Thema" (266).

Die zweite Ausnahme bildet *Kurt Hahn* (1886–1976), hineingeboren in eine großbürgerliche Industriellenfamilie Berlins jüdischer Provenienz. Viele werden sich seiner erinnern als Ideengeber und Leiter des berühmten Internats Schloss Salem, lokalisiert im Bodensee-Raum, gegründet 1920. Weitere reformpädagogische Schulen werden von Hahn in England errichtet, wohin er als Jude 1933 emigrieren muss. Weniger bekannt dagegen sind die Inhalte von Hahns Reformpädagogik, seine „ethische Mitte", die N. bestimmt als „Dienst zur Lebensrettung anderer" und „Mitleid für andere". Das hatte Auswirkungen auch für die Kriegs- und Friedensthematik bei Hahn. Als „internationaler ökumenischer Christ" will Hahn „den Krieg menschlich zähmen" (284). Auch er denkt nicht nur ethisch und pädagogisch, sondern anthropologisch: „Wie ist mit der Verführung umzugehen, ‚Sieger' sein zu wollen?" Ist es nicht „verächtlich", „wenn man dem politischen Gegner die Ehre abschneidet"?

Doch Foerster und Hahn verbleiben bei ihrem Menschenbild noch zu sehr Wettstreit- und Ritterlichkeits-Idealen verhaftet, orientieren sich „am Zweikampf früherer Epochen und am fairen Einzel- und Gruppenwettbewerb im gepflegten Sport". N. sieht klar, dass sich mit dem Ersten Weltkrieg und dem maschinell hergestellten „Massensterben im Trommelfeuer" die Situation für das 20. Jh. radikal verändert hat. Der „Kriegsalltag" muss zu einem unerlässlichen Aspekt einer Theorie der Friedenspädagogik werden. Friedenserziehung heute muss „die Anonymisierung der Kriegsführung" thematisieren, den „sauberen" technischen Krieg von heute, meist als Luftkrieg geführt. Die Dehumanisierung der Opfer erreicht dadurch ihren Tiefpunkt, dass man sie als Menschen gar nicht mehr wahrnimmt. Was nützen da Appelle an Empathie, Mitleid, Nächstenliebe? Eine Theorie von Friedenserziehung erreicht hier ihren abgründigsten Punkt, und N. zwingt seine Leser, sich mit diesen Fakten

zu konfrontieren, in ständigem Gespräch mit Ansätzen einer „Friedenserziehung" nach 1945 (Kap. 15–18).

Die entscheidende Frage also an eine Friedenspädagogik lautet: „Sind Gewaltminimierung und Friedensfähigkeit erlernbar?" Sind Menschen zum Frieden erziehbar? Wenn ja, wie? Was N. als „systematischer Ertrag" von 400 Jahre Friedens- / Kriegs-Geschichtsschreibung im abschließenden Kap. 19 auf 60 S. vorlegt, gehört zum Dichtesten, was zu diesem Thema im gegenwärtigen Schrifttum verfasst wurde. Hier zieht er die Summe seiner jahrzehntelangen wissenschaftlichen und praktischen Erkenntnisse und Erfahrungen. Der innovative Hauptgedanke ist: Neben einem pädagogischen Bezugsrahmen (Lernorte) und gewaltregulierenden Institutionen braucht es immer wieder auch einen „anthropologischen Bezugsrahmen": die Analyse von „Ursachen von Aggression, Gewalt und Krieg" und die „Suche nach der Vermeidung dessen, was zerstörerisch wirkt" (361).

Dabei will N. beides zugleich: Er will die Ergebnisse einer „Historischen Anthropologie", welche die „vor- und frühgeschichtlichen Anfänge" der Menschheit im Sinne einer „evolutionären Anthropologie" einbezieht (um gattungsspezifisches Langzeit-Verhalten von Menschen für Erziehungsstrategien einzubeziehen) und zugleich jedes Alibi vermeiden, der Mensch sei nun einmal biologisch so und nicht anders „konditioniert". Erkenntnisleitend ist die Einsicht: „Evolutionsbiologen sind anfällig für die Macht des Faktischen. Pädagogen und Politiker können die Hände nicht in den Schoß legen; und Ethiker müssen entgegenhalten, dass überall dort, wo sich evolutionäre Sachverhalte zu erkennen geben, diese nicht ungeprüft die Maßstäbe des politischen und pädagogischen Handelns abgeben dürfen" (384). Beides stellt N. deshalb programmatisch heraus: Er erforscht die „Ursachen von Gewaltausübung" und stellt dem als „Gegenkräfte" Solidarität, Kooperation, Empathie und Mitleid entgegen. Er weiß um die Indoktrinierbarkeit von Menschen durch Ideologien und Propaganda und hat als Antwort: „Information, Aufklärung und Ideologiekritik"! Trotz allem hört dieser vielerfahrene Erziehungswissenschaftler nicht auf, an die Erziehbarkeit des Menschen zu glauben – auch zum Frieden!

Karl Ernst Nipkow ist der Nestor gegenwärtiger Religionspädagogik in Deutschland. Bereits 1998 hatte er nach seiner Emeritierung von seinem Tübinger Lehrstuhl eine erste Summe seiner Arbeiten mit dem zweibändigen Werk „Bildung in einer pluralen Welt" gezogen. Hier war er ganz konzentriert auf die Fragen des Ökumenismus, innerkirchlich und interreligiös. Mit seinem Werk zu „Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik" hat er sich noch einmal ein Denkmal gesetzt: ein Meisterwerk an wissenschaftlicher Gelehrsamkeit, theologischer Leidenschaft, politischem Realismus und erzieherischem Menschenvertrauen. Künftig unverzichtbar für alle, denen das durch den Evangelisten Matthäus überlieferte Jesus-Wort nicht aus dem Kopf gehen will und die in der Praxis dafür etwas zu tun gedenken: „Selig sind, die Frieden machen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden!" (Mt 5,9).

Tübingen Karl-Josef Kuschel

Schödl, Albrecht: **„Unsere Augen sehen nach dir".** Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer aszetischen Theologie. – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2006. 316 S., kt € 38,00 ISBN: 3–374–02436–X

Die überarbeitete Fassung der im Februar 2006 von der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau angenommenen Diss. will anhand der Darstellung Bonhoeffers aus praktisch-theologischer Perspektive „bisher wenig beachtete Facetten dieses systematisch-theologischen und ethischen Denkers freilegen" (Vw. 5). Der Vf. (Jahrgang 1973), thüringer Pfarrer und zeitweilig Studieninspektor des Jenaer Theologenkonvikts, seit 2003 wiss. Assistent am prakt.-theol. Lehrstuhl in Neuendettelsau, zeigt auf, wie sich „durch das Gesamtwerk Dietrich Bonhoeffers in seiner prägnanten Schriftauslegung theoretische, praktische und ethische Überlegungen zur Frömmigkeit entfalten." (Einbandtext) Im Mittelpunkt der Interpretation stehen dabei die eingehend analysierten Schriften „Nachfolge" (1937) und „Gemeinsames Leben" (1938), die Bonhoeffer (im Unterschied zu seiner fragmentär gebliebenen „Ethik" und den Gefängnisbriefen während der Kriegszeit) noch selbst publizieren konnte; finden sich doch in dieser biographischen Epoche der illegalen Theologenausbildung seine umfangreichsten Äußerungen zu theoretischen und praktischen Problemen der Frömmigkeit.

Um eine übergreifende Gesamtperspektive zu gewinnen, wird in Kap. 1 die Habil.-Schrift „Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie" (1931) eingehend behandelt, die sonst weniger im Blickpunkt der Forschung steht. Von den Lehrveranstaltungen aus der im WS 1931/32 beginnenden Lehrtätigkeit Bonhoeffers als Privatdozent an der Berliner Fakultät ist v.a. die „Theol. Psychologie" ausgewertet (Kap. 2). Lediglich in diesem Kap. entfällt die „explizite Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, weil hier keine umfangreichen Untersuchungen vorliegen" (66, Anm.11). Sonst sind einschlägige Literatur und Forschungsdiskurs im Anmerkungsapparat (Fußnoten) instruktiv dargeboten. Kap. 5 bietet einen „Ausblick auf die ‚Ethik'"; Kap. 6 fasst den forschungsgeschichtlichen Ertrag des Ganzen zusammen. Bezugnahmen auf die Gefängnisbriefe (nichtreligiöse Auslegung biblischer Begriffe etc.) finden sich nur gelegentlich. Hierzu wäre die im gleichen Verlag erschienene Studie von Ralf K. Wüstenberg: Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers ‚nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe' (Leipzig 2006, 156 S.) heranzuziehen.

Das auf ein Gesamtverständnis der biblisch-meditativ akzentuierten Theologie Bonhoeffers ausgerichtete Anliegen des Vf.s. versteht Aszetik nicht im Sinne einer akademisch verorteten „Lehre vom christlichen Leben"; habe doch Bonhoeffer „in seinem fragmentarisch gebliebenen Werk keinen ausgeführten aszetischen Gesamtentwurf im Sinne heutiger Praktischer Theologie formuliert" (286). Vielmehr wird (mit begrifflicher Bezugnahme auf Oswald Bayers methodische Unterscheidung von scholastisch-diskursivem und monastisch-meditativem Theologieverständnis; 287f.) bei Bonhoeffer ein Verständnis von Theologie aufgezeigt, das sich in fruchtbarem, einander begrenzendem Wechselverhältnis universitär verantworteter Frömmigkeitstheorie wie praxisbezogener Gemeindetheologie niedergeschlagen habe. (289) Der Vf. zeigt, wie nicht nur in den beiden Finkenwalder Veröffentlichungen, sondern auch bereits in den frühen akademischen Qualifizierungsarbeiten beide Momente dieses spannungsvollen Theologiebegriffs zwischen ‚monastischer' und ‚scholastischer' Theologie feststellbar sind. Akademisch reflektiert habe Bonhoeffer diese Vermittlung von Meditieren und Disputieren oder von Glaube und Gläubigkeit am stärksten in ‚Theol. Psychologie' und später in den Vorarbeiten zur ‚Ethik', ohne dass diese Arbeitsweise wiederum von den stärker gemeindebezogenen Äußerungen isoliert werden dürfe. Teile der Bonhoefferforschung, „die ein verengtes ‚scholastisches' Wissenschaftsverständnis zum Kriterium ihrer Arbeit erhoben haben und im Extremfall ‚Gemeinsames Leben' nur als gescheitertes Experiment auf einem weltabgewandten, mönchisch-katholischen ‚Holzweg' zu begreifen vermochten", müssten deshalb hinterfragt werden (Verweis auf H. Müller, Von der Kirche zur Welt, Berlin 1961). Die gegenteilige Gefahr, die ‚monastische' Dimension Bonhoeffers überzubetonen, scheint dem Vf. „beim gegenwärtigen Forschungsstand weniger gegeben zu sein." Für eine verantwortete Gesamtinterpretation gelte in solchem Fall als „ein kritischer Indikator, inwieweit eine allzu erbauliche Perspektive ‚Akt und Sein' zu integrieren vermag". (289)

Um den analytischen Aufweis von (überwiegend) theologisch-diskursiven wie (eben auch vorhandenen) theologisch-meditativen Zügen im literarischen Schaffen Bonhoeffers geht es dem Vf. bereits in Kap.1: ‚Akt und Sein' (19–62). Hier wird – wie in den übrigen Kap. in jeweils zusammenfassender kritischer Würdigung – existentielle Lutherdeutung anhand Aussagen der Frühsermone und praktische Erfahrungen in der Gemeinde als Hintergrund der Habil. herausgearbeitet. Spätere Bemerkungen Bonhoeffers zur frühen Selbstkritik an ‚Akt und Sein' als „zu abstrakt" werden indes nicht verschwiegen, sondern – etwa aus seiner stärkeren Hinwendung zur Bibel Anfang der 1930er Jahre – verständlich gemacht. (60; 277–279) Deutlich ist jedenfalls, dass sich die (auf Höreraufzeichnungen beruhenden) Berliner Lehrveranstaltungen 1931 bis 1933 sehr deutlich auf seine Qualifikationsschriften beziehen und ohne sie nicht zu verstehen sind. Die dogmatische Übung ‚Theol. Psychologie' wie auch andere akademische Aktivitäten greifen auf ‚Akt und Sein' zurück: mithilfe der altprotestantischen Unterscheidung von ‚actus directus' und ‚actus reflexus' hatte hier Bonhoeffer die für sein Gesamtwerk grundlegende Formel gefunden, die er später auf die verschiedensten Zusammenhänge übertragen konnte. (60) In den Gefängnisbriefen und deren wirkungsgeschichtlich so bedeutsam gewordenen Überlegungen werde der Rückgriff auf die Distinktion der altprotestantischen Tauftheologie zugunsten der konkreten Übertragbarkeit auf weitere Zusammenhänge besonders deutlich (Frage der natürlichen Frömmigkeit, „unbewusstes Christentum", Unterschied von ‚fides directa' und ‚fides reflexiva' beim Kinderglauben bei der Taufe). Diese grundlegende Erkenntnis von ‚Akt und Sein' habe Bonhoeffer nicht einfach hinter sich gelassen, sondern er beziehe sich auf ihre wesentlichen Zusammenhänge bis zuletzt.(61) Dabei konnte die exakte Begrifflichkeit mit dem anthropologischen Wortfeld des Sehens verknüpft werden („Glaube heißt, allein auf Christus zu blicken").

Ein christologisch-meditatives Bibelverständnis schloss auch das Alte Testament ein (Psalmen) und drückt sich auch in dem Zitat aus, aus dem der Buchtitel entnommen ist: „Wir wissen nicht, was wir tun sollen, aber unsere Augen sehen nach dir". (2. Chron. 20, 12)

Für die Schriftauslegung Bonhoeffers am Beispiel der christologischen Auslegung des Psalters lehnt der Vf. Extremurteile ab, die im Blick auf ‚Gemeinsames Leben' nicht den ausschließlichen „Kontext gemeinschaftlicher Exerzitien bei der Ausgestaltung des Tages" berücksichtigen. Bonhoeffer betone anderwärts durchaus Differenzierungen eines unterschiedlichen Bibelgebrauchs. Hier jedenfalls gelte es, den gemeinschaftlich betenden Umgang mit der Schrift vom predigenden und vom wissenschaftlichen Umgang mit dem Psalter zu unterscheiden: Unterschiede im Bibelgebrauch, „die ihrerseits nicht in voneinander losgelöste quasi schizophrene Wirklichkeitsperspektiven auseinanderfallen" (254f.). In der Spätphase der Gefängnisbriefe wird Bonhoeffer die „gelebte Diesseitigkeit des Alten Testamentes" wichtig, „bevor neutestamentliche Zentralaussagen vorschnell ausgesprochen werden" (277): das Menschsein dürfe nicht auf Kosten des Christseins verkürzt werden (278). Die im einzelnen variable Kontinuitätslinie theologischer Bedeutsamkeit der

‚Nachfolge' mit Ethik und Gefängnisbriefen Bonhoeffers gilt dem Vf. (auch im Diskurs mit abweichenden Ansätzen gegenwärtiger Bonhoeffer-Interpretation) als unbestreitbar. Nur müsse die Gefahr vorschneller Rede von der Heiligung beachtet werde, „die nicht stark genug den Zusammenhang mit den alltäglichen Vollzügen des Lebens betont". (278) Das korrelative, freilich jeweils unterschiedlich akzentuierte Verhältnis praktisch-meditativer Kerygmatik und dogmatisch-diskursiven theologischen Denkens bei Bonhoeffer wird interpretierend an den Texten aufgewiesen, aber auch wirkungsgeschichtlich aufgezeigt. So wird die Frage, in welchem Maß die zeitgeschichtlich-biographische Einbindung für eine angemessene Interpretation und Rezeption berücksichtigt werden muss, besonders bei der Schrift „Gemeinsames Leben" virulent: Ist es nur ein Beitrag zur „Theologenausbildung zu einer bestimmten Zeit" oder ist es „zukunftsorientiert auch für die Gegenwart eine Hilfe zur Klärung und zur Praxis". Interpretationsschwierigkeiten sind benannt (vgl. die „kritischen Urteile ehemaliger Finkenwalder"; 194ff.) Auf den in zahlreichen Taschenbuchausgaben sichtbaren spirituell-gemeindliche Bedarf der Publikation wird in des Vf.s. rezeptionsästhetisch orientierten Interpretation hingewiesen. Die thematische Schwerpunktsetzung auf die mittlere Zeit der illegalen Theologenausbildung wird voraufgehend ergänzt von der akademischen Wirksamkeit und ausblickhaft von der Spätphase (Ethik, punktuell auch Haftzeit), so dass man von einer werkbiographischen Gesamtperspektive sprechen kann, die eindringender Lektüre auch wegweisende Impulse für heutiges Fragen nach Spiritualität vermittelt. Die üblichen Benutzungshilfsmittel (Quellen- und Literaturverzeichnis, Bibelstellen- und Personenregister) sind beigegeben.

Leipzig Kurt Meier

Wüstenberg, Ralf K.: **Eine Theologie des Lebens.** Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe". – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2006. 156 S., pb € 24,00 ISBN: 374–02425–4

Die vorliegende Studie – analytisch prägnant konzipiert – ist in ihrer Spezifik ein thematisch innovativer Beitrag zur Bonhoefferforschung. Der auch im englischsprachigen Raum zur Bonhoeffer-Thematik publizierende Vf. (amerikanische Ausgabe 1998) ist Privatdozent für Systematische Theol. an der Univ. Heidelberg, seit April 2006 Leiter des Instituts für Ev. Theol. an der Freien Univ. Berlin (in Wahrnehmung einer zeitlich befristeten Professur). Er vermittelt mit vorliegender Studie „konstruktive Impulse zur Neubewertung der sog. ‚nichtreligiösen Interpretation'". Im Zusammenhang mit Bonhoeffers These von der „Religionslosigkeit" der modernen Welt werden in konzentriertem Rückblick auf die Bonhoeffer-Quellen und die in ihnen verarbeitete Rezeptions- und Geistesgeschichte v. a. des amerikanischen Pragmatismus (William James) und des deutschen Historismus (Wilhelm Dilthey) die theologischen Erkenntnisse aus der Haftzeit in Tegel erörtert, die in Gestalt verschiedener Briefe v. a. aus dem Jahre 1944 ihren Niederschlag in „Widerstand und Ergebung" gefunden haben. Angesichts von Gerhard Ebelings über fünf Jahrzehnte in der Forschung zitierte Grundeinsicht (ZThK 52, 1955, 296–360), dass die „nichtreligiöse Interpretation [...] für Bonhoeffer nichts anderes als christologische Interpretation" sei (Zit. 14), möchte Wüstenberg nun aufweisen, was *nichtreligiös interpretieren* bei Bonhoeffer konkret heißt. Die überwiegend rezeptionsgeschichtlich gewonnene Beantwortung dieser Frage vollzieht sich in mehreren Etappen: „Von der werkimmanenten Betrachtung der Religionsthematik bei Bonhoeffer über die Klärung der Entstehungsgeschichte seiner religionskritischen Äußerungen zum konstruktiven Versuch der inhaltlichen Bestimmung seiner These von der Religionslosigkeit."(15)

Von der Voraussetzung aus, dass Bonhoeffer selbst keinen Religionsbegriff ausgebildet habe und eine geschlossene Religionstheorie bei ihm fehle, sei man auf die Rezeptionsfrage gewiesen. Im werkbiographisch-theologiegeschichtlich konzipierten zeitlichen Rahmen wird zunächst das Fortschreiten „von der Religionswürdigung unter dem Einfluss der liberalen Theologie zur Religionskritik in der Rezeption der Dialektischen Theologie" aufgewiesen (Abschnitt A). Unter dem Stichwort „Offenbarungspositivismus" wird dann Bonhoeffers Einwand gegen Barth (und die Bekennende Kirche) thematisiert und gezeigt, inwieweit er „aus dem Schatten der Dialektischen Theologie heraustritt" (Abschnitt B). Danach wird Bonhoeffers theol. Sichtweise während der Haftzeit („Tegeler Theologie") erörtert: „Von der Rezeption der Lebensphilosophie zur ‚nichtreligiösen Interpretation'"(Abscnitt C). Hier wird die Bedeutung der Lektüre des Kulturphilosophen José Ortega y Gasset und der geschichtsorientierten Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys zum Verständnis der „nichtreligiösen Interpretation" herangezogen und damit auf aktuelle literarische Quellen für die „Tegeler Fragmente" als Ergebnis und Vermächtnis von Bonhoeffers theol. Denken aufschlussreich weiterführend hingewiesen.

Die Arbeitsweise des Vf.s bietet damit für den Leser einen informativen rezeptionsgeschichtlich interessanten Überblick: Ausgehend vom Schrifttum aus der Studienzeit über Qualifikationsarbeiten (Promotion, Habilitation) und Nachschriften seiner Vorlesungen (auch Predigten und Vorträge sind berücksichtigt) bis hin zu den Ethikfragmenten und den Tegeler Briefen (1944) werden methodisch „die Spuren der Liberalen sowie der Dialektischen Theologie" im literarischen Werk Bonhoeffers aufgenommen (21). Dabei folgen unterschiedlichen Äußerungen nicht lediglich entwicklungsgeschichtlich aufeinander, sondern begegnen auch teilweise noch nebeneinander. Einflüsse von Karl Holl, Reinhold Seeberg und Karl Barth sind spezifisch aufgewiesen und werden jeweils gegeneinander abgewogen: Standen deren Entwürfe in der Konzeption von ‚Sanctorum Communio' noch unverbunden nebeneinander, so schloss sich Bonhoeffer in ‚Akt und Sein' der Dialektischen Theologie und – auf philosophischer Ebene – dem Neukantianismus an. (43f.) Er formuliere von ‚Sanctorum Communio' über ‚Akt und Sein' bis zur ‚Ethik' Religionskritik im Duktus der Dialektischen Theologie; in ‚Widerstand und Ergebung' jedoch träten terminologische Anklänge an K. Barth nur noch vereinzelt auf. (64f.) Bonhoeffers Einwand gegen Barths „Offenbarungspositivismus", in den Tegeler Briefen des Frühjahrs 1944 nur an drei Stellen erhoben, wurde in der Bonhoeffer-Forschung schon dem Begriff nach höchst disparat beurteilt (65ff.). Während Barth in der Kirchlichen Dogmatik im Gefälle Offenbarung und Religion letztere im Unterschied zu seinen dialektischen Anfängen anthropologisch würdige, erwarte Bonhoeffer als Ergebnis aus der Religionskritik die „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe": Statt der dialektisch-theologischen Entgegensetzung von Offenbarung und Religion, wie sie noch in der ‚Ethik' begegnete, sieht er jetzt eine „religionslose Zeit" anbrechen.

In Teil B („Von der Religionskritik zur Religionslosigkeit") wird die neue Terminologie in ihrer Genese erläutert und rezeptionsgeschichtlich verortet. Eine Reihe von religionskritischen Einzelbegriffen werden analysiert, die nicht zuletzt aus dem Umfeld des Historismus, speziell der Lebensphilosophie Diltheys stammen, wie u. a. schon von E. Feil und Chr. Gremmels aufgewiesen. Begriffe wie „Metaphysik" und „Innerlichkeit" als Kennzeichen der Religion bei Dilthey, der Begriff der „Mündigkeit" und die mit „Autonomie" verbundenen Geschichtsreflexionen werden nach ihrer jeweiligen Bedeutung befragt (91). Wendungen (wie „etsi Deus non daretur"; „Arbeitshypothese Gott" etc.) werden in rezeptiver Hinsicht verifiziert (Lektüre von C. F. v. Weizsäcker, Weltbild der Physik). Wurde „Autonomie" noch in der ‚Ethik' kritisch apostrophiert, folgt in den Tegeler Briefen ihre positive Würdigung. Die Unterscheidung Diltheys von institutionalisierter Religion, die ihre historische Zeit gehabt hat, und privater Religion, die zeitlos innerlich begegnet, konnte Bonhoeffer so nicht teilen; seine Kritik richtete sich auf Religion (im Sinne einer Religionstheorie) generell: Die Zeit der Religion sei abgelaufen.(96f.) Durch Lektüre war Bonhoeffer der theologische Pragmatismus eines William James schon bei seinem ersten Amerikaaufenthalt (1930/31) bekannt (113) und wurde als lebensphilosphisch akzentuierte Religionskritik für ihn wichtig, während der pragmatische Religionsbegriff abgelehnt wird (121f.): Die „Wirksamkeit Gottes" könne nicht seiner „Wirklichkeit" vorgeordnet werden. W. James gilt dem Vf. als ein früher „Wegbereiter für die ‚geschichtliche Lebensphilosophie' der ‚Tegeler Theologie'" (126f.). Fazit: Die These von der Religionslosigkeit setze den philosophischen Historismus voraus (W. Dilthey, zuvor: W. James), durch intensive Dilthey-Lektüre in der Haft vermittelt.

Mit E. Bethge und anderen Bonhoeffer-Interpreten konstatiert der Vf. zwar Veränderungen im Verständnis von Religion, die aber als fließende Übergänge verstanden werden, nicht als direkte Zäsuren.(126) Die Religionsauffassung Bonhoeffers sei werkbiographisch von „Diskontinuität in der Kontinuität" geprägt. Das gelte in erweitertem Sinne auch für seine Philosophie-Adaption: „Der neukantianische Ansatz (seit 1929) wird (seit 1931) unter dem Eindruck des Pragmatismus dann (1944) zum Historismus modifiziert (125). Der Vf. grenzt sich hier von Hanfried Müller ab (Von der Kirche zur Welt, 2. Aufl. Leipzig 1966), der mit „qualitativen Sprüngen" und „Widersprüchen" rechne, Bonhoeffers theol. Werdegang also „dialektisch" versteht (126, Anm. 64).

Durch sorgfältig-analytischen Vergleich der für Bonhoeffers theologisches Konzept charakteristischen Begrifflichkeit mit seiner Lektüre in der Haft wird das Verständnis im Blick auf die Tegeler theologischen Neuansätze gefördert und vertieft. So gipfelt denn auch die Publikation neben (1) dem Aufweis der Interdependenz von Leben und Geschichte (nach J. Ortega y Gasset) damit, dass (2) als Proprium der Gesamtanalyse die „Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys als interpretatorischer Schlüssel zum Verständnis der ‚nichtreligiösen' Interpretation" (136–145) herausgearbeitet wird. Waren schon durch E. Bethge, dann durch E. Feil erste grundsätzliche lebensphilosophische Hinweise gegeben worden, so machte danach T. R. Peters als erster darauf aufmerksam, „dass Bonhoeffers Dilthey-Rezeption sich nicht allein auf dessen Historismus bezieht, sondern auch die Lebensphilosophie umfasst" (137). Erst die Studie von K. Bartl (Theologie und Säkularität, 1990) und das Buch von H.-J. Abromeit (Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie" (1991) wiesen zentraler auf die Relevanz Diltheys für Bonhoeffer hin; letzterer analytisch v. a. für die ‚Ethik'. Er prägte auch den Begriff „Lebenstheologie" für den späten Bonhoeffer. Wüstenberg seinerseits arbeitet nun die entscheidende, durch systematische Lektüre gewonnene Dilthey-Rezeption Bonhoeffers in „Widerstand und Ergebung" heraus. In der ‚Ethik' sei Dilthey für Bonhoeffer noch nicht wegweisend. Zwar werde hier in die entscheidende Richtung einer Bedeutung W. Diltheys als Lebensphilosoph für Bonhoefffer allgemein gefragt, doch sei damit noch kein Licht auf den Zusammenhang zwischen Lebensphilosophie und Religionskritik geworfen, somit auch nicht die Bedeutung von Diltheys Lebensbegriff für die nichtreligiöse Interpretation erhellt worden. (132f.)

Es handelt sich also bei Bonhoeffers Tegeler Theologie um eine *partielle* Dilthey-Rezeption. „Religionslosigkeit" und „Religionskritik" als zwei bedeutende Motive im Blick auf Religion gehen bei Dietrich Bonhoeffer inhaltlich *nicht* auf Dilthey zurück, während er die lebensphilosophisch begründete Kritik Diltheys an der Metaphysik nachdrücklich mitvollzog und auf Religion ge-

nerell anwandte (146). Der Lebensbegriff wird unter dem Eindruck der systematischen Lektüre W. Diltheys zum erkenntnistheoretischen Grundbegriff, der von Bonhoeffer allerdings christologisch interpretiert wird: „Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus" (Brief v. 30. 6. 1944). Die Kritik an der Religion ist bei Bonhoeffer begründet durch die theologische Religionskritik Barths, die übernommen und mit der historischen Lebensphilosophie Diltheys verbunden wird. Dem Gegensatz zwischen „Leben" und „Metaphysik" bei Dilthey entspricht die Entgegensetzung von „Leben" und „Religion" bei Bonhoeffer. Wie sich bei Dilthey „Leben" und „Innerlichkeit" gegenseitig interpretieren, so bei Bonhoeffer „Leben" und „Jesus Christus". So formuliert der Vf. als Schlussthese: „Die nichtreligiöse Interpretation ist eine lebens-christologische Interpretation, die den christlichen Glauben und das mündige Leben aufeinander bezieht."(148) Wurden noch in der ‚Ethik' „mündiges Leben" und „Autonomie" weitgehend negativ beurteilt als Abfall von Gott, wird in ‚Widerstand und Ergebung' die Frage nach Christus in einem mündig gewordenen Leben bzw. einer mündigen (autonomen) Welt gestellt.(148)

Die „Schlußbetrachtung" (149–154), die in der amerikanischen Ausgabe noch fehlt, weist auf einen Paradigmenwechsel in der Bonhoefferinterpretation hin, „wonach mindestens die These von der Religionslosigkeit angesichts der Rückkehr von Religion auch in Kirche und Theologie nicht mehr selbstredend" sei (149). Mit Chr. Gremmels hält es auch der Vf. für angezeigt, diese Debatte neu zu eröffnen. Angesichts der verstärkten Tendenz einer Wiederkehr der Religion in der Gegenwart wird relativierend betont: Religionslosigkeit bedeute bei Bonhoeffer vorrangig die Theorielosigkeit der Religion, weniger ein totales Verschwinden von Religion. Für Bonhoeffer stand Religion (sofern auf Jenseitsvertröstung und Innerlichkeit gerichtet) im Gegensatz zum Leben. Bonhoeffers religionskritischer Grundimpuls könne indes zur qualitativen Schärfung der gegenwärtigen neuen Rede von Religion beitragen (150), die nicht mehr an den „Rändern des Lebens" oder in der reinen „Innerlichkeit" zu suchen sei. Insofern stehe die Wiederkehr von Religion in Theologie und Kirche nicht im Widerspruch zur Tegeler Theologie Bonhoeffers (153). Mit Verweis auf zahlreiche aktuelle Beiträge zum Problem von Religion und Religionslosigkeit, die auf entsprechende Wandlungsprozesse im Blick auf „Religion" in der modernen Welt hinweisen, wird zwar eingeräumt, „Religion" sei im theol. Entwurf Bonhoeffers allerdings kein tragfähiges Konzept, vielmehr liege „im Lebensbegriff die Stoßrichtung der sog. nichtreligiösen Interpretation"(149). Auf zwei Implikationen einer nichtreligiösen, vielmehr *lebens-christologischen* Sichtweise weist der Vf. thetisch hin: (1.) Kein vorschnelles Überspringen der „vorletzten Dinge" (auch keine religiöse Überhöhung (Verabsolutierung) des Politischen im Sinne „letzter Dinge" und keine theol. Legitimierung einer religiösen Aufladung des Politischen) – „ob im nationalsozialistischen Kontext oder danach" (151). Hierzu verweist der Vf. auf seine Untersuchung: „Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland", Gütersloh 2004 (bes. zu Bonhoeffers Ethik 489–521). Und (2.) als religionstheoretische Implikation: Glaube und Religion seien keine Gegensätze mehr. Der Entwurf einer nichtreligiösen Interpretation bei Bonhoeffer wird als aktuelles *kritisches Korrektiv der neuen Rede von Religion* verstanden (150). Als lohnenswert gilt: gegenwärtige religionspädagogische oder homiletische Entwürfe daraufhin durchzusehen, „ob dort eine Religionskonzept der Innerlichkeit oder Metaphysik vertreten" werde. (153, Anm. 6) Der Vf. plädiert dafür, dass im Sinne Bonhoeffers „der konstruktive Impuls der Religionskritik lebendig bleiben" sollte, „ja auch und gerade, wo Religion eine Renaissance erlebt." (153) Die Notwendigkeit theol. Klärung des Religionsbegriffs bleibt unbestritten. Das Geleitwort Eberhard Bethges aus der engl. Ausgabe von 1998 ist unverändert übernommen. Ein Quellenverzeichnis ist beigegeben. Die in handlichem Taschenbuchformat vorliegende Studie kann mit wachem Leserinteresse rechnen.

Leipzig Kurt Meier

Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste, hg. v. Henri-Jérôme Gagey / Vincent Holzer *Préface de Mgr. André Vingt-Trois.* – Paris: Bayard 2005. S. 217 (coll. Theologia), br. € 27,00 ISBN: 2–227–475–080

Aus dem frankofonen Sprachraum ist eine interessante Arbeit anzuzeigen: Anlässlich der Jubiläen zum 100. Geburtstag von Balthasar und Rahner veranstalteten die drei Theologischen Hochschulen in Paris (Institut Catholique, Centre Sèvre, Faculté Notre Dame) eine gemeinsame Tagung, die nun als Buch veröffentlicht vorliegt.

Der erste Teil ist der Genese und den Quellen beider Theologien gewidmet. Karl-Heinz Neufeld zeichnet den theologiegeschichtlichen Hintergrund, aus dem beide Autoren mit ihren neuen Ansätzen entwachsen sind. Peter Henrici verweist auf die gemeinsame spirituelle Quelle beider Theologen: Ignatius von Loyola. Während Rahners mystagogische Theologie sich der ignatianischen Maxime ‚ayudar a las ánimas' verschrieb, sucht die Theodramatik von Balthasars ‚Gott in allen Dingen'. Beide haben, so Bernard Sesboüé, je auf ihre Weise, die Neuscholastik ihrer Zeit überstiegen und sind zu Wegbereitern der neueren Theologie geworden. Während der historische Teil die erstaunlichen Gemeinsamkeiten beider herauskristallisiert, wendet sich der systematische zweite Teil dem je unterschiedlichen Stil beider Werke zu. Jean Greisch, Philosoph am Institut Catholique, untersucht Rahners transzendentale Wendung der klassischen Schultheologie als Beispiel eines fruchtbaren Dialogs zwischen Philosophie und Theologie. Philippe Capelle stellt gegen Rahners Relektüre der Transzendentalphilosophie von Balthasars Begriff der Gestalt, den der Schweizer Theologe von J. W. von Goethe entlieh. Entlang dem Diktum des Basler Theologen ‚Rahner wählte Kant, ich dagegen Goethe' wird der Philosophie- wie Theologiebegriff von Balthasars entwickelt, der einerseits stark der Phänomenologie im frankofonen Raum verpflichtet ist (Bergson), andererseits durch Jaspers, Siewerth wichtige Anstöße aus dem deutschen Sprachraum aufnahm. Der Dogmatiker des Institut Catholique in Paris, Vincent Holzer, er lieferte bereits mit seiner Dissertation einen systematischen Vergleich beider Theologen, untersucht den Schriftgebrauch in den Theologien Rahners und von Balthasars. Er sieht im Begriff des ‚absoluten Geheimnisses' (Rahner) und in der ‚Gestalt Christi' (von Balthasar) den wesentlichen Unterschied zwischen dem transzendental theologischen und dem phänomenologischen Ansatz. Die Differenz zwischen beiden gipfelt in der unterschiedlichen Bewertung des soteriologischen Aspekts des Christusereignisses. Diese grundlegende Differenz stellt auch Michel Fédou in seinem Aufsatz über die patristischen Quelle beider Theologien heraus. Im dritten Teil des vorzustellenden Bdes werden, in rezeptionsästhetischer Perspektive, die Einflüsse sowohl der Theologie Rahners als auch jener von Balthasars in ihrer Wirkungsgeschichte nachgezeichnet. Die im systematischen Teil herausgestellte Differenz zeigt sich ebenso in der theologischen Qualifikation von Welt und Geschichte. Legt Rahner, so der Dogmatiker Christoph Theobald, den Akzent auf das Kirche-Sein in einer postmodernen Diaspora, unterstreicht André Marie Ponnou Delaffon, der Dogmatiker der Faculté Notre Dame, die geschaffene Kreatürlichkeit als Ausgangpunkt jeglicher Wahrheitsfrage bei von Balthasar. Eröffnungs- und Schlussreferat der Tagung sowie ein Vorwort des Erzbischofs von Paris, Mgr. André Vingt-Trois, sind diesem Bd beigegeben.

Mit diesem Bd wird die Reihe ‚Theologia' im Verlag Bayard eröffnet; diese Reihe möchte einerseits die Lebendigkeit der aktuellen Theologie im frankofonen Raum dokumentieren, andererseits das spezifische Element frankophoner Theologie in den internationalen theologischen Diskurs einbringen. Angesichts dieser Prämissen sind die beiden deutschsprachigen Autoren gut ausgewählt. Zeigt dieser Bd doch eindrücklich, dass die Anstöße, die ‚l'outre-Rhin' entstanden sind, im Raum der Frankofonie eine eigenständige Lektüre erfahren haben. Während der erste historische Teil der deutschsprachigen Leserschaft wenig Neues bietet, können sowohl im systematischen zweiten Teil als auch im rezeptionsästhetischen dritten Teil eigenständige Erörterung und entsprechende Weiterentwicklungen beider großen Theologien studiert werden. Da die phänomenologische Theologie in Frankreich weitaus lebendiger ist, trifft der ästhetische Ansatz von Balthasars auf eine fruchtbare Resonanz. Die strikte Trennung von Staat und Kirche in Frankreich bedenkt das Kirche-Welt-Verhältnis, das beide Theologen je unterschiedlich vorlegen, in anderer Perspektive als entsprechende Literatur im deutschsprachigen Raum. Eine Korrektur sei vermerkt: Eine Anmerkung der S. 33 wurde vergessen zu übersetzen.

Der erste Bd der neu eröffneten Reihe ‚Theologia' weist sich als schönes Beispiel einer ‚europäischen Theologie' aus, die, angesichts der Umbrüche in Europa und der Globalisierung, im Entstehen begriffen ist.

Luzern Wolfgang W. Müller

Praktische Theologie

Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, hg. v. Matthias Sellmann. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2004. 284 S. (= Quaestiones Disputatae, 206), kt € 26,00 ISBN: 3–451–02206–0

Im nunmehr weit über 200 Bände umfassenden Reigen der Quaestiones Disputatae ist wiederum ein Bd erschienen, der bestens zum Reihentitel dieser Edition passt: Matthias Sellmann, Theologischer Grundsatzreferent an der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz (Hamm) legt zusammen mit Vertretern aus verschiedenen Bereichen kirchlicher und theologischer Arbeit einen Sammelband vor, der die Frage nach dem Verständnis und der Relevanz missionarischer Arbeit auf die Tagesordnung setzt. Dabei gehen die Vf.innen und Vf. der einzelnen Beiträge gleichermaßen davon aus, dass die theologisch selbstverständliche Erörterung von Mission zu Unrecht in Misskredit geraten sei; dementsprechend wird aus verschiedenen Perspektiven der Versuch unternommen, das Festhalten an einem (modifizierten) Missionsbegriff zu plausibilisieren.

In der einleitenden Problemanzeige wird konstatiert, dass „pastorale Inlandsstrategien" (10) für Mission in den letzten Jahrzehnten als theologisches Tabu galten, wofür u. a. das Bemühen um kulturelle und politische Korrektheit verantwortlich gemacht wird. Dabei sei die religiöse Verarmung in Deutschland, die rapide fortschreitende Entchristlichung und die konfessionelle Nonchalance nicht Ernst ge-

nug genommen worden. Angesichts dessen wird unter Berufung auf einschlägige Verlautbarungen sowohl der Deutschen Bischofskonferenz als auch der Evangelischen Kirche in Deutschland darauf aufmerksam gemacht, dass die „Zeit zur Aussaat" nicht länger vertagt werden könne. Die Zeiten seien vorbei, „in denen das Christentum bürgerlich sozial erlernt werden konnte und quasi identisch mit der umgebenden Kultur war". Offenbar im Sinne einer Diagnose weist der Hg. auf einen „Mangel an Tradierungserfolgen" hin, aus dem ein „Mangel an öffentlicher Akzeptanz, damit auch ein Mangel an Geld, an infrastruktureller Macht, an personaler Attraktivität, nicht zuletzt an qualifiziertem Führungspersonal" (12) erwachsen sei.

In der Problemanzeige und im Nachdenken über womöglich veränderte Strukturen und Formen von Mission kommt m. E. nicht so recht in den Blick, dass die durchaus richtig beobachtete Zurückhaltung im Umgang mit dem Missionsbegriff mit theologisch reflektierten und kirchlich realisierten *Transformationsprozessen* zusammenhängen könnte. Von Zeit zu Zeit kommen neue signifikante Begriffe in Umlauf, die – natürlich – Variationen im Blick auf die „Sache" implizieren. Es ist kein Zufall, dass „Mission" *zusammen mit anderen Begriffen* rückläufig gebraucht wird: Dazu gehören u. a. die Begriffe „Zeugnis", „Kerygma", „Verkündigung", ohne dass man der Theologie oder der kirchlichen Praxis der beiden christlichen Konfessionen den Vorwurf machen könnte, sich in den letzten Jahrzehnten nicht mit der „Kommunikation des Evangeliums" auseinandergesetzt zu haben – und zwar auf höchstem methodischen Niveau.

Dass weithin nicht mehr von „Mission" geredet wird, bedeutet also nicht einfach, dass man in der Theologie unserer Tage den Bedarf am „Wort Gottes" ignorierte oder dem Evangelium keine Menschen gewinnende und Welt verändernde Kraft mehr zutraute. Aber die Vorstellungen darüber, *in welchem Sinne* wir von „Gottes Wort" reden können, unter welchen Umständen das Evangelium angemessenerweise ‚unter die Leute kommt', wie „Gemeinde" zu denken ist, wie die Wahrheit des Glaubens unter anderen Wahrheiten gehört und verstanden werden kann – *diese Vorstellungen* haben sich verändert. Von einem dem Zeitgeist geschuldeten *Tabu* kann m. E. keine Rede sein. Der Missions*begriff* hat ganz allmählich an Bedeutung verloren, und zwar in dem Maße, wie sich der theologische (ekklesiologische, hermeneutische, homiletische, religionsphilosophische, dogmatische usw.) *Diskurs um ihn herum* verändert hat. Man kann diesen Begriff – der all die eben genannten Diskursebenen betrifft – nicht neu etablieren, ohne sich zuvor mit den *Gründen für die theologische Distanzierung* von ihm auseinanderzusetzen und darzulegen, inwiefern man dabei womöglich auf dem Holzweg war. Dass, wie eingeräumt wird (13), die den Missionsgedanken hervorhebenden kirchlichen Verlautbarungen theologisch kaum zur Kenntnis genommen werden (also auch als Tabubruch nicht funktionieren!), ist m. E. kein Indiz dafür, dass eine solche Betrachtungsweise kurz vor dem Durchbruch steht.

Gleichwohl ist den Autorinnen und Autoren zugutezuhalten, dass sie die Arbeit auf dem Missionsfeld Deutschland nicht bagatellisieren. Sie reagieren in ihren Beiträgen gewissermaßen auf den Prüfauftrag ihrer Kirche und beschäftigen sich in Fortschreibungen, Erwiderungen, Konkretisierungen und Kritik des Dokuments „Zeit zur Aussaat"[1] *mit möglichen Reflexionsperspektiven und Kontexten von Mission heute.*

Hans Gasper nimmt eine Art Spurensicherung des neuerlichen Nachdenkens über die Stellung der Kirche(n) zu der ihr eigenen missionarischen Funktion vor (25–41). Dabei legt er eine interessante (transkonfessionelle) Synopse entsprechender Bestrebungen vor, die insgesamt deutlich machen, *dass* das Thema Mission zur Zeit v. a. eines der Kirchenleitungen ist. Es wäre interessant, die Hintergründe dafür noch genauer in den Blick zu bekommen. Für den französischen Raum legt *Hadwig Müller* eine entsprechende Untersuchung vor (229–248) und arbeitet dabei den – nicht nur für Frankreich relevanten – notwendigen inneren Zusammenhang zwischen der Theologie der Kirche und der Plausibilität und Stringenz ihres Handelns heraus. Eine überzeugende Praxis der Kommunikation des Evangeliums mit den jeweils gegebenen Ressourcen der Gemeinde vor Ort ist demnach missionarischen Sonderaktionen vorzuziehen – und in der Wirkung offenbar nachhaltiger.

Ottmar John setzt sich kritisch mit der „soziologischen Empirie" bzw. den oft kurzatmigen Folgerungen daraus auseinander. Er sieht sich angesichts des gesellschaftlichen Bedeutungsverlusts von Kirche und Christentum zu missionarischem Handeln herausgefordert (42–68). Die Argumente für sein Plädoyer zur Erneuerung des missionarischen Wesens der Kirche werden dann jedoch recht unmittelbar deduktiv, d. h. aus christologischen Erwägungen, ekklesiologischen und eschatologischen Erörterungen heraus entwickelt – die andere Ansätze zur Kommunikation des Evangeliums *auch* kennen: „Die Kirche ist deswegen missionarisch, weil sie die Kirche Jesu Christi ist." (54) Wer wollte das bestreiten? Der Streit geht um die je und je zu ziehenden *Folgerungen* und um die theologische Reflexion der Wege bzw. der Arten und Weisen, unter denen Kirche und Gemeinde heute zu den Menschen „geschickt" sind – zu Menschen, die durchaus nicht immer erst durch die kirchliche Bekanntgabe des Schöpferwillens Gottes zu der Überzeugung gelangen: „Leben soll sein" (65).

In einer aufschlussreichen Analyse von fünf Modellen von Mission („Seelen retten", „Europa wieder christlich machen", „Die Gesellschaft nach Maßstäben des Reiches Gottes gestalten", „Zeichen sein", „Bestürzung") weist *Andreas Wollbold* auf zahlreiche Aporien hin, in die der Missionsgedanke verstrickt war und z. T. noch ist (69–91). Die Analyse der Probleme überzeugt – und macht deutlich, wie der Begriff der Mission zu einem Teil seiner negativen Implikationen gelangt ist. Ob Wollbold mit seinem starken Plädoyer für das „Bestürzungsmodell" die Probleme löst, vor die sich Kirche mit ihrem missionarischen Auftrag gestellt sieht, ist fraglich. So relevant die damit bezeichnete Buße der Gläubigen für deren Umkehr in ein erfülltes Leben ist: Das Evangelium – das u. a. dank missionarischer Prozesse in Umlauf ist – hat einen Inhalt und zielt auf Wirkungen, die über die Ermutigung zur Umkehr hinausreichen und elementar auf das Verständnis und die Gestaltung des eigenen Lebens in der Freiheit des Glaubens bezogen sind.

Welche neuen Wege in diesem Zusammenhang zu denken und zu beschreiten sind, macht *Agnes Beck* mit Blick auf das in weiten Teilen konfessionslose Terrain in Ostdeutschland deutlich (92–120). Sie legt dar, inwiefern der missionarische Grundimpuls der Kirche in verschiedenen Kontexten ganz unterschiedliche Gestalten annehmen kann. In Anknüpfung an Eberhard Tiefensees quasi konfessionelle Charakterisierung des „homo areligiosus"[2] zeigt die Vfn. anhand konkreter Beispiele neue Wege der Aussaat auf, die inmitten der Lebenswirklichkeit der Menschen ihren Anfang finden und in starkem Maße auf Partizipation (statt auf Mission durch Information) setzen. Dies mündet in eine „Ökumene dritter Art", in der Konfessionslose sozusagen zu *ihren* Bedingungen in die Kommunikation des Evangeliums verwickelt werden.

Wie wichtig gerade *dieser* Modus des missionarischen Auftretens von Kirche (nicht nur angesichts konfessionsloser Räume in Ostdeutschland) ist, zeigt die in der Geschichte und Gegenwart von Religion(en) immer wieder hervortretende Gewaltkomponente, wie *Hans-Joachim Sander* ausführt (121–145). Demgegenüber ist theologisch immer wieder neu in den Blick zu bekommen, dass die Wahrheit keine Gewaltopfer fordert, sondern – so könnte man den Ausführungen Sanders hinzufügen – sich gerade in ihrer den Menschen und das Menschliche (be)*wahr*enden Kraft als *Wahr*heit erweist.

Johann Ev. Hafner reflektiert den Missionsgedanken im Kontext des postmodernen Individualisierungsprozesses und weist auf die damit verbundenen, spezifischen Probleme menschlicher Existenz heute hin. Dazu gehört der quasi kategorische Imperativ zum permanenten Entwurf des Selbst und zum Management des eigenen Lebens – was u. a. zu Erschöpfungserscheinungen und damit zu einer verstärkten Nachfrage auf dem Markt von Religion, Psychotherapie und Esoterik führt. Angesichts dessen plädiert der Vf. für eine konsequentere religiöse Sprachpflege, die der missionarischen Kirche helfen soll, angemessen von Gott zu reden.

Hierfür genügt es aber doch wohl nicht, die Hermeneutik des alltäglichen, theologisch unkorrekten Sprachgebrauchs mit Hilfe solider Dogmatik („Die Welt ist Produkt eines göttlichen Willens," vgl. 174) zu sanieren: „Was sich Individuen von Gott erwarten, können sie nur in der vorgegebenen Sprache der Religion ausdrücken" (175). Damit kann sicher nicht gemeint sein, dass die Signifikate (also die Inhalte, Bedeutungen, Entdeckungen, Offenbarungen), die im Prozess der Entwicklung des Glaubens eine Verbindung mit ganz bestimmten Begriffen und Zeichengestalten (Signifikanten) eingegangen sind, ein für alle Mal diesen Bezeichnungen amalgamiert sind. Sowohl aus sprachphilosophischer wie auch aus theologischer und empirischer Sicht liegen die Dinge anders. Der Vf. beschränkt sich jedenfalls in seinem Plädoyer nicht auf die Sprache der *Grammatik* des Christentums, wenn er die Inhalte und Hoffnungen christlicher Existenz als sprachlich vorgegeben betrachtet und „individuelle Religiosität" als „unsinnig" apostrophiert (175). Werden hier nicht unnötige Alternativen im Prozess der Aneignung des Glaubens und der Sprache des Glaubens eines Menschen konstruiert?

Zwei weitere Beiträge des Buches gehen in verschiedener Weise auf die Situation religiöser Pluralität ein. Indem *Eckhart Türk* einen Blick auf Missionsbestrebungen auch *zwischen* den Religionen wirft und das Christentum dementsprechend auch als Objekt von Missionierungsabsichten wahrnimmt, entwickelt er ein interessantes Modell von dialogischer Mission (178–203). Es gilt, „den Anderen, auch den Anhänger einer anderen Religion oder neureligiösen Gruppierung, als Teil der eigenen Identität" zu begreifen „und ihm entsprechend liebevoll (zu) begegne(n)" (202). Vor dem Hintergrund (typisch neuzeitlicher) Erfahrung der Sinnabwesenheit setzt *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* die Frage nach den *Inhalten* der Mission bzw. nach deren „Sinn" auf die Agenda (204–228). Dabei unternimmt sie den Versuch, an der Erfahrung des Schmerzes anzuknüpfen und sie als quasi körperliche Form der Frage nach Sinn ins Blickfeld zu rücken: „Das Werden kostet Kraft, Leben, schmerzhafte Veränderung – aber auf das eigene Anwesendsein hin" (228).

Die tiefgehende kritische Reflexion der missionarischen Offensive der christlichen Kirchen aus der Feder von *Rainer Bucher* (229–282) hätte gut an

[1] Zeit zur Aussaat. Missionarische Kirche sein (= Die deutschen Bischöfe 68), hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

[2] Vgl. Eberhard Tiefensee: Homo areligiosus. Überlegungen zur Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR, in: Thomas A. Seidel (Hg.): Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus der DDR, Leipzig 2003, 197–215.

den Anfang des Buches gepasst. Bucher legt dar, inwiefern die Probleme mit der Mission nicht zuerst durch eine gesteigerte missionarische Entschlossenheit von Pfarrern und Gemeinden bewältigt werden können. Die Kirche muss sich nach den Voraussetzungen und Konditionen fragen lassen, unter denen sie ihr Interesse an Mission entwickeln will. Sofern die kirchliche Zentralperspektive, eine monologische Kommunikationskultur und die Sicherung des Einflusses auf das gesamtgesellschaftliche Geschehen die maßgeblichen Koordinaten sind, steht die Kirche in der Gefahr, neuen Wein in alte Schläuche zu gießen. Demgegenüber wird – das gilt sowohl für die katholische wie für die evangelische Kirche – viel davon abhängen, ob auch Strukturen sich verändern und die Erfahrung aller an der Aussaat Beteiligten neues Gewicht bekommt: „Missionarische Pastoral fordert dazu auf, sozialformkreativ zu sein, phantasievoll und beweglich, ressourcen- und personenorientiert, nicht institutionen- und regelfixiert" (280).

Der Beitrag von Bucher zieht m. E. noch weitere Fragen nach sich, die sich stellen, wenn man heute neu über den Sinn und das Wesen von Mission nachdenkt. Sie betreffen u. a. das Selbstverständnis der christlichen Religion, die Art und Weise der Verankerung und Verortung ihrer Wahrheit, ihr Menschenbild – und immer wieder: das sie leitende Verständnis von „Heil" und „Erlösung". Gleichwohl setzt das Buch wichtige Akzente, und die – nicht immer eigens thematisierten – Prämissen der darin vertretenen Autoren lassen zum Teil erahnen, dass sie auch im Blick auf die eben angedeuteten Fragen unterwegs sind. Auch aus diesem Grunde werden Leserinnen und Leser mit Gewinn auf diese Texte zurückgreifen.

Bedauerlicherweise enthält das Werk keinerlei Register oder ein Literaturverzeichnis, was seinen Alltagsgebrauch erleichtern würde.

Münster Wilfried Engemann

Ethische Schlüsselprobleme. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Gottfried Adam / Martin Rothgangel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 384 S. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 4), kt € 26,90 ISBN 13: 978–3–525–61423–5

Aller guten Dinge sind ... nein, nicht nur drei, sondern definitiv vier! In bewährter Qualität liegt der vierte Teil vor, der die Reihe „Theologie für Lehrerinnen und Lehrer" (= TLL) abschließt. Erneut gelingt einem TLL-Titel der Brückenschlag zwischen Theorie und Praxis, wodurch besonders dem Zielleserkreis von Lehrerinnen und Lehrern Rechnung getragen wird, die im Fach Religion mit ihren Schülern ethische Fragestellungen behandeln. „Dabei ist sicher zuerst an die Lehrkräfte der Sekundarstufe I und II gedacht, ohne dass aber die Religionslehrer und Religionslehrerinnen, Religionspädagoginnen und Religionspädagogen, Pfarrer und Pfarrerinnen, die an Grundschulen unterrichten, aus dem Blickfeld gerückt wären" (9). Gleichermaßen ist der Bd aber für Studenten und Referendare von Interesse, denn er bietet Grundlagenwissen, das dem Untertitel verpflichtet ist, das heißt, dass jeder einzelne Artikel dieser Gliederung folgt und somit Aspekte präsentiert, die lebensweltlich, theologisch und didaktisch sind. Auf diese Weise bietet das Werk eine Sammlung von Bausteinen, die nach Bedarf eingesetzt werden können und eine große Bandbreite von Themen abdecken, die bei ethischen Schlüsselproblemen von Relevanz sind.

Dem Vorwort schließen sich die drei Großkapitel I, II und III an, die die Grundstruktur ausmachen. Der erste Teil I beschäftigt sich mit Grundfragen zu ethischen Schlüsselproblemen, der zweite Hauptabschnitt II zeigt konkrete ethische Schlüsselprobleme auf, wohingegen der dritte Abschnitt III als Anhang zu sehen ist, der Abkürzungen, Namen- und Sachregister sowie ein Autorenverzeichnis beinhaltet.

Im Teil I melden sich die drei Hg. zu Wort, die Elementares in ihren Artikeln formulieren. Rainer Lachmann (13–22) benennt Elemente, Kriterien und Perspektiven der ethischen Urteilsbildung, wobei er auf den Dreischritt „Sehen / Wahrnehmen", „Urteilen" und „Handeln" eingeht. Mit den Methoden und Formen ethischen Lernens beschäftigt sich Gottfried Adam (23–37), bevor Martin Rothgangel mit Rückgriff auf Wolfgang Klafkis Allgemeinbildungskonzept der epochaltypischen Schlüsselprobleme (vgl. 38) eine Begründung und Auswahl der Schlüsselprobleme vornimmt (38–46), die in II nacheinander in elf Abschnitten ausformuliert werden.

So zählen zu den ethischen Schlüsselproblemen nicht nur der Bereich „Umwelt" und die Frage nach dem Umgang mit Gottes Schöpfung, sondern ebenso die von diversen Autoren behandelten Themenkomplexe „Frieden / Gewalt", „Bevölkerungswachstum / Welternährung" oder „Gerechtigkeit / Ungleichheit", was wiederum Facetten abdeckt wie die Geschlechtergerechtigkeit, die ökonomische Verteilungsgerechtigkeit von Geld und Eigentum und die politische Gerechtigkeit in Form von Macht und Herrschaftsformen. Darüber hinaus setzt sich II auseinander mit Fragen zur Globalisierung, mit den neuen elektronischen Medien sowie mit Interkulturalität und Interreligiosität. Zwei größere, wohl besonders junge Menschen interessierende Abschnitte thematisieren „Ich-Du-Beziehungen", wobei hier die Unterteilungen „Freundschaft / Liebe / Sexualität", „Ehe / Familie / Gleichgeschlechtliche Beziehungen" und „Verhältnis der Generationen" vorgenommen werden, und Ausführungen zur Freizeit und zur Arbeit, die sich mit „Arbeit / Arbeitslosigkeit" ebenso auseinander setzen wie mit „Freizeit: Zeitverwendung / Zeitverschwendung". Die Unterkapitel „Gesundheit / Krankheit / Behinderung" und „Bioethik: Technisierung und Menschenwürde" beschließen den Hauptteil, der die S.n 49 bis 363 abdeckt.

Teil III rundet den Bd 4 der TLL-Reihe ab.

Die vorangestellte Auflistung der inhaltlichen Bereiche zeigt die große thematische Vielfalt, der ethischen Schlüsselprobleme, denen sich das Buch widmet. Lehrerinnen und Lehrer, die eine Unterrichtsreihe zu einem Thema planen, gewinnen schnell einen komprimierten Überblick über die aktuelle lebensweltliche Situation, wie sie den Lernenden aus den Medien und ebenso aus ihrem eigenen Umfeld bekannt sein dürfte. Dem schließt sich eine theologische Deutung oder Kommentierung an, die oftmals Bibelbezüge erstellt oder Positionen aus amtskirchlichen Dokumenten bzw. von bedeutenden Theologen präsentiert. Der didaktische Teil gibt dann noch konstruktive didaktisch-methodische Hinweise, was bei der Behandlung im Unterricht oder in unterschiedlichen Schulformen und -klassen zu beachten ist. Wer etwas genauer erfahren will, der kann die jedem Artikel beigegebenen Literaturhinweise nutzen, die zu vertiefender Weiterarbeit anregen. Querverweise erleichtern das Auffinden von Hinweisen, was den vierten Bd zu einem wertvollen Wegweiser in diesem schwierigen Feld ethischer Fragestellungen macht.

Schade, wenn wirklich keine weitere Fortsetzung der TLL-Reihe folgen sollte! Wie wäre es zum Beispiel mit „Sakrale Kunstwerke. Bildlich – biblisch – didaktisch", mit „Filme. Szenisch – systematisch – didaktisch"? Gewiss, das sind Anregungen, aber der Bausteincharakter der bisherigen TLL-Bände gestattet schließlich eine flexible Übernahme in eine geplante oder bereits vorhandene Unterrichtsreihe, erleichtert gerade Berufseinsteigern die Arbeit und verschafft einen guten Überblick.

Tecklenburg-Leeden Björn Igelbrink

Stork-Denker, Katharina: **Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst**. – Leipzig: EVA 2008. 239 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 35), geb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02607–4

Dafür, dass Liturgiewissenschaft heute nur noch ökumenisch verantwortet werden kann, liefert diese bei Christian Grethlein an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. Münster erstellte Diss. den besten Beleg. Lässt schon der Titel keine Zuordnung zu einer Konfession erkennen, zeigt das Inhaltsverzeichnis auf den ersten Blick Überraschendes: Die theologische Grundlegung der Bedeutung der aktiven Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie und deren Entwicklung in Theologie wie auch kirchlichen Dokumenten seit den liturgischen Bewegungen in beiden Konfessionen wird in zwei etwa gleich umfangreichen Kap.n dargelegt. Zunächst geht es um die „‚Participatio actuosa': Das Konzept der aktiven Teilnahme der Gläubigen in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils" (16–59), sodann um „‚Verantwortung und Beteiligung der Gemeinde' – Das erste Kriterium des Evangelischen Gottesdienstbuches" (60–128), das 1999 als Agende für die Evangelische Kirche der Union und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands eingeführt wurde.

Die Vf.in ist zu bescheinigen, dass sie anhand gut ausgewählter Literatur die Begriffsentwicklung katholischerseits seit Pius X. zu Beginn des 20. Jh.s bis zu Sacrosanctum Concilium (SC) treffend beschreibt. Das gilt auch für die Untersuchung von SC, wo dieser für die Liturgiereform wohl wichtigste Aspekt in 17 Artikeln vorkommt, der Sache nach noch öfter. Völlig richtig verweist die Vf.in zur Begründung „der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme" (SC 14) auch auf SC 7, wo mit Verweis auf Mt 18,20 die betende Kirche als eigene liturgische Gegenwartsweise Jesu Christi genannt wird. Hier wäre ein Hinweis auf die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch von 1970 (lat.: Institutio Generalis Missalis Romani) weiterführend gewesen, wo Kirche als Gemeinde definiert wird. Nr. 7 benennt nämlich als Grundstruktur der Eucharistiefeier die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Abfolge der Feier, wobei die erste in der Gemeinde selbst gesehen wird. Danach „ist Christus wirklich gegenwärtig in der Gemeinde, die sich in seinem Namen versammelt" zur Liturgie. Das gilt in unverändertem Wortlaut auch für die Editio tertia des Missale Romanum von 2002, dort Nr. 27.

Ausführlich wird die Wirkungsgeschichte der vatikanischen Liturgiereform erörtert. Immer wieder wird dabei auf eine Spannung zwischen „Communio- bzw. eucharistischer Ekklesiologie und hierarchologischer bzw. universalistischer Ekklesiologie" (so 46) hingewiesen, die für die Kirchenkonstitution Lumen Gentium sicher gilt, wohl aber nicht daran festgemacht werden kann, dass – so etwa SC 28 – jeder „in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun (soll), was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt". Dass es einen priesterlichen Leiter (Presbyter) bestimmter liturgischer Handlungen gibt, während alle Getauften als Sacerdotes verstan-

den werden (vgl. u. a. SC 14 mit Verweis auf 1 Petr 2,9), widerspricht nicht der sogenannten Communio-Ekklesiologie. Die Vf.in weist später (u. a. 127) selbst daraufhin, dass es auch evangelischerseits einen Unterschied zwischen Ordinierten und Nichtordinierten gibt, der bei Luther selbstverständlich ist, neuerdings aber in Frage zu stehen scheint, denn ungeklärt sei „das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde" (102). Richtig ist allerdings, dass römische Verlautbarungen der letzten Jahre – die Vf.in untersucht dazu die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" von 1997, die Instruktion Redemptionis Sacramentum von 2004 sowie das Buch „Der Geist der Liturgie" Joseph Kardinal Ratzingers von 2002 – die Tendenz zu einem Priesterbild enthalten, dass vom Konzil ganz bewusst korrigiert wurde. Allerdings wird der Eindruck erweckt (so 46), dass die Communio-Ekklesiologie „v. a. von deutschen katholischen Liturgiewissenschaftlern" vertreten wird, obwohl sich dies ebenso für Italien, Frankreich, die USA oder Polen belegen lässt, um nur einige Nationen zu nennen, in denen die Liturgiewissenschaft eine breite Basis hat. Mehrfach wird das Verständnis „vom Allgemeinen Priestertum aller Getauften" bei Luther dem der katholischen Auffassung gegenübergestellt (u. a. 58), was so kaum zutrifft (siehe oben den Verweis auf 1 Petr 2,9). Übrigens wird nicht thematisiert, dass eine Fülle liturgischer Feiern von Laien geleitet werden können, so selbst an Sonntagen die Wort-Gottes-Feiern, wenn eine Eucharistiefeier nicht stattfindet. Das stellt sich kaum anders dar wie sonntägliche Gottesdienste ohne Abendmahl in evangelischen Kirchen.

Auf die Entwicklung des Teilnahmebegriffs evangelischerseits von Schleiermacher, der älteren wie jüngeren liturgischen Bewegung bis zum neuen Gottesdienstbuch soll hier nicht eingegangen werden. Doch ist diese Darstellung, die es so bisher nicht gab, von höchstem Interesse gerade im Vergleich zur katholischen Entwicklung. Jedenfalls bescheinigt die Vf.in dieser neuen Agende einen Teilnahmebegriff, der für sie eine Fülle von Fragen aufwirft (121–128). Spätestens hier wird erkennbar, dass es ihr bei all diesen theologischen Aspekten letztlich um die Klärung empirischer Fragen geht: Wie verhalten sich äußere und innere Beteiligung; wie wird der Gottesdienst zur Sache der Gemeinde; welche Bedeutung haben u. a. Raum Musik, Zeit, Sprache etc.? Dem geht sie in einem weiteren Kap. nach: „‚Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst' aus der Perspektive von Gottesdienstteilnehmerinnen und -teilnehmern – Veranschaulichungen aus der Lebenswelt" (129–202). Dem nähert sie sich durch einen sogenannten „Schreibaufruf" an evangelische Gottesdienstteilnehmer, bei dem es allerdings nur sechs Rückmeldungen gab (223–239; zum methodischen Vorgehen vgl. 133–148, zur Auswertung 149–211), was nach Meinung der Vf.in „das gesamte Verfahren nicht in Frage" stellt (141). Das ist allerdings nicht ansatzweise repräsentativ, aber dennoch aufschlussreich. Dass es zukünftig nicht nur um theologische Grundsatzfragen bei der Teilnahme gehen kann, sondern die von dieser Arbeit gestellten Fragen ernst zu nehmen und empirische Untersuchungen von höchster Bedeutung sind, ist auch für katholische Liturgiewissenschaft keine Frage mehr (vgl. u. a. B. Kranemann, Wie übersetzt man Tradition? In: Glauben denken. Theologie heute – eine Bestandsaufnahme. Herder Korrespondenz-Spezial, Februar 2008, 49–53). Es sollte „bei allen Überlegungen und Planungen die Frage im Mittelpunkt stehen, wie es gelingen kann, dass Menschen im Gottesdienst so beteiligt und in ihren konkreten Lebensbezügen angesprochen werden können, dass in, mit und unter der gottesdienstlichen Kommunikation die Kommunikation mit Gott erfahrbar und eine Teilhabe am Dialog mit Gott ermöglicht wird" (211). Das zu bedenken heißt nicht, das Objektive der Liturgie zugunsten von Subjektivismus und Willkür aufzugeben, wie es Rom gegenwärtig zu befürchten scheint.

Mit dem hier zu dieser Arbeit Gesagten ist nur ein kleiner Teil der dort niedergelegten Erkenntnisse angesprochen. Insgesamt handelt es sich um ein beachtliches Werk, das auch für katholische Praktische Theologen erheblichen Erkenntnisgewinn bereit hält.

Münster Klemens Richter

Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder, hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann. – Schenefeld: EB-Verlag 2005. Teil I: **Reiss**, Wolfram: **Ägypten und Palästina** 525 S. (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 21), kt € 29,00 ISBN: 3–936912–27–0 / Teil II: **Bartsch**, Patrick: **Türkei und Iran**. 529 S. (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 22), 529 S. kt 29 € ISBN: 3–936912–28–9

Schulbuchforschung im Dialog. Das Christentum in Schulbüchern islamisch geprägter Länder, hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2006. 243 S. (Beiheft der Zeitschrift für Mission, 5), kt € 18,00 ISBN: 978–3–87476–493–3

Biener, Hansjörg: **Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Didaktik**. Eine Problemdarstellung anhand einer Lehrplananalyse zur Berücksichtigung des Islam im Religions-, Ethik- und Geschichtsunterricht. – Schenefeld: EB-Verlag 2006. 497 S. (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 24), kt € 29,00 ISBN: 3–936912–29–7

Biener, Hansjörg: **Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Schulbucharbeit**. Eine exemplarische Analyse am Beispiel der Berücksichtigung des Islam in Religions-, Ethik- und Geschichtsbüchern. – Schenefeld: EB-Verlag 2007. 543 S. (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 25), kt, € 29,00 ISBN: 978–3–936912–43–2

Das 1999 bis 2004 unter der Leitung des Religionswissenschaftlers Klaus Hock (Universität Rostock) und des Religionspädagogen Johannes Lähnemann (Universität Erlangen-Nürnberg) durchgeführte Forschungsprojekt „Das Christentum in den Schulbüchern islamisch geprägter Länder" versteht sich als komplementäre Gegenuntersuchung zur in den 1980er Jahren unter der Federführung von Abdoldjavad Falaturi und Udo Tworuschka durchgeführten Analyse der Islamdarstellung in deutschen Schulbüchern. Inzwischen liegen erste umfangreiche Publikationen der Ergebnisse des Projekts vor, das noch in Bezug auf weitere Länder fortgesetzt wird.

Der *erste Bd* wurde von *Wolfram Reiss* erarbeitet und stellt zusammen mit einem Beitrag im Sammelband „Schulbuchforschung im Dialog" dessen Habilitationsschrift dar. In einer Einleitung (20–52) werden Ziele, Forschungsstand und Methodologie skizziert. Auf quantitativem Weg (Zeilenzahlen der expliziten, inklusiven bzw. impliziten Erwähnungen des Christentums) wie auf qualitativem Weg (Inhaltsanalyse) sollen Schulbücher aller relevanten Fächer untersucht werden. Es schließen sich sodann die beiden Teile zu ägyptischen (53–310) bzw. palästinensischen Schulbüchern (311–500) sowie ein Literaturverzeichnis (501–529) an. Beide Teile sind parallel aufgebaut: Zunächst werden die Situation des Christentums, pädagogische Entwicklungen und das gegenwärtige Schulsystem vorgestellt. Es folgen die Analysen der Schulbücher für islamischen Religionsunterricht, Sozialkunde, Geschichte und Geographie bzw. islamischen Religionsunterricht, Staatsbürgerkunde, Nationale Erziehung und Geschichte.

Hier können nur einige Ergebnisse in einer Zusammenschau angedeutet werden, die der Vf. aus detaillierten Einzelanalysen gewinnt: In den ägyptischen Büchern kommen das christliche Selbstverständnis und christliche Inhalte nicht zur Sprache (95). Das Christentum wird in Übereinstimmung mit dem Islam gezeichnet (119), Jesus in der Regel nur als islamischer Prophet (135, anders jedoch 232). Dem zugrunde liegt das Modell von „Aberkennung statt Anerkennung, Enterbung statt Anknüpfung" (117, vgl. 164). Gerade das einheimische Christentum wird marginalisiert (150) und nur als vergangene Kultur in vorislamischer Zeit dargestellt (199). Problematische Aspekte der Situation der Christen unter islamischer Herrschaft werden ausgeblendet (183). Das politische und ökonomische Machtinteresse der Christen wird betont, wofür die Kreuzfahrerzeit und die Kolonialzeit prägend sind (187f.). Dadurch ergibt sich eine Polarisierung zwischen dem Westen und dem Orient (195, 269), wobei besonders die „Überlegenheit und Letztgültigkeit der islamischen Kultur" (247, vgl. 230) herausgestellt wird. Positiv erscheint das Christentum im Gegenüber zum Judentum, dessen Verzerrung hin bis zu Antisemitismen reicht (88, 95, 130). Dies alles bestätigt die Einschätzung, dass „ein Ansatz zu einer interreligiösen Erziehung nicht zu erkennen" (133) ist.

Manches ist in Palästina ähnlich gelagert (teilweise macht der Vf. selbst Querverweise), so die rein islamische Sicht auf Jesus (362–370, 381f, vgl. 433) und die beschönigende Darstellung der Kopfsteuer (498; vgl. 249f). Hingegen ist jedoch ein differenzierterer Umgang mit den Kreuzzügen zu beobachten, woraus auch weniger an Polarisierung zwischen dem Orient und dem Westen resultiert (280f). Erfreulicherweise werden in einem Staatsbürgerkunde-Buch auch christliche Feste mit der Perspektive eines persönlichen Besuchs vorgestellt (400 mit Anm. 22). Allerdings ergibt sich eine deutliche Spannung zwischen dem Gesellschaftsbild der Religionsbücher und dem der anderen Schulbücher (379). In der Staatsbürgerkunde stehen Islam und Christentum auch bildlich immer nebeneinander, wohingegen jüdische Heiligtümer und Traditionen in Palästina nicht erwähnt werden (410, 425, 442, 489).

Trotz des ernüchternden Befundes handelt sich um einen äußerst anregenden Bd, der von einem Autor mit viel Dialog- und Begegnungserfahrung verfasst wurde, der auch ein profunder Kenner des koptischen Christentums ist. Erfreulich ist die kritische Sicht des Vf., die jedoch für manche, zumal für arabische Leser teilweise belehrend klingen könnte (z. B. 134 „das wäre das Gebot der Stunde", 490 „es wäre anzuraten"). An zahlreichen Stellen finden sich interessante Ausführungen zum Dialog: So ob *inǧīl* (Evangelium) auch für das ganze Neue Testament stehen kann (95 Anm. 14 und 98). Oder wie auch Aspekte des Misserfolgs in der Geschichte der jeweiligen Religion vermittelt werden können (vgl. 272 die Darstellung des Christentums als „reine ‚Erfolgsgeschichte'"). An einigen Stellen provoziert der Bd auch zu kritischen Anfragen, die abschließend kurz genannt werden sollen: Könnte die Vereinnahmung der Menschenrechte (113, vgl. 138) nicht auch ein Schritt hin zu einer nachträglichen Aneignung sein – analog zum katholischen Konzilsdokument *Dignitatis humanae*? Der Vf. macht nicht transparent, welche Kriterien er für Antijudaismus bzw. Antisemitismus anwendet und gebraucht an einer Stelle beide Begriffe synonym (99 und Anm. 24). Nach neueren Forschungen (vgl. dazu Arbeiten von Albrecht Noth, z. B. Futuh-History and Futuh-Historiography. The Muslim Conquest of Damascus, in: Al-Qantara 10 [1989], 453–462) erweist es sich schließlich als zu einseitig, die islamischen Eroberungen nur als Angriffskriege zu charakterisieren (136).

Autor des *zweiten Bdes* ist *Patrick Bartsch*. Hier geht es entsprechend aufgebaut um die Länder Türkei und Iran, wobei wiederum alle relevanten Schulfächer berücksichtigt werden. Auf einführende Teile folgen der Arbeitsbereich Türkei (43–403) sowie der Arbeitsbereich Iran (405–524). Ein kurzes verglei-

chendes Resümee (525–528) sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis (529–555) schließen sich an. Da es im zentralistisch organisierten Schulsystem des Iran jeweils nur ein Schulbuch gibt, fällt dieser Teil deutlich kürzer aus als der zur Türkei (36 Bücher). Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Ländern ist darin zu sehen, dass die islamische Perspektive die iranischen Schulbücher aller Fächer prägt, jedoch nur die türkischen Religionsbücher. Im iranischen Schulsystem sieht der Vf. einen „unausgesprochenen Missionsauftrag" (417, vgl. 424) gegenüber nichtmuslimischen Schülern. In den Religionsbüchern finden weder das Christentum an sich noch die christlichen Minderheiten im Iran Erwähnung. Bei den türkischen Religionsbüchern beobachtet der Vf. positive Entwicklungen in den neuen Bden (185, 527). Dennoch dominiert auch hier eine vereinnahmende islamische Perspektive z. B. bei der Darstellung Jesu (104, 126, 398). Das Bemühen, objektives Wissen über das Christentum zu vermitteln, wird anerkannt; als Grund für Mängel sieht der Vf. auch fehlendes Fachwissen (156). Daneben steht jedoch auch die Strategie einer „Abwertung des Christentums zugunsten eines positiven Islambildes" (198). Prägend ist ferner eine Missionierungsangst, die davon ausgeht, dass die Christen andere Menschen bekehren wollen (183, 206f, 212). Interessanterweise gibt es in türkischen Geschichtsbüchern multikausale Darstellungen der Kreuzzüge, die dann eben nicht auf eine christlich-islamische Auseinandersetzung reduziert werden (249, anders im Iran vgl. 488). Vielfach dominiert eine ereignisgeschichtliche Perspektive: „Das Christsein des jeweiligen Gegners oder ein christlich-islamischer Religionskampf werden überwiegend nicht betont." (274, vgl. auch 329, 345) Immerhin werden zum Teil verschiedene christliche Konfessionen benannt, wenn auch nicht ausführlicher dargestellt (178). Interessanterweise wird der Protestantismus im Gegensatz zum repressiven Katholizismus positiv gesehen (277, 315). Im Fach Tourismus schließlich wird auch das Christentum als „tourismusförderndes Moment" (387) verstanden.

Im Unterschied zum ersten Bd wird hier strenger deskriptiv und analytisch vorgegangen. Probleme werden angezeigt, aber Alternativen höchstens angedeutet. Wahrscheinlich hat das damit zu tun, dass der Vf. kein Theologe ist. Beide Vorgehensweisen haben ihre Vorzüge.

Im in Teilen auf ein Symposion zurückgehenden *Sammelband „Schulbuchforschung im Dialog"*, der von *Klaus Hock, Johannes Lähnemann und Wolfram Reiss* herausgegeben wurde, werden bereits Diskussionen über das Projekt und kritische Anfragen berücksichtigt. Wer sich in knapper Form über die Projektergebnisse zu den vier untersuchten Ländern informieren möchte, findet in Länderberichten von Wolfram Reiss und Patrick Bartsch kompakte Zusammenfassungen, auf die jeweils Reaktionen aus den untersuchten Ländern folgen. Kritikpunkte, die v. a. aus Ägypten geäußert wurden, sind, dass die Untersuchung eine Kritik von außen ohne „partnerschaftliche Kooperation" darstelle (35, vgl. 41) und dass der theologische Zugang zu sehr im Mittelpunkt stünde (41, 45). Die Art und Weise der Reaktion hängt natürlich wesentlich davon ab, von wem sie geäußert wird: Während im Fall der Türkei allein die interreligiös aufgeschlossene und erfahrene Beyza Bilgin repliziert, ist der sich am kritischsten äußernde Erwiderer Mitarbeiter im ägyptischen Erziehungsministerium. In ihren Beiträgen setzen sich Wolfram Reiss (137–243; es handelt sich um den Schlussteil seiner Habilitationsschrift) und Klaus Hock (124–136) religionswissenschaftlich mit der geäußerten Kritik auseinander. So spielten der polarisierte politische Kontext nach 2001, ebenso die begrenzten Ressourcen des Forschungsprojekts eine Rolle (149 Anm. 32). Außerdem wird darauf hingewiesen, dass zwischen der inhaltlichen Diskussion über Schulbücher und ihrer Revision klar zu trennen ist (131, 147). Bedenkenswert ist auch die Kritik, dass ausführliche Informationen über andere Religionen Konflikte gerade befördern können. Reiss versucht sie dadurch zu entkräften, dass er auch im ägyptischen Kontexte vorhandene pädagogische Ansätze vorstellt, die produktiv mit religiösen Unterschieden umgehen (187–195). Im hermeneutisch-theologischen Schlussteil (195–226) zeigt Reiss auf islamischer wie auf christlicher Seite Grenzen für eine adäquate Wahrnehmung auf: Eine aufklärerische christliche Toleranz der Andersartigkeit, die den Islam in seiner Fremdheit akzeptiert, und eine islamische „inhaltliche Toleranz", die auf materialen Gemeinsamkeiten beider Religionen aufbaut, stehen einander gegenüber und sind für einen Großteil der Missverständnisse verantwortlich. Wenn Reiss in diesem Zusammenhang feststellt, dass auf kirchenamtlich-katholischer Seite dem Islam „nur am äußersten Rand eine inhaltliche Zustimmung eingeräumt" (214) wird, so trifft das nicht ganz *Nostra Aetate* Nr. 3. Abschließend werden Ansätze auf beiden Seiten aufgezeigt, die die jeweilige Engführungen überwinden wollen. Wie alle Verstehensraster wird das von Reiss entworfene Modell nur einem Teil der Vielfalt existierender Ansätze gerecht. Die hermeneutisch-theologischen Reflexionen eröffnen jedoch interessante Perspektiven für die Analyse christlich-islamischer Dialoge und würden eine weitere Ausarbeitung lohnen. Insgesamt bietet der Sammelband zugleich einen Einstieg in die Thematik als auch eine Weiterreflexion, die die Schwierigkeiten eines solchen Dialogs eindrucksvoll illustriert.

Die beiden Monographien sind in ihrer Ausführlichkeit eine Fundgrube (anstelle von Registern kann man sich der detailliert gegliederten Inhaltsverzeichnisse bedienen; hervorzuheben sind auch die teilweise ausführlichen Zitate aus den Schulbüchern) und erfahren mit dem Sammelband eine sinnvolle Ergänzung. Erfreulich ist, dass ein größerer Projektzusammenhang gegeben ist, was in der Theologie nicht oft vorkommt. Auch die Menge des insgesamt verarbeiten Materials ist beeindruckend und bereits in den übersichtlichen tabellarischen Darstellungen zu Beginn jedes Kap.s gut erkennbar. Alle drei Bücher sind bei weitem nicht nur für die Religionspädagogik relevant. Wer Informationen über die Schulsysteme, aber auch grundsätzlicher über die politische Situation der vier Länder sucht, sollte zu den Bden greifen. Es liegt nun eine große Menge an empirischem Material für den christlich-islamischen Dialog vor, der sich nicht nur auf abstrakte dogmatische Positionen beziehen kann. Die Ergebnisse sprechen dafür, klassische Themen des Dialogs mit Nachdruck auf die Agenda zu setzen: die Beziehung von Selbst- und Fremdsicht der Religionen, der Umgang mit differentem Offenbarungs- und Gottesverständnis, „Mission" und der Umgang mit religiösen Minderheiten in beiden Religionen, die historische Verquickung von politischen und religiösen Elementen z. B. bei den Kreuzzügen, im Kolonialismus, in der islamischen Ausbreitung. Ein weiteres Thema für den Dialog ist die Frage, wie die in den vorliegenden Bden in der Regel negativ verstandene Kategorie der inklusiven Sicht auf die andere Religion zu einem positiven Moment einer „legitimen" (Bartsch 156, vgl. auch Reiss 382 und 444), ihre Perspektive transparent machenden Inklusivität gelangen kann. Ob in Westeuropa erarbeitete alternative Positionen (z. B. im Zusammenhang mit islamischem Religionsunterricht) jedoch überhaupt die Chance haben, auf diese vier und andere islamische Länder zurückzuwirken, ist angesichts der von den Autoren beschriebenen Schwierigkeiten, ihre Projektergebnisse vor Ort zu kommunizieren, zu bezweifeln. Es wäre auch der falsche Weg, alle Probleme dem interreligiösen Dialog zuzuschieben, denn letztlich geben die politischen Systeme die bestimmenden Rahmenbedingungen vor. Durch den Befund ist somit auch die internationale Kulturpolitik in besonderer Weise herausgefordert; es sollte alles getan werden, damit auf „beiden Seiten" nicht die Verfechter der Kulturkampftheorie das letzte Wort behalten. Johannes Lähnemann bezeichnet Schulbücher treffend als „ein Schlüssel für den internationalen pädagogischen und interreligiösen Dialog" (Hock / Lähnemann / Reiss 111), was trotz Internet seine Gültigkeit behält und was die weiteren Länderuntersuchungen im Rahmen dieses Projekts mit Spannung erwarten lässt.

Die Habilitationsschrift von *Hansjörg Biener* mit dem Titel *„Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Didaktik"* ist nicht unmittelbarer Bestandteil des Schulbuch-Projekts, aber in dessen Kontext entstanden, so dass sie in diesem Zusammenhang vorgestellt werden soll, zumal sich im Schulbuch-Projekt die Frage der Perspektivität als das Kernproblem erwies und auch dort in einer „Multiperspektivität" (Reiss 444 im Blick auf palästinensische „Nationale Erziehung") eine Lösungsmöglichkeit gesehen wird. Da Lehrpläne Weichenstellungen für das in der Schule vermittelte und damit auch das gesellschaftliche Islambild darstellen, wurden sie hier als Untersuchungsgegenstand gewählt.

In dem auf eine Einleitung (13–32) folgenden ersten Teil (33–100) situiert der Vf. seine Untersuchung in gesellschaftlichen, pädagogischen und forschungsgeschichtlichen Diskursen. Im zweiten Teil (101–201) werden die bayerischen Hauptschullehrpläne einer diachronen und synchronen Untersuchung unterzogen. Im dritten Teil (203–260) geht es um bayerische Gymnasial- und Realschullehrpläne. Der vierte Teil (261–348) widmet sich dann Nordrhein-Westfalen und Brandenburg mit Schwerpunkt LER, ein Fach, welches der Gefahr einer „religionsfremde(n) Außenperspektive" (311) unterliegt. Diese Lehrpläne eröffnen mehr Gestaltungsfreiheit als die bayerischen. Im fünften Teil formuliert der Vf. programmatisch „Impulse zu einer multiperspektivischen Didaktik". Entscheidend ist, dass Aussagen „an nicht austauschbare individuelle Wahrnehmungen und Konstruktionen von Personen in ihren sozialen Bezügen" (370) gebunden sind. „Der Dialog mit dem anderen ist die einzige Möglichkeit, sich selber mit seinen eigenen Perspektiven zu erkennen, zu bilden und in eine Gemeinschaft einzutreten." (412) Es folgt eine Zusammenfassung (435–439), ein Literaturverzeichnis (440–493) sowie ein Personen- und Sachregister (494–497).

Eines der Hauptergebnisse ist, „dass ‚der Islam' in den Lehrplänen nach wie vor weitgehend in einem Gegenüber zur westmitteleuropäischen Kultur wahrgenommen wird" (436f.), was beim Judentum nicht der Fall ist (vgl. 176). Dennoch ist die Lehrplangeschichte voll von positiven Entwicklungen von einer „Perspektive der Konkurrenz hin zu Sachinformation und kognitiver Erschließung und seit den neunziger Jahren hin zur authentischen Religionsbegegnung" (310). Erfreulicherweise kann man daher inzwischen von einer „systematisch-planmäßigen Berücksichtigung" des Islam sprechen (435).

Sicherlich bietet eine konstruktivistische Didaktik (366f.) weiterführende Perspektiven gerade für die Wahrnehmung anderer Religionen, wobei die Abgrenzung der vom Vf. vertretenen Position von einer „Gleichgültigkeit aller Perspektiven" (437) deutlicher herausgearbeitet werden könnte. Auch im Zusammenhang der referierten Diskussion um Alternativformen zum konfessionellen Religionsunterricht (354–359, vgl. 300–303, 339) vermisst man eine explizite Positionierung des Vf. So könnte die Konfessionalität des Religionsunterrichts gerade mehr bedeuten als das Nachvollziehen von unterschiedlichen Perspektiven (373).

Ein Vorzug der Arbeit ist darin zu sehen, dass die Analysen nicht auf Religionsunterricht beschränkt werden, was bereits eine Verengung im Islambild ausdrücken würde. Auch spielt der fächerübergreifende Unterricht erfreulicherweise eine zunehmende Rolle (136f., 253f., 320–328, 349–354, 439). Die Studie ist sehr materialreich, was nach dem Geschmack des Rezensenten manchmal an Weitschweifigkeit mit zu vielen Zitaten grenzt (vgl. z.B. 48, 383). Auch in Bezug auf die Deutung der Religionen provozieren manche Aussagen Widerspruch: Wenn Biener von der „Überschreitung der ethnischen Grenze des Judentums" (401, vgl. 405) im Christentum spricht, übernimmt er ein Klischee und wird damit nicht der jüdischen Vielfalt gerecht. Ob die Gegenüberstellung von Wortoffenbarung im Islam und Selbstoffenbarung Gottes im Christentum (vgl. 406) nicht eine Typisierung darstellt, wäre ebenfalls zu diskutieren. Diese Kritikpunkte schmälern jedoch nicht den grundsätzlichen Wert der Studie.

Inzwischen hat *Hansjörg Biener* auch eine ebenso umfangreiche komplementäre Untersuchung zu den Schulbüchern vorgelegt, die den Titel „Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Schulbucharbeit" trägt. Auf die einleitenden Teile (13–74) werden Islamdarstellungen in bayerischen Hauptschulbüchern verschiedener Fächer zunächst getrennt voneinander untersucht (75–189) und dann miteinander verglichen (191–310). Es folgen schulartenübergreifende (311–358) und bundesländerübergreifende Vergleiche (359–446). Der Schlussteil regt mit zahlreichen konkreten Vorschlägen eine „bessere Praxis" an und gibt Anregungen für zukünftige Schulbuchuntersuchungen (447–503). Ein Literaturverzeichnis mit integriertem Register für die Primärquellen beschließt den Bd (504–543).

Die Einschätzungen des Vf.s zu den verschiedenen Schulbüchern fallen sehr differenziert aus. Wenige ausgewählte Ergebnisse illustrieren die Bedeutung eines insgesamt sehr gelungenen Bdes: Im Blick auf die Bücher für Geschichte / Sozialkunde / Erdkunde untersucht der Vf. als Gegenprobe beispielhaft die Darstellung der Anfänge des Christentums und erkennt „ein geringeres Problembewusstsein bei der Darstellung von Religion allgemein" (310). Eine Benachteiligung der Hauptschüler aufgrund generell schlechterer Lehrwerke ist nicht zu konstatieren (358). Der Vf. beobachtet schließlich, dass das Thema Islam „weithin dem christlichen Religionsunterricht überlassen wird" (443), was zumal im Blick auf die dort zu erkennende aufgeschlossene, aber tendenziell harmonisierende Sicht auf den Islam (302, 438) nicht unproblematisch ist. Die enge Verknüpfung von Islam und Migration in vielen der Bücher bringt außerdem die Gefahr mit sich, dass bestimmte Probleme vorschnell religiös gedeutet werden (189, 445f.). Kritisch wird bemerkt, dass neue Impulse der Lehrpläne in den Schulbüchern nicht ausreichend zur Geltung kommen (443).

Die Fragestellung und die kritische Herangehensweise in den beiden zuletzt vorgestellten Bden stehen dafür, dass mit dem Schulbuch-Projekt keine selbstherrliche Perspektive auf Mängel in Schulbüchern anderer Länder verbunden ist und auch in Deutschland weitere Lernprozesse im Umgang mit dem Islam erforderlich sind. Wenn in Zukunft möglicherweise auch Wissenschaftler aus der islamischen Welt einmal deutsche Schulbücher untersuchen werden, wird die Auseinandersetzung mit Perspektivität als Grundzug des interreligiösen Dialogs noch eine weitere Ebene dazu bekommen.

Stuttgart Hansjörg Schmid

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

Der Vf., heute Leiter der Kath. Akademie des Erzbistums Paderborn in Schwerte sowie der Kommende in Dortmund, dem Sozialinstitut des Erzbistums Paderborn, war von 1993–2005 Regens in Paderborn und für einige Jahre ebenfalls Vorsitzender der deutschen Regentenkonferenz. Das zu rezensierende Buch stellt eine Sammlung von Skizzen, Vorträgen und Reflexionen dar, die aus der Tätigkeit des Vf.s in der Priesterausbildung erwachsen sind, aber nicht „systematische Abhandlungen über das Priestertum, eher schon Meditationen" (17) sein wollen. Dennoch liegt ihnen eine wahrnehmbare Zielrichtung und somit auch innere Logik zugrunde.

Der erste Teil „Zugänge. Vor Gott leben" (21–154) ist zugleich der umfassendste; der Vf. erschließt hier anhand einiger biblischer Gestalten zentrale geistliche Dynamiken des Berufungsgeschehens sowie priesterlicher Existenz. Einleitend (21–43) bestimmt er aber zunächst im Ausgang von Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* sprachphilosophisch jedes Berufungsgeschehen als Wortereignis, in dem Gottes An-spruch den Berufenen in einen Dialog hineinruft, der ihn aus seiner Selbstbefangenheit befreit und überhaupt erst zu sich selbst kommen lässt. Überraschen mag auf den ersten Blick, dass Klasvogt als biblische Gestalten, anhand derer er zentrale Aspekte priesterlicher Existenz entfaltet, außer Petrus und Johannes auch Moses, Johannes den Täufer und Maria heranzieht. Bei ihnen allen zeichnet der Vf. mit oftmals überraschenden exegetischen Durchblicken und Brückenschlägen, die sich in ausdrücklicher Anlehnung an die Einsichten der kanonischen Exegese ergeben, zunächst den jeweils persönlichen Berufungsweg einfühlend nach. Wird Moses als Führungsfigur beschrieben, kommt bei Johannes dem Täufer beispielsweise dessen innere Auseinandersetzung mit dem je größeren Jesus von Nazareth in den Blick. Ungewöhnlich wirkt anfangs der Versuch, ausgehend von Maria Grundelemente einer priesterlichen Spiritualität zu entfalten. Dieser überzeugt dann aber durchaus, wenn Priestersein vor allem verstanden wird als Nachfolge, Leben aus dem Wort, Vertrautsein mit Jesus und Ausharren unter dem Kreuz. Sehr gelungen ist schließlich auch das Kap., in dem mit Petrus und Johannes zwei Jüngergestalten in ihrer je eigenen Nachfolge-Charakteristik und ihrer zugleich wechselseitigen Verwiesenheit aufeinander dargestellt werden. Der erste Teil des Buches, in dem der biblische Fokus im Vordergrund steht, bietet keine methodische exegetische Untersuchung über Amt und Dienste in der Heiligen Schrift. Das ist freilich auch nicht Anliegen des Vf.s; ihm scheint es eher darum zu gehen, im Blick auf einige biblische Gestalten Parameter zu entwickeln, anhand derer priesterlicher Dienst als geistliches Leitungsamt, als radikale Nachfolge und Stehen in gemeinsamer Sendung verstanden werden kann.

Der zweite Teil „Anforderungen. Dem Herrn gehören" (156–273) orientiert sich an der Liturgie der Diakonen- und Priesterweihe. Gesten wie die Handauflegung oder die Prostratio sowie die Weiheversprechen werden auf ihre aktuelle Bedeutung hin befragt, aber in einer existenziell-personalistischen Auslegung dahingehend untersucht, welche Bedeutung sie heute für den je einzelnen bekommen und wie sie sinnvoll gelebt werden können. Den breitesten Raum nimmt in diesem Teil erwartungsgemäß das Kap. über das Weiheversprechen der Ehelosigkeit ein. Darin gelingt es Klasvogt denn auch überzeugender als in den anderen Kap.n objektiven Anspruch des Weiheversprechens, geistliche Bedeutung und offensichtliche Schwierigkeiten und Konflikte in der Lebbarkeit zueinander zu vermitteln.

Der dritte Teil „Perspektive. Den Menschen dienen" (276–350) ist pastoraltheologisch orientiert und will Perspektiven aufzeichnen, „wo der Ort des Priesters im Kontext der Gemeinden und der anderen kirchlichen Dienste ist" (18) und wie seine künftige Gestalt aussehen kann. Zur Sprache kommen zunächst aber noch Fragen der Priesterausbildung: Wie muss sie heute aussehen, um junge Menschen angemessen auf einen immer komplexer werdenden Dienst vorzubereiten? Wie kann priesterliche Spiritualität überhaupt gelernt werden? Die Gestalt priesterlicher Existenz, die der Vf. dann entwirft, versucht zu Recht funktionale Reduktionen zu vermeiden und definiert den Priester in Anlehnung an eine Formulierung von K. Hemmerle als „verschenkten" Menschen. Insofern er nicht mehr sich selbst gehört, kann er gesandt werden zum Dienst an den Menschen. Auch dieser Teil ist wie die vorhergehenden reich an geistlichen Impulsen und Appellen. Leider ist den verschiedenen Kap.n ihr sehr unterschiedlicher Entstehungskontext recht deutlich anzumerken, so dass Teil drei inhaltlich wenig stringent wirkt.

Die Bedeutung des Buches sowie seine Verortung in der aktuellen theologischen Diskussion lassen sich am sinnvollsten auf dem Hintergrund seiner Entstehung und dem ursprünglichen Kontext der hier versammelten Beiträge bestimmen. Es handelt sich wohl zumeist um Vorträge und geistliche Impulse vor Seminaristen und jüngeren Priestern, die die innere Dimension der je eigenen Lebensentscheidung zur Nachfolge und zum priesterlichen Dienst existenziell erschließen und biblisch zurückbinden wollen. Das gelingt dem Vf. oftmals meisterhaft. Eine einfühlsame kanonische Schriftauslegung sowie eine gute Kenntnis der Kirchenväter eröffnen nicht nur im ersten biblisch orientierten Teil des Buches, sondern auch in den beiden anderen Teilen immer wieder überraschende und inspirierende Einsichten. In diesem Sinn kann das Buch hilfreich sein zur geistlichen Anregung und persönlichen Vergewisserung auf dem eigenen priesterlichen Berufungsweg.

Das Priesterbild, das der Vf. in immer neuen Angängen skizziert, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der Priester ist ein Mann Gottes, der aus dem Wissen um eine empfangene Berufung eine starke Entscheidung zur Nachfolge trifft, die er – durchaus im Erleben der eigenen Grenzen und Gebrochenheiten – in treuer Radikalität zu leben versucht. Die immer neue Begegnung mit dem Wort und mit Jesus Christus prägen seine geistliche Gestalt. Er ist gerufen, in der Communio des Presbyteriums zu leben, um so wirklich Diener der Gemeinschaft in der Kirche sein zu können. So ist er zwar durchaus eine amtliche Gestalt, ist es aber insofern er sich als Diener des Volkes Gottes versteht. Diese Akzentsetzung des Vf.s darf sicherlich als Abgrenzung verstanden werden gegen eine funktionalistische oder auch neo-klerikale Engführung des priesterlichen Amtes.

Kritisch kann hingegen angemerkt werden: So sehr dieser biblische und spirituelle Ansatz zur Beschreibung priesterlichen Dienstes durchaus den existenziellen Kern der Berufung und Sendung des je einzelnen trifft, so bleibt er doch ergänzungsbedürftig. Sinnvoll und

wünschenswert wäre eine Erweiterung der Reflexion in zwei Richtungen gewesen:

(1) *Amtstheologisch*: Zu Recht ist von G. Greshake und J. Müller darauf hingewiesen worden, dass das 2. Vatikanische Konzil zwar eine umfassende Ekklesiologie und eine Theologie des Bischofsamtes entfaltet hat, aber „eine ausgereifte in sich stimmige Explikation seiner ekklesiologischen Grundaussagen auf das Priesteramt hin schuldig blieb und bleiben musste". (J. Müller, *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jh.s*, Echter: Würzburg 2001, 131. In diesem Sinn auch: G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Herder: Freiburg 2000, 39.) Diese Verunsicherung über das Priesterbild ist allenthalben zu spüren, nicht zuletzt in der Priesterausbildung. Hier hätte der Vf. gut daran getan, seine Position auch aus der Perspektive der Systematischen Theologie zu klären.

(2) *Systemisch-strukturell*: Zwar verweist der Vf. immer wieder einmal auf die sozio-kulturellen Veränderungsprozesse und ihre Rückwirkungen auf die Kirche und das Leitungsamt in ihr. Diese Reflexion wird aber leider nicht vertieft oder gar systematisch durchgeführt. Eine systemische und organisationssoziologische bzw. -psychologische Behandlung würde beispielsweise folgende Fragen aufwerfen: Wie können sich Priester und andere Leitungsverantwortliche angesichts mangelnden Nachwuchses vor struktureller Überforderung und letztlich vor Burnout schützen? Wie können Führung und Leitung in der Kirche in Zukunft gedacht werden? Welche konkreten Anforderungen an Teamfähigkeit, Kooperation, Lernfähigkeit und Flexibilität ergeben sich daraus für künftige Priester? Auf welche Zukunftsgestalt von Kirche gilt es Priesterkandidaten heute vorzubereiten?

Die Gestalt priesterlichen Amtes, die der Vf. in wiederholten Durchgängen entwirft, ist überzeugend und hebt sich positiv ab von praktisch-funktionalen oder rein liturgisch-sazerdotalen Definitionen, ohne selbst theologisch einseitig zu werden. Die Antworten, die Klasvogt zu geben versucht, wären vermutlich noch überzeugender, wenn auch die amtstheologischen und systemisch-strukturellen Fragen gründlicher freigelegt worden wären.

Münster Andreas Tapken

Mystik

Niemann, Ulrich / **Wagner**, Marion: **Visionen**. Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch. – Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 206 S., kt € 16,90 ISBN: 3–7917–1954–8

Der Pastoralmediziner und Psychotherapeut von der Jesuitenhochschule St. Georgen in Frankfurt und die Trierer Theologin haben sich zusammengetan, um zuerst in eigenständigen Beiträgen, dann in gemeinsamem Gespräch ein Problem zu diskutieren, das, wie sehr schnell deutlich wird, für den christlichen Glauben (objektiv und subjektiv betrachtet) nicht eben sehr bedeutungsvoll ist, welches freilich die Aufmerksamkeit der Menschen innerhalb wie außerhalb der christlichen Kirche seit eh und je fesselt, seit langem auch (allerdings fast ausschließlich in der römisch-katholischen Kirche) vorkommt: Visionen und Auditionen, bzw. deren Glaubwürdigkeit aus theologischer wie psychologischer Perspektive.

M. Wagner („Das Phänomen der Vision in theologischer Sicht" 11–59) stellt in spröder Nüchternheit zusammen, was seit dem bahnbrechenden Buch „Visionen und Prophezeiungen" von Karl Rahner Gemeingut der einschlägigen Theologie ist. Dabei besteht die Schwierigkeit nicht in der Möglichkeit solcher Phänomene; diese wird niemand bestreiten, der die Existenz Gottes und seine Schöpfermacht hält. Sie liegt in der Frage nach der Realität und Faktizität der Wahrnehmung der behaupteten „Tiefendimension Gottes in der Seele des Sehers" (23) durch eine Seherpersönlichkeit. Von der Sache her – die Erscheinung ist per definitionem subjektiv – gibt es nur indirekte Vergewisserungsmöglichkeiten, was effektiv bedeutet: „Für das Vorliegen einer Vision gibt es keine Kriterien von objektiv-zwingender Beweiskraft" (33), sondern bestenfalls eine Wahrscheinlichkeit. Darin liegt auch die große Zurückhaltung des katholischen Lehramtes begründet, das allenfalls bestätigen kann, dass die gewöhnlich mit der Vision verknüpfte „Botschaft" erstens kirchenkonform und zweitens eine bloße Privatoffenbarung sei – also keineswegs für irgendein Mitglied verbindlich („Privatoffenbarung" im Gegensatz zur „öffentlichen" Offenbarung der Hl. Schrift). Damit aber verliert sie eigentlich entscheidend an Interesse theologischer Art. Es bleibt das Mirakulöse, das allerdings viel Aufmerksamkeit bei zahlreichen Christinnen und Christen findet und manchmal die gesunde Frömmigkeit überwuchert.

Der subjektive Charakter, die Bewusstseinsinternalität der Vision und Audition ruft die Wissenschaften auf den Plan, deren Arbeitsgebiet eben das Bewusstsein des Menschen ist. Hier kommt in diesem Buch Ulrich Niemann SJ zum Zug („Das Phänomen der Vision in humanwissenschaftlicher Sicht" 60–107) mit einer kundigen Untersuchung der einschlägigen Erkenntnisse der Neurophysiologie, Neurobiologie und Psychologie. Er ordnet die zur Debatte stehenden Bekundungen ein als „außergewöhnliche Erfahrungen", will sagen: als Grenzphänomene der empirisch fassbaren Wirklichkeit. Als solche sind sie nicht per se pathologisch, können es aber sein. Was der Fall ist, kann humanwissenschaftlich eruiert werden. Daher gilt für den Vf.: „Wer im religiösen Kontext Visionen und Auditionen zu haben beansprucht, sollte einer genaueren psychiatrischen Diagnostik [...] unterzogen werden, bevor ein kirchliches Urteil über die ‚Echtheit' der Phänomene gefällt wird" (72). Aber ist das immer hilfreich? Empirische Forschungsergebnisse haben einen begrenzten Wert; sie leiden an vielen Unwägbarkeiten und (wenigstens je heute bestehenden) Unkenntnissen der Materie und haben es mit einem Objekt zu tun, von dem schon die mittelalterliche Scholastik wusste: „Individuum est ineffabile". Mehr als allenfalls ein Ausschluss psychopathologischer Defekte ist kaum möglich. Zum Beschluss seiner Ausführungen befasst sich Niemann noch mit den „Sehern / Seherinnen" von Medjugorje. Ihnen wird an Hand der medizinischen Befunde große Normalität bescheinigt, aber daraus auf die Tatsächlichkeit ihrer Berichte zu schließen, wagt er nicht. So geht alles ein wenig aus wie das Hornberger Schießen.

Im dritten Teil des Buches wird „ein Gespräch über Menschen mit außergewöhnlichen Erfahrungen" zwischen beiden Beiträgern aufgezeichnet, bei dem die Nomenklatur von Niemann, die eigentlichen Fakten von Wagner hauptsächlich beigebracht werden. Das Theo-Psycho-gramm von sieben bekannten und nicht so bekannten Persönlichkeiten, meist aus der Neuzeit, wird erörtert (A. Frossard, M. Beco, M. Simma, E. Swedenborg, Sundar Singh, Ignatius v. Loyola und Bernadette, die Seherin von Lourdes). Ein Glossar und „wichtige Literatur" ergänzen den Bd.

Wer eine klare Orientierung über den Wissensstand zur Sache haben möchte, wird sich der Lektüre mit Nutzen und Gewinn unterziehen.

Pentling Wolfgang Beinert

Johannes vom Kreuz: **Die dunkle Nacht**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1985. 223 S. (Gesammelte Werke, 1 / Herder-Taschenbuch 4374), kt € 11,90 ISBN: 978–3–451–04374–1

dies.: **Worte von Licht und Liebe**. Brief und kleinere Schriften, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1996. 235 S. (Gesammelte Werke, 2 / Herder-Taschenbuch 4506), kt € 11,95 ISBN: 978–3–451–04506–6

dies.: **Der geistliche Gesang** (Cántico A), hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1997. 267 S. (Gesammelte Werke, 3 / Herder-Taschenbuch 4554), kt € 9,90 ISBN: 978–3–451–04554–7

dies.: **Aufstieg auf den Berg Karmel**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1997. 495 S. (Gesammelte Werke, 4 / Herder-Taschenbuch 4802), kt € 14,90 ISBN: 978–3–451–04802–9

dies.: **Die lebendige Liebesflamme**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2000. 215 S. (Gesammelte Werke, 5 / Herder-Taschenbuch 5049), kt € 11,90 ISBN: 978–3–451–05049–7

Teresa von Avila: **Das Buch meines Lebens**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2001. 661 S. (Gesammelte Werke, 1 / Herder-Taschenbuch 5211), brosch. € 14,90 ISBN: 978–3–451–05211–8

dies.: **Weg der Vollkommenheit** (Kodex von El Escorial), hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2003. 343 S. (Gesammelte Werke, 2 / Herder-Taschenbuch 5318), brosch. € 12,90 ISBN: 978–3–451–05318–4

dies.: **Gedanken zum Hohenlied**. Gedichte und kleinere Schriften, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2004. 556 S. (Gesammelte Werke, 3 / Herder-Taschenbuch 5477), brosch. € 14,90 ISBN: 978-3-451–05477–8

dies.: **Wohnungen der Inneren Burg**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2005. 399 S. (Gesammelte Werke, 4 / Herder-Taschenbuch 5655), brosch. € 12,90 ISBN: 978–3–451–05655–0

dies.: **Das Buch der Gründungen**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2007. 511 S. (Gesammelte Werke, 5 / Herder-Taschenbuch 5847), brosch. € 14,90 ISBN: 978–3–451–05847–9

Geistlicher Minnesang: Zu einer wichtigen Übersetzungsleistung

Wenige der christlichen Spiritualitätsgeschichte tauchen – in den letzten beiden Jh.en zunehmend – in derart vielen schöpferischen Kontexten und Brechungen auf wie der kastilische Minnesänger Gottes, der sich selbst programmatisch den Ordensnamen „Johannes vom Kreuz" gab. Innerhalb der karmelitischen Bewegung gibt es durch Therese von Lisieux einen Erneuerungsschub seiner Rezeption ohnegleichen, zuerst in Frankreich. Madeleine Delbrêl versteht sich ebenfalls als Schülerin des großen Lyrikers und Kirchenlehrers, nicht minder Simone Weil. Edith Stein arbeitet an ihrem Kommentar „Kreuzeswissenschaft", als die Nazischergen sie in den Tod holen. Thomas St. Eliot, selbst Poet und Interpret, gibt in seinen vier Quartetten Johannes Ehre und Resonanz. Für Dag Hammarskjöld ist der katholische Reformator ein wichtiger Gesprächspartner und Bezugspunkt. Peter Handke übernimmt die sanjuanistische Grundmetapher

der Initiation in das wahre Leben als Titel und Leitmotiv eines ganzen Romans: „In einer dunklen Nacht ging ich aus meinem stillen Haus." Der Videokünstler Bill Viola schafft bedeutende Installationen zu Werk und Person des körperlich kleinen Minnesängers der göttlichen Liebe. V. a.: Gustavo Gutierrez buchstabiert die ganze Spiritualität der Befreiung an Johannes. Kurzum: Der Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz ist eine allererste Adresse, nicht nur bei christlich aufgeweckten Zeitgenossen, nicht nur in Mystik und Theologie. Nicht zufällig wird er zunehmend auch im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften und Kulturen wahrgenommen, wie die großartige Habilitation von Bernhard Teubner (Sacrificium litterae. Allegorische Rede und mystische Erfahrung in der Dichtung des heiligen Johannes vom Kreuz, Paderborn 2003) zeigt, sondern auch im interreligiösen Gespräch. Vermutlich hat er, der sich selbst als Kundschafter Gottes verstand und das Neuland „wahres Leben" pionierhaft erforschte, seine Zukunft noch vor sich. Jene, die das als erste mit Gewissheit erkannte, war die um eine Generation ältere Teresa von Avila, die in ihrem verehrten und hochgeschätzten „senequito" eine Originalgestalt der göttlichen Liebe erkannte und ihn nicht zufällig zum Beichtvater wählte und schließlich als Freund und Mitreformator fand.

Leider aber steht diese leuchtende Ausstrahlung des San Juan de la Cruz in einem immer noch spannungsreichen Verhältnis, ja Widerspruch zu dem Bild, das in Kirchenkreisen über lange Zeit vermittelt wurde. Da galt er eher als der asketische Finsterling, der sich das Äußerste abverlangte und unter den Verdacht des Masochismus fallen musste. Schon der Beiname, den er wählte, weckte den Verdacht, dass wir es mit einem lebensfeindlichen und weltflüchtigen Sonderling zu tun bekämen, ein von Ferne womöglich faszinierender und aus der Nähe aber abschreckender Radikaler in den Diensten eines Gottes, der jedenfalls nicht zuerst einladend wirkt. Nicht wenig haben dazu jene bisherigen Übersetzungen seiner Werke beigetragen, die von einer voluntaristischen, von religiösem Leistungsdenken und tendenzieller Selbstüberanstrengung dominierten Spiritualität geprägt waren und spätestens seit der psychoanalytischen Aufklärung unter dem Verdacht der Triebunterdrückung, Affektbehinderung und letztlich der Autodestruktion standen. So ist es nicht nur begrüßenswert, dass endlich eine theologisch reflektierte, sprachlich genaue und gut lesbare Übersetzung seiner Werke vorliegt. Es ist, spiritualitätsgeschichtlich für den deutschen Sprachraum eine Revolution, deren Bedeutung nicht überschätzt werden kann. Im Leben vieler Menschen und auch im theologischen Nachdenken zeigt dies spürbar und deutlich immer mehr Früchte.

Wer sich also interessiert lesend oder gar mitbetend den sanjuanistischen Schriften in dieser vollständigen Neuübersetzung überlässt, sieht das Porträt des großen geistlichen Lehrers schlagartig von vielen Übermalungen befreit. In der präzisen Wahrnehmung seelischer Prozesse, in der Kunst und Klarheit geistlicher Begleitung, in der biblischen Fundierung wie in der theologisch-reflektierten Genauigkeit erweist sich Johannes vom Kreuz – der jüngere Gefährte eines Ignatius von Loyola und eines Martin Luther – als ausgesprochen modern, ein Tiefentheologe und Tiefenpsychologe ‚avant la lettre'. Die besondere Übersetzungsleistung des karmelitischen Teams (Ulrich Dobhan OCD, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters OCD, Reinhard Körner OCD u. a.) liegt also in der Genauigkeit und Konsequenz der Wortwahl und des Satzbaus, in der möglichst sach- u n d zeitgemäßen Konfrontation mit dem Original, sie liegt zudem im Bewusstsein der hermeneutischen Differenz: die Frömmigkeitssprache damaliger Zeit lässt sich eben nicht einfach nur wiederholend übersetzen, wenn man unnötige Fehlinterpretationen vermeiden will. „Apetito" z. B. ist etwas anderes als „Begierde", nämlich jene strebende Grunddynamik menschlichen Lebens, ohne die nichts gelingen kann. Wie alles im menschlichen Leben, kann auch diese Strebekraft – im Lichte des christlichen Glaubens betrachtet – negativ zur selbstsüchtigen Begierde werden, v. a. aber ist sie eine gottgemäße Grundausstattung, die also aus seiner Güte kommt und auf diese hin zielt. Wer „negación" gleich mit „Selbstverleugnung" übersetzt, verführt die heutige Leserschaft in die falsche Richtung und bringt den christlichen Glauben erneut in den Verdacht negativen Denkens. Gemeint ist nämlich jene „Wertumkehrung", die jedes Kind vollzieht, das seine vermissten Eltern aus der Ferne auftauchen sieht: Es lässt alles liegen und stehen und rennt auf Mutter und Vater zu. Sich und schließlich alles Weltliche zurückzustellen und zurückzunehmen um des je größeren, hinreißenden Gottes und seiner Liebe willen, ist also ein schöpferischer Läuterungs- und Wachstumsprozess, durchaus auch lustbetont und gewinnbringend. Solche Konversion lebt ganz von jener Überwältigung durch das Geheimnis göttlicher Gegenwart, das Johannes „transformación" nennt: Umwandlung und Überformung, Verklärung und Verwandlung. Viele andere Zentralbegriffe christlicher Spiritualität werden also entsprechend der Grundfigur der sanjuanistischen (und jeder christlichen) Mystik umkodiert: Es geht nämlich um eine alles verwandelnde Beziehungs- und Liebesgeschichte, in welcher der derart ergriffene und hingerissene Mensch nicht weniger, sondern mehr Mensch wird, durch und durch christusförmig. Ursprungsort und Zielpunkt der ganzen Wandlungsbewegung ist das Geheimnis des Gottes, der in Jesus Christus Mensch, Mitmensch geworden ist. Alle Zentralbegriffe, alle Sätze und Aussagen des Heiligen müssen also – dem ursprünglichen Wortsinn entsprechend – so übersetzt werden, dass sie diesen kommunikativen, diesen kommunialen Inhalt und Bezug abbilden, bezeugen und vermitteln. Das Werk des Johannes vom Kreuz ist – wie könnte es anders sein – eine durch und durch frohe Botschaft, es ist ein großes Zeugnis gelebten Osterglaubens (zu dem freilich, sowie die Verhältnisse jenseits von Eden sind, Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag gehören).

Die Stärke der vorliegenden Übersetzung der Kommentarwerke des Johannes vom Kreuz ist also diese Konsequenz des Sprachgebrauchs und diese Sensibilität für die „stille Musik", die die Werke des Kastiliers auszeichnen. Ein Wort wie „apetito" wird konsequent und überall mit dem deutschen Wortstamm „streb-" übersetzt, und diese „ideolektische" Konsequenz prägt die Übersetzung im Ganzen. Nun fehlt nur noch – fast die Quadratur des Kreises! – eine neue Übersetzung des ganzen lyrischen Werkes von Johannes von Kreuz: wie alle große Lyrik letztendlich unübersetzbar und doch stets der Übersetzung fähig und bedürftig. Alle Kommentare, die Johannes zu seinen Gedichten schließlich schrieb und die nun neu übersetzt vorliegen, blieben ja nicht zufällig Fragmente!

Jede Übersetzung lebt natürlich von Vorentscheidungen im Großen und im Kleinen, die ihre Vorzüge und Nachteile haben. Das Übersetzerteam übersetzt z. B. den Schluss des zentralen Lehrgedichtes aus „Aufstieg auf den Berg Karmel", I, 13,11f am Schluss folgendermaßen:

„Wenn du bei etwas stehenbleibst,
unterlässt du es, dich auf (den) ‚Alles' zu werfen.
Um Ganz zu(m) ‚Alles/m' zu kommen,
musst du dich in allem ganz zurücknehmen.

Und wenn du dazu kommst, es/ihn ganz zu haben,
musst du es/ihn haben, ohne etwas zu wollen.
Denn wenn du etwas im/n Allem's/ willst,
hast du nicht lauter in Gott deinen Schatz."

Hintergrund dieser Übersetzung ist der berechtigte Hinweis, dass „el todo" im Spanischen sowohl Maskulin wie Neutrum sein kann – und entsprechend eine Spannung aufgemacht wird, die das Ringen um eine angemessene Sprache vom überpersonalen Geheimnis Gottes „in allem" und „über allem" gleichermaßen spiegelt wie empfiehlt. Der Preis für diesen Willen zu möglichst großer Genauigkeit liegt auf der Hand und ist nicht gering. Wie anders klingt das Original z. B. in der Übersetzung von Oda Schneider:

„Sowie du bei etwas verweilst,
eroberst du nimmer das Ganze.
Um ganz zum Ganzen zu kommen,
ist ganz das Ganze zu lassen.

Und kommst du dahin, das Ganze zu fassen,
so habe es, ohne es haben zu wollen.
Denn hältst du vom Ganzen nur etwas fest,
so hast du nicht einzig in Gott deinen Schatz."

(Johannes vom Kreuz: Empor den Karmelberg, Johannes-Verlag Einsiedeln, 1977, 56f).

Noch ein zweites Beispiel für Probleme auch dieser Übersetzung: An entscheidender Stelle im Cantico espiritual besingt der Dichter in seiner unnachahmlichen Weise die Schöpfung in ihrem sakramentalen Glanz als Ort wirklicher und wirkender Gottespräsenz, im Geheimnis kommunialer Einheit und Innigkeit im Dreiklang der Wirklichkeit von Gott, Mensch und Welt. Der mit Gott vereinte Mensch sieht die Schöpfung mit neuen Augen, sozusagen diaphan auf die Gegenwart Gottes hin: „das alles bist du". Nicht zufällig kommt Johannes hier auf die zeitgenössischen Berichte und Erfahrungen mit der Entdeckung Lateinamerikas zu sprechen. Er „nutzt" die Entdeckung dieser fernen Inseln und Länder als Inbild für die unglaubliche und überwältigende Erfahrung der Nähe des fernen, unbegreiflichen Gottes. Das Übersetzerteam wählt die Formulierung: „Die wundersamen Inseln" – vom originalen Wortsinn her durchaus begründet, aber doch altertümelnd und fern heutiger Lebenswelt und Alltagssprache (102). Hans Urs von Balthasar u. a. übersetzen dagegen „fremde Inseln" – was sofort auch den Bezug herstellt zu dem gleichermaßen in seiner Liebe so faszinierenden, aber auch befremdlichen und unbegreiflichen Gott, den es immer tiefer zu entdecken gilt. Zudem wird ein heutiger Leser, der mehr oder weniger auch durch die Perspektive eines Sigmund Freud geprägt ist, daran denken können, dass dieser die psychoanalytische Arbeit als „Expedition ins innere Ausland" bezeichnete. Diese nächste Nähe und befremdliche Ferne, die das Geheimnis des deus semper maior et minor bestimmt, gilt analog für sein Geschöpf, die Innenwelt des Menschen auf seiner Entdeckungsreise zu Gott und zu sich selbst und darin zur Welt. Kann dafür „wundersam" ein treffendes Wort sein?

Ein letztes Beispiel: hilfreich und weiterführend ist z. B. die Entscheidung, das spanische Wort für Seele (alma) konsequent mit „Mensch" zu übersetzen: Gewiss ist primär die Innerlichkeit des Menschen, sein Gottvermögen und sein Selbstbezug, gemeint, aber im Lichte des Inkarnations- und Auferstehungsglaubens gibt es eben, jedenfalls christlich, keine menschliche Seele ohne Leib. Die Übersetzung „Mensch" ist also sachlich genau treffend. Somit wird schon in der Lektüre des deutschen Primärtextes dem weit verbreiteten und fatalen Missverständnis einer vermeintlich christlichen Anthropologie entgegengearbeitet, einem religiösen Idealismus also, der allzu oft zu wirklicher Leibfeindlichkeit und zur spirituellen Denunziation des Sinnlichen geführt hat. Eigens positiv hervorzuheben ist im Übrigen, dass jeder Bd am Ende ein glänzendes

Glossar enthält, das Zentralbegriffe knapp und klar erschließt und auch den Anfängern unter der Leserschaft sofort eine ausgezeichnete Orientierungshilfe gibt.

Gemäß der bezeichnenden Tatsache, dass alle zentralen Geheimnisse christlichen Glaubens in der Nacht gefeiert werden, hat bekanntlich San Juan de la Cruz das Bild der durchwanderten Nacht zur Zentralmetapher des geistlichen Wandlungsweges gemacht – nicht ohne die leidvollen eigenen Erfahrungen in der Klosterhaft seiner Mitbrüder. Vom Abend bis zum Morgen spannt sich der dramatische Bogen der Reformation und Läuterung: Es ist ein Weg durch tiefste Mitternacht – auch des Geistes –, bis schließlich in der vorösterlichen Dämmerung der Morgenstern aufgeht und dann die Ostersonne der Gotteinigung, der heiligen Kommunion. Bei der Lektüre des ganzen Prosa-Werkes von Johannes vom Kreuz wird deutlich, dass und wie sehr es sich durch und durch um eine Ostermystik handelt – im biblischen Bild der Verklärung und Metamorphose, der transfiguratio und transformación. Entgegen all den Versuchen, Johannes vom Kreuz nachchristlich beerben zu wollen, wird deutlich, wie christozentrisch dieser spirituelle Wandlungsweg ist – untrennbar verbunden mit dem Christus- und Ostergeheimnis, also auch mit der Wirklichkeit des dreieinzigen Gottes und seiner pneumatischen Gegenwart. Weniger beachtet, aber ebenso zentral ist das, was man die eschatologische Dimension im Werk des Glaubens- und Kirchenlehrers nennen könnte: Die innigste Erfahrung blitzt im Hier und Jetzt mit lebens- und sterbensprägender Prägnanz auf, aber bis zur Vollendung des Einzelnen und des Ganzen ist es noch ein langer Weg. Die heutzutage weit verbreitete, förmlich konsumistische und kapitalistische Rede von Gottes-Erfahrung im Präsens wird in ihrer Ambivalenz durchschaubarer; denn immer bleibt Gott, gerade in seiner innigsten Nähe, der unbegreiflich Andere und Größere. Authentisch ist christliche Gottes-Erfahrung im Hier und Jetzt nur, wenn gleichursprünglich von Gottes Nicht-Erfahrung die Rede ist, vom Geheimnis seines überwältigenden Ganz-anders-Seins und der noch ausstehenden Vollendung von Mensch und Welt. Nicht zufällig spielt das Alte Testament eine besondere Rolle in der biblisch gesättigten Glaubenssprache des großen Heiligen, die eigener Beachtung und Bearbeitung noch bedarf!

Ein zweiter Aspekt dieser sanjuanistischen Mystik sei, in Konsequenz des ersten, nach erneuter Lektüre hervorgehoben: diese Mystik (wie die christliche Mystik überhaupt) lebt vom Geheimnis der Beziehung, deren Dynamik freilich auch den Aspekt der Entziehung, der Ent-Täuschung und des Ent-Zugs enthält (wie jede zwischenmenschliche Beziehung ja auch). Nicht primär Erfahrung ist das Kennwort dieses Glaubensweges, sondern Begegnung (wie v. a. auch Martin Buber und Hans Urs von Balthasar unterstrichen). Sachlich ganz im Gleichklang mit seinem hispanischen älteren Gefährten, dem Basken Ignatius von Loyola, geht es – bei allen theologischen, existentiellen und sprachlichen Unterschieden zwischen beiden – um den deus semper maior (et minor!). So bestimmt sich der Rhythmus der durchwanderten dunklen Nacht, die selbst mitten in ihrer größten Dunkelheit im blendenden Osterlicht steht, durch eine wachsende Umschichtung menschlicher Aktivität in eine immer größere passive Gottempfänglichkeit: Im Zielpunkt der transformatorischen Wandlungsbewegung steht der ganz gottbestimmte, der ganz gotterfüllte, der durch und durch christusförmige Mensch. Je tiefer von Gottes Liebe ergriffen und überwältigt, desto selbstbewusster und selbstloser zugleich wird der Mensch. Das Passivum divinum macht ihn zum passionierten Nachfolger Christi. Passion heißt ja beides: Leidenschaft und Leiden als das Doppelalphabet wirklicher und wirkender Liebe! Zudem lässt sich – drittens – der Glaubensweg der Einigung mit Gott auch als Ausdruck und Einladung zu einer allfälligen Entwicklungstheologie lesen – nicht zufällig beginnt alles mit der grundlegenden Gottesbegegnung, die Johannes mit der frühmenschlichen Mutter-Kind-Einheit vergleicht.

Viertens sei die therapeutische, Heil und Heilung vermittelnde Dimension des mystischen Weges wenigstens benannt. Nicht zufällig beschreibt Johannes vom Kreuz die faktische Situation (je-)des Menschen jenseits von Eden als suchtförmig. Der Weg der Reformation und Transformation durch Gottes Gnade allein (die zu allererst des Menschen Mitwirkung freisetzt) ist eine „Entziehungskur, wie es z. B. in „der dunklen Nacht" heißt (I 3,3, S.42). Im Blick auf die konsumistische und kapitalistische Grundierung der vorherrschenden Lebenswelten hierzulande erschlösse sich auf dieser Linie die nicht nur „mystische", sondern auch „politische" Dimension des Glaubens und seiner Wandlungsdynamik. Die alte Lehre von den Todsünden, von der Sünde der Habgier und Suchtförmigkeit, gelte es in dieser zugleich theosomatischen wie tiefentheologischen Christo-Therapie zu reformulieren. „Die geistliche Habsucht" ist konkreter Ausdruck der kapitalistischen Lebensform im Ganzen. Jeder Mensch jenseits von Eden lebt suchtförmig und habgierig. Die manifest Suchtkranken wären demnach mutige Symptomträger einer allgemein bestimmenden strukturellen (Erb-) Sünde! Schließlich sei fünftens auf die Macht und Kraft der Bilder hingewiesen – bei einem Glaubenslehrer erst recht, der das biblische Bilderverbot ernst nimmt und kritisch sich mit einer expandierenden und inflationären Volkskultur der Andachtsbilder kritisch auseinandersetzt. Weil das Geheimnis der Wandlung und Überformung in Gott, um das es hier geht, derart unfassbar und unsagbar ist, braucht es einerseits Bilder und Allegorien in Fülle. Zugleich aber braucht es die ikonoklastische, bilderrelativierende und gar -zerstörende Dynamik. Umso prägender sind die Bilder, die z. B. im „Geistlichen Gesang" leitend sind: Der gottergriffene, der gottgemäße und gottgeeinigte Mensch gleicht dann einem Kirchenfenster oder einem durchsichtigen Glas, durch die das göttliche Sonnenlicht hereinscheint und leuchtet. Auch der Unterschied von Skizze und vollendetem Gemälde dient dem künstlerisch begabten Holzschnitzer und Zeichner Juan als Beispiel der Umformung in der Liebe Gottes. Alle diese Bilder und Gedanken kommen natürlich von weit her, und das Genie des Juan ist es, diese Überlieferungen zu bündeln und zu akzentuieren. Auch das Bild vom (Seelen-) Garten, der zu blühen anfängt, ist bezeichnend und gehört in die förmlich tiefenökologische Schöpfungsspiritualität, die v. a. den Cántico Espiritual zu einem höchst aktuellen Dokument mitgeschöpflicher Spiritualität macht. Natürlich ist – ein weiteres Bild – immer die Lichtmetaphorik im Spiel: Das kleine Licht, das der erleuchtete Mensch ist, steht im Glanz der blendenden Gottessonne, als Kerze durchaus leuchtend und bedeutsam und doch im blendenden Glanz der überwältigenden Sonnenenergie wie verschwindend, eins nicht ohne das andere. Viele andere Bilder wären zu nennen: Bei Teresa ist es v. a. das Wasser als Symbol fließender Lebens- und Gottesenergie! In jedem Falle gehört Juan de la Cruz in die große Ahnengalerie poetischer Dogmatiker und glaubenskünstlerischer Lebenslehrer. Aber nochmals: Anfang und Ende jeder Begegnung mit Juan ist seine Lyrik! Und deren neue vollständige Übersetzung wird schmerzlich vermisst: Mariano Delgado hat dazu erste vielversprechende Ansichten veröffentlicht.

Auch die schon auf fünf Bände angewachsene Neuübersetzung der Werke von Teresa von Avila (nunmehr in Verantwortung des karmelitischen Übersetzer- und Editorenteams Ulrich Dobhan OCD und Elisabeth Peeters OCD) imponiert und überzeugt durch Klarheit und Konsequenz. Auch hier sind die Einleitungen, die Anmerkungen und das Glossar samt den reichhaltigen Personen- und Ortsregistern beispielhaft zielführend und leserorientierend. Treffend kommt auch hier die christozentrische Dynamik der Glaubenserfahrung zur Geltung, mit der typisch teresianischen Betonung der Menschlichkeit und Dialogizität der Christus- und Gottesbegegnung: höchst aktuell heutzutage, wo allzuoft unter dem Stichwort „transpersonal" die christlich zentral personale Dimension der Gottesbeziehung unterbestimmt, vernachlässigt oder gar geleugnet wird. Endlich liegt Teresas Autobiographie – eine der wichtigsten im Christentum, Bekehrungsanstoß für Edith Stein z. B. – mit ihrer auch sprachlich sprühenden Lebendigkeit gut lesbar vor. Explizit wird auch Teresas beispielhafte Erfahrung und Lehre von der vierstufigen Intensität des inneren Gebetes und der Vieldimensionalität christlicher Kontemplation hervorgehoben. Was Johannes vom Kreuz explizit gerne in der Anfangskonstellation der Christwerdung als Mutter-Säuglings-Beziehung zur Geltung bringt, spielt auf andere Weise bei Teresa eine zentrale Rolle: Mystik als Entwicklungspsychologie und Theologie des Glaubens! Die schon biblisch grundgelegte Analogie zwischen Lebensalter und Glaubensalter – „als ich ein Kind war, dachte ich wie ein Kind" (1 Kor 13,11)! –, wird hier fruchtbar. Teresas eigener Lebens- und Glaubensweg steht auch hier im Hintergrund: Sie wächst in der Begegnung mit Jesus Christus förmlich zur Gottesmutter, die sich des bedürftigen und leidenden Gottes annimmt.

Im Gespräch mit den beiden karmelitischen Gründergestalten ließe sich eine ganze Entwicklungstheologie des Glaubens entfalten, dringlich genug! Sympathisch unterscheidet sich Teresas Schreibstil und Temperament von dem des, nicht zuletzt durch das theologische Studium, anders reflektierenden Johannes vom Kreuz: Spontan, selbstreflexiv, sich gleichsam selbst über die Schulter schauend und dabei doch stets den geliebten Gott im Blick, schreibt Teresa ganz anders von Gott im Medium der eigenen Glaubensgeschichte als San Juan – im Kern aber auf dieselbe Mitte hin zielend und von ihr herkommend. „Wer nicht wächst, der schrumpft" – dieser Zentralsatz im furiosen Schlusskapitel von Teresas Alterswerk „Wohnungen der Inneren Burg" markiert die Leidenschaftlichkeit dieser unendlichen Liebesgeschichte. Was Johannes vom Kreuz in der eher coolen und abstrakten Spannung von „nada-todo", von „Nichts und Allem" in Worte zu fassen sucht, wird bei Teresa zu einer überschwänglichen

Schwesterngeschichte von Marta und Maria, von passiver und aktiver Dimension der Gottes- und Selbstbegegnung. Herausgeber und Übersetzer geben auch hier wichtige spiritualitätsgeschichtliche Hinweise.

Der besondere Wert aber beider Editionen liegt in der jeweils werkimmanenten Vernetzung und Erschließung in einem für die Gegenwart anschlussfähigen, gut lesbaren und erfahrungsgesättigten Deutsch. Auch dem Verleger sei Dank, dass er beispielhaft endlich den Mut fand, Klassiker christlicher Spiritualität und Mystik authentisch und kostengünstig zu edieren, anstatt allzu zeitgemäßen spirituellen McDonald's die Verkaufstheke zu öffnen! Ein Appell übrigens sei das auch an andere Verlage, die sich medienwirksam und geschäftig dem Thema Spiritualität widmen und doch bloß neumodische Aufgüsse christlicher Vollwertkost anbieten!

Möge auch das Gesamtwerk Teresas bald vollständig überall vorliegen.

Wiesbaden Gotthart Fuchs

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

Der evang. Theologe Volker Leppin, Professor für Kirchengeschichte an der Univ. Jena, stellt sich in diesem in der Reihe „C. H. Beck Wissen" erschienen Werk der anspruchsvollen Aufgabe, einen kompakten einführenden Überblick zur Tradition der christlichen Mystik vorzulegen. Eine solche, neuere Ergebnisse der Forschung berücksichtigende Einführung, die nicht einfach kurze Darstellungen bedeutender Positionen der abendländisch-mystischen Literatur aneinanderreiht, sondern signifikante Entwicklungen innerhalb derselben nachzuzeichnen versucht, stellte seit langem ein Desiderat dar.

In der dem geschichtlichen Durchgang vorangestellten Annäherung an den Begriff „christlicher Mystik" gelingt es dem Autor, den Gegenstand seiner Arbeit in einer klar nachvollziehbaren Weise einzugrenzen. Was soll in einer derart knappen Einführung berücksichtigt werden? L. lehnt sich dabei an die Grundsatzentscheidung des bekannten deutschen Mystikforschers Kurt Ruh an, wenn er festlegt, nur solche Positionen zu behandeln, die literarisch miteinander verflochten, von einer punktuellen, durch Innenschau gewirkten Überwindung der radikalen Transzendenz Gottes ausgehen. Nur in einzelnen Fällen zieht der Autor auch solche Vertreter hinzu, die aus einem solchen Definitionsrahmen offenbar herausfallen, aber dennoch nicht selten als „mystisch" bezeichnet werden, wie etwa im Falle der Hildegard von Bingen.

Im ersten Abschnitt des ersten Kap.s macht L. etwas, was für eine „christliche" Mystik selbstverständlich erscheint, aber forschungsgeschichtlich keineswegs ist: Er geht auf ihre biblischen Grundlagen ein. Der Autor weist auf die Problemlage eigens hin, wenn er bezüglich des bekannten Buchs von Albert Schweizer „Paulus als Mystiker" (14) bemerkt, dass einerseits die biblischen Bücher und insbesondere die Briefe des Paulus eine Reihe von Aussagen enthalten, die man für sich genommen und aus heutiger Perspektive als „mystisch" bezeichnen könnte, dass aber andererseits solche Aussagen – etwa der in diesem Kontext oft zitierte Vers „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2,20) – nicht eine abgründig-subjektive und als solche herausgehobene Erfahrung beschreiben, sondern eine „neue Seinwirklichkeit", in welche jedes Glied der christlichen Gemeinschaft mit der Taufe eintritt (18). Paulus ist in diesem engeren Sinne genauso wenig als Mystiker zu titulieren wie die Gnostiker des zweiten nachchristlichen Jh.s, die zwar – wie die späteren Mystiker – auf eine der materiellen Welt verdankenden Erfahrung rekurrieren, die aber dadurch, dass sie die fleischliche Vermittlung der Gotteserkenntnis leugnen, das ausschließen, was die christliche Mystik weitgehend als grundlegend voraussetzt (vgl. 22). Mit diesen Formen des noch im Entstehen begriffenen Phänomens einer eigentlichen Mystik will der Autor deutlich machen, dass diese eine bis zu den Wurzeln des Christentums und seiner geistesgeschichtlichen Umwelt reichende Vorgeschichte hat und nicht etwa irgendwann im Mittelalter vom Himmel fällt.

In diesem Sinne schließt er mit einem kurzen Abschnitt zur alexandrinisch-neuplatonischen Theologie des dritten. Jh.s (mit nur sehr knapp gehaltenen Ausführungen zu Origenes, 23f.) das Kap. zur vordionysischen mystischen Tradition ab, um dann in einem längeren Kap. den als „eigentlichen Anfang christlicher Mystik" (25) markierten Ansatz des Pseudo-Dionysius-Areopagita (nach 500) darzustellen. Es wird in diesem Kap. sehr gut deutlich, dass eine apophatische Theologie, wie der Areopagit sie vorlegt, der Mystik ihr eigentliches Thema vorgegeben hat. Dieses gründet in der Gewissheit, dass der unendliche Gott als solcher nie durch ein auf endliche Gegenstände gerichtetes Denken ganz erkannt werden kann. In diesem dionysischen Sinne eignet sich am ehesten eine mit Paradoxa operierende Sprache, um sich der Gotteserkenntnis anzunähern: Gott ist nicht das Licht (via positiva), er ist letztlich auch nicht wie das Licht (via analogiae), sondern er ist das „überlichte Dunkel" (via eminentiae), welches weniger durch die Aktivität des Verstandes erreicht wir, denn in der Passibilität des (hymnischen) Gebets (vgl. 29ff.).

Was für westliche Darstellungen der christlichen Mystik sicherlich eine Besonderheit darstellt, ist die Tatsache, dass der Autor nachfolgend der entsprechenden ostkirchlichen Tradition eine verhältnismäßig große Aufmerksamkeit schenkt. Dabei wird hervorgehoben, dass der alte theologische, von den östlichen Vätern tradierte Grundsatz, wonach Gott Mensch geworden ist, damit der Mensch vergöttlicht werde, unter dem Einfluss des schon seit den Wüstenvätern (und -müttern) im Osten bedeutsamen asketischen Weges eine theologische Zuspitzung erfährt zu Zeiten des Gregor Palamas (1296–1359 – ein Schüler des Gregorius Sinaites und Vertreter des Hesychasmus) und zwar genau parallel zur Entwicklung der Oberrheinischen Mystik im Westen. Es handelt sich hier offenbar um analoge gnadentheologische Positionen, wenn hier die aktuelle – und nicht erst die eschatologische – Gotteserfahrung (oder die Schau des „Taborlichtes", wie es im Osten bildlich im Anschluss an Symeon des Neuen Theologen heißt) keine Differenz mehr zwischen Gott und dem Selbst einräumt: „Wenn der Mensch hier und jetzt vergöttlicht wurde, dann erschien kaum sichergestellt, dass Gott dem menschlichen Zugriff entzogen war." (51)

Die Einführung geht dann chronologisch nochmals einen Schritt zurück, um nun in der Perspektive des westlichen Christentums die affektive, erfahrungsbetonte Brautmystik des Bernhard von Claivaux (um 1090–1153) dem Aufkommen eines rationalen Wissenschaftsdenkens, wie Bernhard es paradigmatisch bei seinem Kontrahenten Petrus Abaelard aufkommen sieht, entgegenzustellen. In aller Kürze kommen hier auch noch andere Positionen der bernhardinischen Zeit, Hugo von St. Viktor und Hildegard von Bingen (bei letzterer mit der sachlich genau genommen richtigen Unterscheidung, dass es sich bei eigentlich um eine Visionärin / Prophetin handelt) zur Sprache.

Unter dem Titel „Gottes ‚ruof' (Johannes Tauler) an alle" beginnt nachfolgend ein Kap. über die Ära Meister Eckharts (um 1260–1328) und dem, was man vielleicht als „Demotisierung" der Mystik bezeichnen kann (heraus aus ihrem früheren, nahezu ausschließlich monastischen Kontext). Das Kap. beginnt mit einem knappen Überblick zum franziskanischen Impuls (bei Franz von Assisi und Bonaventura), fährt mit der Beginenmystik fort – deren in der neuen Forschung verstärk beachteter Einfluss auf Eckhart von L. erwähnt wird (96) – und skizziert schließlich in erster Linie Eckharts Lehre vom Seelenfünklein/-grund, in der die Seele in der Gelassenheit und Abgeschiedenheit von allen weltlichen Dingen mit der Gottheit identisch wird. Die Rezeption dieser Lehre bei Tauler, Seuse und Ruysbroek wird indessen nur angedeutet.

Von hier an wird die Entscheidung des Vf.s wirksam, den ausführlicheren Teil seiner Einführung in die christliche Mystik (gleichsam als Höhepunkt ihrer Entwicklung) mit den Oberrheinischen Mystikern enden zu lassen.

Ihr Einfluss auf Luther und Ignatius von Loyola kommt daher auf kaum mehr als einer Seite (111f.) sehr kurz (auch wenn die fast beiläufige Erwähnung Gerards Zerbolt von Zutphen, ein in der zweiten Hälfte des 14. Jh.s lebende Vertreter der Devotio moderna, als gemeinsame Quelle lutherischer und ignatianischer Mystik L. als einen hervorragenden Kenner gerade dieser Epoche der Mystikgeschichte ausweist).

Getrennt nach den Konfessionen (Orthodoxie, Röm. Katholizismus, Protestantismus) versucht der Autor in noch knapperer Form den Bogen bis zur Gegenwart zu spannen.

Gerade zum Abschluss – auch wenn man sich hier und da vielleicht wünscht, dass Autor und Verleger dem Buch noch ein paar Seiten gegönnt hätten – wird besonders augenscheinlich, was auch schon in den vorangegangen Kap.n auf fast jeder Seite spürbar war: Volker Leppin ist ein hervorragender Kenner der Geschichte christlicher Mystik und kann sich daher auch die für eine solche Einführung zuweilen notwendige Kürze leisten, ohne dass dabei die Darstellung an Stringenz verliert. An wenigen Stellen wird sicher der Fachmann fragen anmelden – so etwa wenn es heißt, dass es in der Entwicklung der christlichen Mystik insgesamt eine Stärkung des eschatologischen Vorbehalts gäbe (22/23). Diese rütteln aber nicht daran, dass hier ein Werk gelungen ist, das überaus geeignet ist auf der Höhe gegenwärtiger Forschung an die Tradition christlicher Mystik heranzuführen.

Münster Marco A. Sorace

Steinmetz, Karl-Heinz: **Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten**. – Berlin: Akademie Verlag 2005. 309 S. (Münchener Universitätsschriften. Katholisch-Theologische Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 50), geb. € 64,80 ISBN: 3–05–004011–4

Diese Münchener Diss. aus dem Jahr 2002 entstand im Rahmen des Graduiertenkollegs „Der Erfahrungsbegriff in der europäischen Religion und Religionstheorie und sein Einfluss auf das Selbstverständnis außereuropäischer Religionen" an der Münchener Hochschule für Philosophie SJ und der Münchener Ludwig-Maximilians-Univ. in München. Die Arbeit umfasst einen gut überschaubaren Bereich der mittelalterlichen Mystik.

Steinmetz gibt zunächst einen Überblick über den Cloud-Autor – vielleicht war er Kartäuser – und die Cloud-Gruppe sowie die „mystische Erfahrung" in der Cloud-Gruppe. Es geht um sieben anonym überlieferte mittelenglische Schriften, die Ende des 14. Jh.s entstanden sind. Sie fanden – als volkssprachliche Schriften – auch bei

einem laikalen Publikum Gehör. Der Autor kannte patristische, scholastische und mönchstheologische Literatur. In der vorliegenden Schrift will der Vf. „auf eine theologische Deutung zielen – unter Wahrung der Korrelation von Theologie und Geschichte" (24).

Der erste Teil handelt über den „Rahmen mystischen Wissens" (25–149). In den einzelnen Abschnitten – u. a. über onto-trinitarische Verankerung, anthropologische und gnadentheologische Bedingungen der Mystik – wird zunächst eine Textarbeit, sodann eine Auswertung dargestellt. Das ist stets eine gut verständliche Gliederung. Am Schluss handelt Steinmetz über die *discretio spirituum*: „Regelt der Beter seinen *intellectus* oder seine *imaginatio* nicht mit *discretio*, so verfällt er einem hochmütigen Stolz, der ihn vom engen Pfad zum Himmel abbringt und auf der sanften Straße in Richtung Hölle marschieren lässt." (132) Der Autor kennt Kirche *und* Welt; er „ist nicht gegen eine gewisse Demokratisierung der Mystik" (143).

Im zweiten Teil kommt Steinmetz auf die „Mitte des mystischen Wissens" (151–230) zu sprechen. Es geht um die Schriftoffenbarung zum Gebet, um den Weg vom Gebet zum komtemplativen Vollzug sowie um Kontemplation konkret: ontologisch, psychologisch, christologisch, eschatologisch und sponsal. Der Vf. weist u. a. auf die *imitatio* des *Christus nudus, crucifixus* und *ascensus*. „Die eigentliche Kontemplation bezieht sich auf die göttliche Natur Christi: – als *felyng and love of the Godheed*." (219)

Auf das „Ziel des mystischen Wissens" (231–261) richtet sich der dritte Teil. Es geht u. a. um mystische Einung als *cognitio superintellectualis* und *experimentalis*. Am Schluss steht eine Skizze zum Diskurs um die affectuositas. Es „bleibt auch die höchste und überschwänglichste mystische Erfahrung im Rahmen des Glaubens, der Kennzeichen der Pilgerstandes ist" (261).

In der Zusammenfassung am Schluss vergleicht Steinmetz in aller Kürze den Cloud-Autor mit anderen Autoren: „Auf diese Akzentuierung der religiösen Erfahrung gibt es am Ende 14. Jh.s unterschiedliche Reaktionen: Positiv wie bei Margery Kempe, negativ wie bei den Gegnern Richard Rolles, apologetisch-ironisch wie bei Thomas Basset, versöhnlich-ausbalancierend wie bei Walter Hilton – oder eben ‚kritisch-dialektisch' wie beim Cloud-Autor." (269) Den Abschluss des Buches bilden ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister.

Das Buch ist eine sehr gute Darstellung der Mystik des Cloud-Autors im 14. Jh..

Münster Karl-Friedrich Wiggermann

Philosophie

Verweyen, Hansjürgen: Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos. – Darmstadt: WBG 2005. 400 S., geb. € 74,90 ISBN: 3–534–145616–1

Die umfangreiche Untersuchung, die H. Verweyen schon 2005 als „Geschichte der heiklen Beziehungen von Philosophie und Theologie" (12) vorgelegt hat, gleicht einem historischen Megaexkurs zum bisherigen fundamentaltheologischen Oeuvre des emeritierten Freiburger Ordinarius. Man könnte das Buch sozusagen als historischen Legitimationshintergrund für seinen fundamentaltheologisch-systematischen Ansatz, wie er ihn bis jetzt v. a. in den vier Auflagen von ‚Gottes letztes Wort' entwickelt hat, lesen. Zugleich steckt im Untertitel „Vom Mythos zum Logos zum Mythos" eine ganze geschichtsphilosophisch-, philosophiegeschichtliche These über das Schicksal der abendländischen Vernunft bzw. über den Prozess der kulturellen Vermittlung von Offenbarung als Wort Gottes durch epochale Übersetzungsvorgänge hindurch. V. liegt also nicht primär an einer Historie von Philosophie oder Theologie für sich, auch nicht an einer Philosophiegeschichte für Theologen, sondern an dem erhellenden, dramatischen Beziehungsgeschehen von Offenbarung, Glaube und kritischer Vernunft in jeweils unterschiedlichen, epochalen Konstellationen.

In der Durchführung seiner These geht V. von Anfang an äußerst methodenbewusst vor: Er beginnt vor allen historischen Einzelanalysen kriteriologisch mit einer Skizze der Elementarstruktur menschlichen Bewusstseins (cf. 17f) sowie einer „Typologie von Weltanschauungen" (19f) auf der Basis jener transzendentalen Struktur. Er arbeitet dies dann im einzelnen hermeneutisch konkret aus. Von solcher Kriteriologie her ist es ihm um eine relecture zu tun, welche die Geschichte der „Beziehungen von Philosophie und Theologie als Szenen eines wirklichen Dramas erfasst" (12). So schaffen z. B. die jeweilige sozioökonomische und politische Situation bzw. das diffizile Verhältnis „von Religion und Staatsgewalt" (180) Rahmenbedingungen für spezifische Konfigurationen von Philosophie und Theologie, freilich ohne diese Disziplinen in ihrer Eigenständigkeit aufzuheben. In 18 Kap.n werden solche unterschiedlichen Konstellationen von Philosophie und Theologie durch die Geschichte hindurch, von Israel bzw. den Vorsokratikern an bis hin zu Nietzsche (in Ansätzen auch interkulturell bzw. interreligiös) entfaltet. Natürlich stehen die Ursprünge der Hauptstränge abendländischen Denkens, wie sie in der „Attischen Klassik" aufkommen (Sokrates, Plato, Aristoteles), im Zentrum. Besonders interessant ist es aber, dass V. nicht nur diese klassisch philosophischen Positionen und Wirklinien für sich behandelt, sondern auch der Bewegung „vom Mythos zum Logos" in Israel selbst eigens philosophische Aufmerksamkeit verleiht, um freilich gleich festzustellen, dass „die vom griechischen Denken bereitgestellten Kategorien dazu nicht ausreichen" (11); V. versucht also durchaus dem spezifischen ‚Geistangebot Israels' (Metz) Rechnung zu tragen. Er spricht auch für eine Philosophiegeschichte so ungeläufige Themenfelder an wie „Offenbarungsglaube und Hellenismus" (5.3; 106ff) oder „Philosophie im Neuen Testament" (6.; 109ff); etwa mit Bezug auf 1 Kor 1, 22f. („Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit"), wo Paulus' „Kritik der gnostischen Vernunft" nachgegangen wird. Denn „auch bei Paulus kann man einen Schritt vom Mythos zum Logos im Sinne einer Religionskritik beobachten, die sich nicht allein (wie in Israel) auf Offenbarung stützt, sondern an den rechten Gebrauch von Vernunft appelliert" (113). „Es handelt sich um die Freilegung eines Wissens, das jedem Menschen ‚verdrängt-vertraut' ist" (114). Nach einem Durchgang durch die (neu-)platonischen Denkhorizonte der Apologeten und Väter lässt V. an scholastisch philosophisch-theologischen Hauptparadigmen v. a. jene drei hervortreten, die mit den Namen Anselm, Thomas und Bonaventura verbunden sind. Neuplatonismus und durch den Islam vermittelter Aristotelismus sind prägende Voraussetzungen für diese. Ein besonderes Naheverhältnis V's ist zu Anselm (180–186) mit seiner Suche nach „notwendigen Gründen", mit der „Forderung nach rational zwingender Evidenz" (181ff), mit seinem Bildbegriff sowie dem ontologischen Gottesbeweis zu erkennen. Die Idee wahrer Unendlichkeit lässt sich nach ihm nur „aus der das Denken bewegenden Kraft eines wirklich Unendlichen erklären" (185). Bei Thomas und in seiner Wirkungsgeschichte handelt es sich nach der Aristotelesrezeption des 12. Jh.s eher um „das Konzept einer Theologie ‚auf zwei Stockwerken' – auf der Ebene von Philosophie und der von geoffenbarter Wahrheit" (204). „Der positive Beweis für die Wahrheit von in eigentlichem Sinne „übernatürlich Geoffenbartem" wird Thomas zufolge für das menschliche Erkennen durch Wunder und erfüllte Weissagungen erbracht" (206). V. verweist auf die weitreichende fundamentaltheologische Weichenstellung dieses Ansatzes, da die „Philosophie des Aristoteles [...] zumindest implizit ein System philosophischer Theologie (enthält), das mit einer geschichtlichen Offenbarung im Grunde unvereinbar ist" (200).

In den Prozessen eines Bewusstseinswandels vom „Ausgang des Mittelalters bis zur Moderne" will V. „zugleich die Enttäuschung eines fehlgeleiteten Vertrauens" (gegenüber Autoritäten) „am Werk" sehen (211). So zielt z. B. Eckarts Fragen darauf, „dass das Ich sich völlig von sich selbst in die Einheit mit Gott wegreißen lassen müsse" (216). „Eckhart dürfte ähnlich wie dann später Fichte um einen adäquaten Begriff dieser Ursprungsbeziehung zwischen „dem Absoluten" und „dem Ich" gerungen haben" (217). „Anders als Eckhart sucht Ockham eine Befreiung vom falschen Schein einer sakral geordneten Welt nicht im Rückgang auf den Tiefengrund der Subjektivität. Er ebnet vielmehr durch seine säkularisierte Sicht der Dinge den Weg für die modernen Naturwissenschaften [...]" (220). Wie unkonventionell V's Geschichte des Verhältnisses von Philosophie und Theologie im Übergang zur Neuzeit angelegt ist, zeigt bes. das Kap. 11.3 „Boccaccio im Kontext" sowie jene zu Cusanus, Humanismus und Reformation. Unter den „Erscheinungsformen neuzeitlichen Denkens" (252ff) werden das komplexe Phänomen ‚Aufklärung' in Frankreich, England, USA v. a. mit Bezug auf die ‚Religionskritik' eingehend erörtert (Kap. 13). Die ‚Aufklärung in Deutschland' wird eigens im Kap. 15 behandelt, überleitend zum wichtigen Kap. 16 („Wahrheit als System II: Fichte, Schelling, Hegel"). Mit theologischen Positionen und nochmals Religionskritik in deren Fahrwasser beschließt das Buch seinen gewaltigen geistesgeschichtlichen Durchmarsch.

Eine abschließende Würdigung muss hervorheben, dass kaum ein philosophie- oder theologiegeschichtliches Überblickswerk bei aller Detailgelehrsamkeit so methodenbewusst wie dieses beginnt und ein derartiges systematisches Problembewusstsein auch konkret durch alle seine materialen Teile durchführt und zwar stets im Lichte des aktuellen Forschungsstandes. Besonders deutlich ist dies m. E. im Blick auf die Ausführungen zu Augustinus, Anselm und Thomas. Die großen historischen Weichenstellungen werden so noch für die neueren Entwicklungen der Fundamentaltheologie in der Moderne plausibel gemacht. Freilich, so wertvoll dies und die historischen Spiegelungen der Methodenthese von ‚Gottes letztes Wort' sind, man hätte sich evtl. den Ausblick im Nietzsche Kap. auf den möglichen Rückweg der Vernunft zu einer neuen Mythologisierung durch die (Post-) Moderne ausführlicher gewünscht. Aber vielleicht ist das Schlusskapitel nur das Widerlager für ein als Bd II in Aussicht gestelltes Nachfolgeopus. Darauf könnte man sich nach der Lektüre des ersten nur freuen!

Graz Gerhard Larcher

Augustinus, Aurelius: **Suche nach dem wahren Leben.** (Confessiones X / Bekenntnisse 10). Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Lateinisch – deutsch. – Hamburg: Felix Meiner 2006. XCI, 188 S. (Philosophische Bibliothek, 584), Ln € 39,80 ISBN: 3–7873–1808–9

Das Selbstverständnis unserer westlichen Kultur und das Selbstbewusstsein des abendländischen Menschen scheinen gegenwärtig in Frage gestellt, gleichermaßen von innen wie von außen. Von innen

bringt die Des-, zumindest aber Neuorientierung im Wertebereich die Selbstsicherheit hiesiger Denk- und Lebensart ins Schwanken, von außen, vom Panoptikum der globalisierten Welt her, lässt die unausweichliche Wahrnehmung fremder Gesellschafts-, Wirtschafts- und insbesondere Sinnsysteme die Selbstgewissheit des Okzidents ins Schwindeln geraten sowie seine Bewohner verstärkt nach ihrer Identität und nach dem „wahren Leben suchen".

Vor dem Hintergrund dieser geistigen Landschaft erscheint es nicht verwunderlich, dass auch und gerade die Philosophie seit einigen Jahren verstärktes Interesse an Augustinus zu Tage legt, an einer der wirkmächtigsten – freilich auch umstrittensten – Gründergestalten der abendländischen Geistesgeschichte. Die Dichte der gegenwärtigen Augustinus-Rezeption erscheint umso verständlicher, als dieser nordafrikanische Meisterdenker zugleich ein Meister der Selbsterfahrung, ja des Selbstzweifels ist. Wanken, Wahren und Gewinnen von Identität sind zentrale Themen zumal in den *Confessiones / Bekenntnissen* – nochmals konzentriert in deren Buch 10 – und die dort meditierten Fragen nach dem Selbst bewegen sich im Kräftefeld etlicher Chiffren, die westliche Denktraditionen wesentlich bestimmt haben und somit augenblicklich mit auf dem Prüfstand stehen: Innen und Außen, Lust und Leid, Endlichkeit und Freiheit, Heteronomie und Autonomie. Für Augustinus selbst waren diese Chiffren, die der Herausgeber von *Confessiones* 10 in den Kontext der „Suche nach dem wahren Leben" stellt, freilich noch in den religiösen Horizont eingebunden: in die Fragen nach Glaube, Gnade, Gott – eine Einbindung, die ein Teil der westlichen Moderne im Laufe der Jahrhunderte aufkündigte, jedoch neuerdings zumindest wieder als ‚denk-würdig' entdeckt und erfährt.

Kurzum: Die hier anzuzeigende Neuerscheinung aus der Hand des Philosophen und Theologen Norbert Fischer entspricht aufs Trefflichste dem Anruf der gegenwärtigen kulturellen Situation. Diese Entsprechung gilt nicht nur für den ausgewählten augustinischen Originaltext (der im wesentlichen der elektronischen Edition des *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum* folgt), sondern ebenso für dessen Übersetzung, die den Leser von Sprache und Stil her zum Mitgehen mit den so fremden und doch auch wieder so vertrauten Gedanken des spätantiken Bischofs von Hippo einlädt. Ein solches einfühlendes Mitgehen – nicht zu verwechseln mit blinder Gefolgschaft – wird durch die ausführliche Einleitung und die prägnanten Anmerkungen des Herausgebers entscheidend erleichtert. Fischer bemüht sich darin insbesondere um die Übersetzung typisch augustinischer Denk- und Sprechweisen in die Reflexions- und Sprachspiele der Augustinus nachfolgenden (teilweise auch vorausgehenden) Philosophie- wie auch Theologie- und Literaturgeschichte. Zumal Plato und Heidegger (ein eifriger Augustinus-Rezipient), doch ebenso Kant (!), Rilke und Levinas werden herangezogen, um im Zeitgebundenen von Text und Autor der *Confessiones* deren zeitlos-zeitgemäßes Bedenken der ‚conditio humana' zu rekonstruieren.

Die solcherart zu lobende Stärke dieser Präsentation von Buch 10 der *Bekenntnisse* stellt in anderer Hinsicht freilich eine wenn nicht Schwäche, so doch Einseitigkeit der Aufbereitung und Deutung dar. Durch die größtenteils affirmative Parallelisierung und (v. a. existenzphilosophische) Glossierung des augustinischen Textes mit zahlreichen ähnlich gestimmten und verwandt klingenden Reflexionen aus rund 2,5 Jahrtausenden geistigen Ringens um ‚Seele', ‚Freiheit' und ‚Gott' treten die jeweiligen, zum Teil doch empfindlich differierenden, historischen und systematischen *Originalkontexte* der hier zusammengefügten Mosaiksteine (zu sehr?) in den Hintergrund. Weiterhin hätte der Fischerschen Synthese ein größeres Maß an kritischer Analytik – vielleicht sogar ‚Dekonstruktion' – gegenüber dem augustinischen Gestus und Duktus bisweilen nicht geschadet und das Zulassen so mancher Befremdlichkeit und Sperrigkeit augustinischen Fühlens, Reflektierens und Wertens das ‚Mitgehen' mit dem spätantiken Klassiker zwar nicht angenehmer, möglicherweise aber noch aufregender gemacht.

Dass der Herausgeber indes kritische Analytik – bis an die Grenze zur Polemik – an und für sich durchaus zu handhaben versteht, beweist er v. a. in der scharfen Abgrenzung der augustinischen Selbstwerdungs- und Freiheitslehre gegenüber der monistisch-mystischen Erlösungsphilosophie Plotins wie auch gegenüber aktuellen Interpretationen des augustinischen Freiheits- bzw. Gnadenbegriffs durch Kurt Flasch und durch Volker H. Drecoll. Letzteren Autoren wirft Fischer vor, aus unterschiedlicher Intention und doch in komplementär-gemeinsamer Stoßrichtung Augustins Dialektik von ‚liberum arbitrium' und ‚gratia' zu Lasten der menschlichen Freiheit auszuhebeln: der eine, um Augustins Gnadenlehre als „Logik des Schreckens" zu desavouieren, der andere, um sie als Vorläuferin der Lutherschen Doktrin vom Sklavendasein des menschlichen Willens zu goutieren. Dagegen deutet Fischer – eine Zentralthese seiner Interpretation von *Confessiones* 10 – Augustin als emphatischen Freiheitslehrer, dessen Gnadenbegriff den Eigenstand des Endlichen nicht unterminiere, sondern voraussetze, unterstreiche und finalisiere. Mit dieser engagierten Apologie des freien Willens aus dem Geiste der *Confessiones* hat Fischer ein schweres Mandat übernommen – muss er die Eigentlichkeit menschlicher Freiheit doch nicht nur gegenüber Flasch und Drecoll verteidigen, sondern sogar gegenüber manch anders tönender Aussage Augustins selbst, die der ‚Lehrer der Gnade' außerhalb der *Confessiones* vorgetragen hat.

Würzburg Christof Müller

Feil, Michael: **Die Grundlegung der Ethik bei Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin.** – Berlin / NewYork: 2005. 290 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 130), geb. € 88,00 ISBN: 3–11–018225–4

Die in Mainz vorgelegte Diss. verfolgt ein anspruchsvolles Ziel: Sie möchte die fundamentalethischen Ansätze zweier Denker vergleichen, die im Raum evang. und kath. Theologie aufgrund ihrer jeweiligen philosophischen Denkformen eine unbestrittene Vorrangstellung einnehmen. Vergleichbar sind Schleiermacher und Thomas sowohl hinsichtlich der architektonischen Weite ihres Denkens, das auf das Ganze von Welt, Mensch und Geschichte zielt, wie auch im Blick auf die zentrale Stellung, die darin dem Begriff der menschlichen Vernunft, im Fall der Ethik näherhin der praktischen Vernunft zukommt. Schließlich ist eine dritte Gemeinsamkeit darin zu sehen, dass beide als christliche Theologen eine philosophische Ethik entwickeln – Schleiermacher in Form von „Lehnsätzen", die der eigentlichen Glaubenslehre als systematische Begründung vorangestellt sind, Thomas als notwendige Grundlegung der Moraltheologie, die innerhalb der theologischen Synthese, in der sie ihren systematischen Ort findet, gegenüber dem Offenbarungswissen der Theologie und einer spekulativen Metaphysik des Handelns eine relative Eigenständigkeit bewahrt.

Der Vf. ist sich der hermeneutischen Schwierigkeiten eines derartigen Unterfangens sehr wohl bewusst: Beide Autoren sind zwar, was ihren wirkungsgeschichtlichen Einfluss angeht, miteinander vergleichbar. Aber dieser entfaltet sich über die längste Zeit in getrennten Rezeptionsräumen, so dass eine gegenseitige Beeinflussung der von beiden ausgehenden Traditionslinien kaum anzunehmen ist. Der Vf. aber stehen Thomas und Schleiermacher diesseits und jenseits der Epochenschwelle der neuzeitlichen Wende zum Subjekt, die auch für den Bereich der philosophischen Ethik untrennbar mit dem Namen Kant verbunden ist. Insofern stehen sich beide, wie der Vf. mit Hilfe einer von Schleiermacher entlehnten Redeweise betont, in einem „relativen Gegensatz" (4) gegenüber. Zugleich lassen sich aber auch Verbindungslinien zwischen beiden Autoren erkennen, die es erlauben, sie trotz der getrennten Rezeptionswege ihres Denkens und des historischen Abstandes mehrerer Jh.e in Beziehung zueinander zu setzen.

Gemeinsame Anknüpfungspunkte ergeben sich in formaler Hinsicht insofern, als Thomas und Schleiermacher innerhalb der jeweiligen epochalen Rahmenbedingungen des philosophischen Denkens das komplementäre Anliegen des anderen jeweils unter eigenem Vorzeichen aufgreifen, Thomas durch die anthropozentrische Gesamtanlage seiner Theologie, in der die Subjektabhängigkeit allen Erkennens stets mitreflektiert wird, Schleiermacher durch den Versuch, die bewusstseinsimmanenten Grenzen der Transzendentalphilosophie aufzusprengen und die Kluft zwischen Denken und Sein zu überwinden. In materialer Hinsicht besteht insofern eine ausreichende Vergleichsbasis zwischen beiden, als sich auch Schleiermacher neben der kritischen Anknüpfung an Kant auf Aristoteles bezieht, zwar nicht in der reflektierten und durch einen Satz für Satz Kommentar erschlossenen Weise wie Thomas, aber doch zumindest verdeckt und indirekt (vgl. 268). (Immerhin hatte Schleiermacher ursprünglich die Absicht, die Nikomachische Ethik des Aristoteles zu übersetzen, was nur daran scheiterte, dass ihm ein anderer zuvor kam.) Darin ist eine hermeneutische Ausgangslage gegeben, die ein vergleichendes Gespräch zwischen einem mittelalterlichen und einem neuzeitlichen Theologen ermöglicht: „vereint durch die Bezugnahme auf die antike Philosophie, besonders auf die aristotelische Ethik, und vereint durch eine Position, die je auf ihre Weise zwischen Aristoteles und Kant liegt, befinden sie sich auch in relativer Gemeinsamkeit miteinander." (4) Dabei kann es nicht darum gehen, in Thomas eine Art Vorläufer Schleiermachers zu sehen oder diesen als einen protestantischen Scholastiker zu interpretieren. Vielmehr möchte der Vf. konvergente Grundlinien ihres philosophischen Denkens aufzeigen, die gerade angesichts des sie trennenden Epochenumbruchs der Erklärung bedürfen.

Um die gesuchten Konvergenzen hervortreten zu lassen, ohne unterschiedliche inhaltliche Gewichtungen zu nivellieren, untersucht der Vf. die fundamentalethischen Konzeptionen von Schleiermacher und Thomas nach demselben Raster. Er befragt beide Ansätze daraufhin, wie sie den Ursprung, die Verfasstheit und schließlich die Bestimmung des Menschen deuten. Innerhalb der anthropologischen Fragestellung nach der Verfasstheit des Menschen wird jeweils das Verhältnis von Vernunft und Natur, von Individualität und Sozialität sowie von Freiheit und Determination erörtert. Die beiden Hauptteile der Arbeit stehen so jeweils in sich, sind aber zugleich durch das

parallelisierende Grundschema des gleichen Fragerasters miteinander verbunden. Um den systematischen Anspruch seiner Studie zu untermauern, die sich nicht auf einen historischen Vergleich beschränken, sondern die Relevanz beider fundamentalethischer Konzeptionen für die Gegenwart aufzeigen möchte, wählt der Vf. mit Schleiermacher einen Einsatzpunkt seiner Darstellung, der die neuzeitliche Wende zum Subjektstandpunkt des Denkens voraussetzt.

Die Einzeldarstellung der Ethik Schleiermachers beginnt mit einer Rückfrage nach dem Verhältnis, in dem die philosophische Ethik und die christliche Sittenlehre im Werk des protestantischen Theologen zueinander stehen. Obwohl die philosophische Ethik, die als Schlüssel zum Verständnis der gesamten Schleiermacher'schen Wissenschaftskonzeption anzusehen ist, darin die Rolle einer spekulativen Grundwissenschaft für alle Disziplinen spielt, herrscht zwischen Philosophie und Theologie nicht einfach ein Verhältnis der Über- und Unterordnung. Vielmehr sind sie durch ein Zueinander von formaler Struktur und materialer Inhaltlichkeit verbunden, das es Schleiermacher erlaubt, das spezifisch Christliche der historisch gegebenen Glaubenswelt auf dem Weg einer kritisch-vergleichenden Rückführung aus allgemein zugänglichen Grundstrukturen des Menschseins zu erschließen. In Schleiermachers Enzyklopädie der Wissenschaften teilt sich die Ethik als geisteswissenschaftliche Grunddisziplin ähnlich wie die Physik als Grundwissenschaft der Natur in eine spekulative und eine empirische Wissenschaft auf, deren erste die spekulative philosophische Ethik darstellt, während die christliche Sittenlehre die Funktion einer empirisch-konkreten Geschichtswissenschaft übernimmt. Die zentrale Stellung der Ethik im Christentum, die sich aus Schleiermachers Kennzeichnung der christlichen Religion als einer teleologisch ausgerichteten Frömmigkeitsform ergibt, deutet darauf hin, dass Schleiermachers Religionsphilosophie und Ethik sich nicht in einem gedanklichen Raum über dem historischen Christentum bewegen, sondern dessen historische Kontingenz begreifen wollen.

Als Grundthema von Schleiermachers Ethik bestimmt der Vf. das Handeln des vernünftigen Menschen auf die Natur, das sich in einem Prozess der Einwirkung vollzieht, dessen Ziel die fortschreitende Einigung der Vernunft mit der Natur ist. Dieses Ziel einer Durchdringung von Vernunft und Natur, das die der kantischen Transzendentalphilosophie zugrunde liegende Aufspaltung zwischen Subjekt und Objekt überwinden soll, gibt sowohl der moralischen Selbstbildung des Individuums wie auch der gemeinsamen Weltgestaltung aller Menschen eine gemeinsame Ausrichtung vor; erreichbar ist es für Schleiermacher aber nur, weil die angezielte Durchdringung von Vernunft und Natur im eigenen Dasein des Menschen bereits anfanghaft verwirklicht ist. Im Prozess der Naturwerdung der Vernunft soll durch das ethische Handeln das nach außen gesetzt werden, was im Menschen selbst durch die Verfasstheit des Subjekts als einer vernünftigen körperhaften Natur bereits begonnen hat.

Im Blick auf dieses Grundthema der Einheit von Vernunft und Natur interpretiert der Vf. auch Schleiermachers zentralen Begriff des Gefühls der schlechthinigen Anhängigkeit. Der Ausdruck Gefühl meint nicht eine nur subjektive Innerlichkeit oder eine private Gegeninstanz zur Vernunft, sondern den Einheitspunkt, in dem Denken und Sein noch verbunden sind. Schleichermachers Analyse des menschlichen Selbstbewusstseins zielt dabei gerade nicht auf ein In-sich-Bleiben des Subjektes, sondern auf Sein-aus-sich-Heraustreten in ein Jenseits des bloßen Denkens. Weder ist das Abhängigkeitsgefühl etwas Verworrenes noch eine unwirksame Sehnsucht des Herzens; vielmehr zielt der Begriff „Gefühl" auf eine ontologische Erweiterung des transzendentalen Subjektes, das sich im Vollzug seines Selbstbewusstseins zugleich als spontan-selbsttätig und radikal abhängig erfährt. Dadurch gelingt es Schleiermacher, die Gottesfrage im Horizont der spezifisch neuzeitlichen Rückfrage nach den Konstitutionsbedingungen menschlicher Subjektivität zu formulieren; im Gefühl der schlechthinigen Anhängigkeit artikuliert sich ein Wissen um einen notwendigen transzendenten Grund der Welt wie des Subjektes in der religiösen Form der Frömmigkeit, durch die Schleiermachers Religionsphilosophie ihr charakteristisches Profil gegenüber Schellings Rede von der intellektuellen Anschauung oder Hegels Aufhebung der Religion in einem absoluten Wissen gewinnt (vgl. 46).

Im zweiten Kap. des Schleiermacher-Teils, das der „Verfasstheit vernünftiger Natur" gewidmet ist, untersucht der Vf. die angezielte Einheit von Vernunft und Natur zunächst unter einer wissenschaftstheoretischen Perspektive, indem er nach dem Verhältnis von Vernunftwissenschaft und Naturwissenschaft fragt. Auf beiden Seiten unterscheidet Schleiermacher nach den Analysen des Vf.s eine spekulative Form des Wissens – auf dieser Ebene zeigen sich deutliche Ähnlichkeiten zur Aristotelischen Ethik und Physik – und eine empirische Darstellungsform desselben Wissens, die Schleiermacher als Geschichtskunde und Naturkunde bezeichnet. Indem Schleiermacher den so genannten kritischen (Ästhetik, Staatslehre, Rechtphilosophie, Grammatik) und technischen (Pädagogik, Kunst, Politik, praktische Theologie, Hermeneutik) Disziplinen eine Vermittlungsfunktion zwischen der spekulativen und der empirischen Aufgabe der Vernunft zuweist, erfüllt jede dieser Disziplinen eine bestimmte Teilfunktion im Gesamtprozess der Wissenschaft als des Naturwerdens der Vernunft. Schleiermachers Vorliebe für schematische Einteilungen erleichtert dem Vf. die Wiedergabe seiner Gedankengänge durch entsprechende Schaubilder.

In der Rede von der organisierenden und der symbolisierenden Vernunfttätigkeit des Menschen sieht der Vf. zwei komplementäre Aspekte der im ethischen Handeln anzustrebenden Vereinigung von Vernunft und Natur. Entsprechend der griechischen Bedeutung des Begriffes „organon" meint das „organisierende" Tätigwerden der Vernunft das Heraustreten des Subjektes aus sich selbst, indem sich die Vernunft die Natur zum Werkzeug macht. Die im menschlichen Leib schon immer gegebene Vereinigung von Vernunft und Natur, Denken und Sein soll durch den als Einbildung der Vernunft in die Natur verstandenen Bildungsprozess auf alle Schichten der menschlichen Person ausgeweitet werden. Schleiermachers moralische Idealvorstellung ist nicht die Unabhängigkeit der Vernunft von den sinnlichen Triebfedern der Natur, sondern die Inanspruchnahme dieser Naturtriebe durch die Vernunft, um die Bereitschaft des Willens zum Guten zu stärken. Der individuelle Bildungsprozess des Einzelnen, dessen Beschreibung deutlich Schleiermachers Versuch einer nachkantischen Bezugnahme auf Aristoteles erkennen lässt, wird dabei von der symbolisierenden Vernunfttätigkeit unterstützt. Die Vernunft nimmt die Natur nicht nur als Organ, sondern zugleich als Symbol für sich selbst in Dienst, so dass die vom Individuum ausgehende Vernunft sich durch ein Zusammenwirken aller Menschen der gesamten Natur einbilden kann. Damit nimmt Schleiermachers Ethik neben seiner pädagogischen Konzeption der Bildung des Einzelnen die Form einer Kulturethik an, die alle Kommunikations- und Traditionsprozesse der menschlichen Gesellschaft daraufhin befragt, wie die Vernunft in ihnen zur geschichtlichen Erscheinung kommt. Im weiteren Verlauf seiner Darstellung erweist es sich als fruchtbar, dass der Vf. die Spannungseinheit zwischen Individualität und Sozialität sowie zwischen Freiheit und Determination im Denken Schleiermachers von der ähnlichen Verhältnisbestimmung her deutet, die in der aristotelischen Politik zwischen den beiden Wesensbestimmungen des Menschen als Vernunft- und Gemeinschaftswesen nebeneinander stehen. Die konkrete Individualität des Einzelnen als Person entspringt, darauf deutet die Dialektik von Freiheit und Determination, nicht allein willentlicher Selbstbestimmung, sondern auch den naturhaften Vorgaben (Anlagen, Fähigkeiten, Talente), die dem bewussten Handeln der Person als ihre eigentümliche Natur vorausliegen. Der ethischen Aufgabe der freien Selbstbildung – in Schleiermachers Terminologie, dem Sich-selbst-Setzen – entspricht dabei eine komplementäre Aufgabe der Selbstannahme in den vorgegebenen Grenzen der eigenen Natur – die Vorgängigkeit des Sich-selbst-nicht-so-Gesetzthabens –, so dass das konkrete Personsein des Einzelnen immer aus dem Wechselspiel von Individualität und Sozialität, Spontaneität und Rezeptivität, Eigentümlichkeit und Identität hervorgeht.

Im letzten Kap. des Schleiermacher gewidmeten Hauptteils fragt der Vf. nach der Bestimmung des Menschen als vernünftiger Natur oder nach der Bedeutung des höchsten Gutes als Zielbestimmung des ethischen Prozesses. Die Eigenart der philosophischen Ethik Schleiermachers kommt in materialer Hinsicht v. a. darin zum Ausdruck, dass er die Einseitigkeit einer reinen Pflichten- und Tugendlehre im Sinne Kants durch ihre Erweiterung um eine Güterethik korrigiert. Dies erlaubt ihm zum einen die verschiedenen Handlungsbereiche und Gütersphären des gesellschaftlichen Lebens (Familie, geselliger Verkehr, Eigentum, Sprache, Wissenschaft) in die Darstellung des ethischen Stoffes zu integrieren, zum anderen gewinnt er im Begriff des höchsten Gutes die Möglichkeit, die Vollendung des ethischen Prozesses als Grenzbestimmung der Ethik zu denken. Die Einheit von Schleiermachers ethischem Denken erweist sich nach den Analysen des Vf.s darin, dass die Konstruktion einer Sphäre handlungsleitender Zweckbegriffe oder praktischer Einzelgüter seinen Einsichten in die anthropologische Verfasstheit des Menschen als vernünftiger Natur oder körperhafter Subjektivität entspricht. Der Grenzbegriff eines höchsten Gutes dient Schleiermacher dazu, einen organischen Zusammenhang aller Güter anzunehmen; er geht dabei nicht von einem monolithischen Begriff des höchsten Gutes aus, sondern betrachtet dies als Inbegriff aller Güter, die ihrerseits als integrale Bestandteile des höchsten Gutes fungieren. Das Bestreben des Vf.s, Parallelen zur aristotelischen Ethik aufzuzeigen, hätte an dieser Stelle einen Hinweis auf die Kontroverse nahe legen können, ob das höchste Gut bei Aristoteles als dominantes oder inklusives Letztziel anzusehen ist.

Die Bedeutung der christlichen Theologie für die Möglichkeit philosophischer Ethik wird in der Identifikation des höchsten Gutes mit der biblischen Reich-Gottes-Vorstellung sichtbar. Die Perspektive eschatologischer Vollendung im Reich Gottes gehört nicht mehr unmittelbar zur ethischen Praxis, geht aber als ihre Zielbestimmung dennoch in sie ein: Erst in der Religion als dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit findet der Mensch die Möglichkeit, die Begrenztheiten seiner Natur anzunehmen, indem er ein Ziel jenseits dieser Grenzen ins Auge fasst: Der Vf. resümiert diesen letzten Abschluss von Schleiermachers philosophischer Ethik: „Ethik ohne Religion ist für Schleiermacher nicht vorstellbar und so wird das höchste Gut des ethischen Handelns unter der Form der Reiches Gottes auf Erden zum letzten Kristallisationspunkt dieser beiden Aspekte des menschlichen Lebens im Blick auf die Bestimmung der vernünftigen Natur" (135).

Der zweite Hauptteil ist der Grundlegung der Ethik bei Thomas von Aquin gewidmet. Die Darstellung folgt wiederum dem Dreischritt von Ursprung, Verfasstheit und Bestimmung des Menschen, wobei zunächst die thomanische Ethikkonzeption in ihrem eigenen systematischen Kontext erörtert wird, um am Ende jedes Abschnitts Parallelen zu Schleiermacher aufzuzeigen. Eine erste Ähnlichkeit liegt bereits darin, dass auch Thomas die Ethik unter dem Vorzeichen des höchsten Gutes als eine zielgerichtete Ordnung versteht, welche die Vernunft unter den freien Willenshandlungen des Menschen schafft. Eine Konvergenz der philosophischen Antworten auf die Frage nach dem Ursprung des Menschen sieht der Vf. in der andauernden ontologischen Verwiesenheit des geschöpflichen Seins auf den göttlichen Schöpfungsakt und sein erstursächliches Wirken in den Zweitursachen; näherhin liegt der Vergleichspunkt zu Schleiermachers Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit darin, dass die Schöpfungsrelation Gottes zur Welt nicht nur ein einmaliges Ursprungsereig-

nis am Anfang, sondern die umfassende Abhängigkeit des Geschöpfs von seinem göttlichen Ursprung meint. Ein analoges Teilhabeverhältnis liegt den Analysen des Vf.s zufolge in der thomanischen Konzeption der menschlichen Vernunft zwischen der *cognitio habitualis* (als dem ursprünglichen Gelichtetsein des Geistes) und den einzelnen Erkenntnisakten der *cognitio particularis* sowie – im Bereich der praktischen Vernunft – in der spekulativen Rückführung des moralischen Gesetzes auf eine Partizipation an der *lex aeterna* vor.

Im Blick auf die Verfasstheit des Menschen in seiner leib-seelischen Einheit kann der Vf. die behauptete Parallele zwischen Thomas und Schleiermacher näher präzisieren: Dem ethischen Prozess der Einung von Vernunft und Natur in Schleiermachers ethischer Bildungskonzeption entspricht bei Thomas die Entfaltung der *lex naturalis* „vorvernünftigen" naturhaften Regungen und die Erfassung der einzelnen Güter des moralischen Gesetzes durch die Vernunft. (Zur unterschiedlichen Verwendung der Begriffe Naturgesetz und Sittengesetz bei Thomas und Schleiermacher vgl. 192ff.) Schleiermachers Leitvorstellung vom Naturwerden der Vernunft trifft bei Thomas auf eine strukturelle Parallele darin, wie dieser die *lex naturalis* und die *inclinationes naturales* aufeinander bezieht: Die naturhaften Strebungen sind nicht bloßes Material der Handlungsvernunft, sondern stehen bereits von sich aus in einem unbeliebigen Ordnungsgefüge, das allerdings durch die Vernunft aktiv gestaltet werden muss. Eine erstaunliche Parallele lässt sich zwischen der dreistufigen Anordnung der *inclinationes naturales* bei Thomas und den unterschiedlichen Güterbereichen bei Schleiermacher erkennen. So entspricht die naturhafte Tendenz zur Selbsterhaltung den leiblichen Gütern, welche die leibhaft-naturale Basis der Vernunft sichern; die naturhafte Tendenz zu Sexualität, Fortpflanzung und Erziehung der Nachkommenschaft dem ethischen Auftrag der Familie und die spezifisch menschliche Inklination zur Suche nach religiöser Wahrheit und einem Leben in der Gemeinschaft den Bereichen Kirche, Staat und Geselligkeit in Schleiermachers Gütertafel. Schließlich kann man in der gestuften Vorgehensweise der praktischen Vernunft und dem abnehmenden Gewissheitsgrad ihrer Schlussfolgerungen, bzw. in der Aufgabe der Klugheit bei Thomas eine gewisse Ähnlichkeit mit der Brückenfunktion sehen, die bei Schleiermacher den kritischen und technischen Disziplinen zukommt.

Noch deutlicher fällt diese Konvergenz allerdings in der Verhältnisbestimmung von Individualität und Sozialität des Menschen auf: Ebenso wie Schleiermacher im geselligen Verkehr der Menschen ein Erfordernis ihres organisierenden Vernunfthandelns sieht, bedarf der Mensch auch nach Thomas der menschlichen Gemeinschaft, um seine moralische Bestimmung zu einer vernunftgemäßen Existenz zu verwirklichen. Die Parallele lässt sich noch weiter verfolgen, insofern sich die Idee eines sittlichen Zusammenseins der Einzelwesen für Schleiermacher in der Anerkennung ihrer bürgerlichen Rechte vollendet, ganz ebenso wie auch für Thomas erst die politische Gemeinschaft diejenige Vollform menschlicher Sozialität darstellt, die dem Menschen die Entfaltung ihrer Vernunftnatur ermöglicht. (Auch wenn die mittelalterliche *res publica* mit dem neuzeitlichen Staat nicht vergleichbar ist.) Die thomanische Analyse der menschlichen Willensfreiheit schließlich folgt im Aufweis der Wechselwirkung von Vernunft und Wille (die Vernunft überprüft die dem Willen angebotenen *bona particularia* unter der Rücksicht ihrer Übereinstimmung mit der *ratio boni in communi*) strukturell derselben Logik, durch die Schleiermacher das Reich der Freiheit dem Reich der Natur nicht gegenüberstellt, sondern aus diesem durch den ethischen Prozess der fortschreitenden Einigung von Vernunft und Natur hervorgehen lässt.

Nachdem er unter dem letzten Gliederungspunkt der Bestimmung des Menschen den Gedanken des *summum bonum* bei Thomas, die formale Einheit des letzten Zieles, den theologischen Begriff der *beatitudo*, die Differenz zwischen vollendetem und unvollkommenem Glück sowie die *beatitudo imperfecta* dieses Lebens behandelte, kann der Vf. am Ende nochmals die Konvergenz der tragenden Gedankenlinien aufzeigen, die sich zwischen Schleiermacher und Thomas am Ende trotz ihrer unterschiedlichen Ausgangspunkte und ihrem jeweiligen gedanklichen Herangehen an die Probleme am Ende einstellt: „War es [...] bei Schleiermacher die eschatologisch-theologische Perspektive, die in der Bedeutung einer Letztorientierung aller philosophisch-ethischen Güterlehre zur philosophischen Ethik sozusagen hinzutrat, so ist es bei Thomas die philosophische Ethik, die in den Rahmen einer theologisch-eschatologischen Perspektive eintritt und dort Raum findet." (265)

Die in dieser vergleichenden Studie vorgetragenen Analysen zur fundamentalethischen Konzeption zweier Autoren, die durch den Epochenumbruch zwischen Mittelalter und Neuzeit getrennt sind, bewegen sich durchweg auf einem hohen Niveau. Die grundlegende Gemeinsamkeit, die darin zwischen beiden Konzeptionen philosophischer Ethik aufgezeigt wird, betrifft zumindest drei Punkte, deren Relevanz für das Verständnis christlicher Ethik unbestreitbar ist: Schleiermacher und Thomas sehen die Aufgabe der Moral in der Entfaltung der grundlegenden Einheit von Vernunft und Natur, die im Menschen anfanghaft gegeben und ihm gleichzeitig durch sein Handeln zur weiteren Ausprägung aufgegeben ist. Für beide führt die praktische Vernunft auf einem argumentativ-diskursivem Weg zur Erkenntnis handlungsleitender Gebote; beiden zufolge ist der ethische Prozess auf die Zielgestalt einer Vollendung bezogen, die dem schlechthin abhängigen Subjekt bzw. dem endlichen Geschöpf aus eigenen Kräften unerreichbar bleibt und daher aus philosophischer Sicht den Status einer Utopie behält, die erst in theologischer Perspektive die Gewissheit einer göttlichen Verheißung gewinnt. Die besondere Aktualität dieser anspruchsvollen philosophischen Studie für das ökumenische Gespräch liegt in dem, was sie explizit überhaupt nicht ausspricht: Für eine angebliche Grunddifferenz zwischen den Konfessionen, die aufgrund unterschiedlicher philosophischer Denkformen zwangsläufig zu Differenzen in Fragen der konkreten Ethik führt, finden sich bei den beiden wichtigsten Protagonisten katholischer und protestantischer Theologie keine Anhaltspunkte. Schleiermacher selbst war sich, obwohl er der Selbstunterscheidung des Protestantismus von der katholischen Kirche zu seiner Zeit hohe Bedeutung zumaß, der historischen Relativität aller Versuche bewusst, den bestehenden Gegensatz in einer gültigen Formel auszudrücken. Am Ende seiner „Christlichen Sittenlehre" äußert er selbst die Hoffnung, dass die unterschiedlichen „Individualisationen des selben Prinzips" nicht auf ewig nebeneinander bestehen müssen. So lange eine „genügende Formel" über Einheit und Differenz zwischen der protestantischen und der katholischen Glaubensform nicht gefunden ist, bleibt es für ihn „auch immer möglich, daß das, was man für ein Individuelles hält, als solches ein bloßer Schein ist, also verschwinden kann, sobald man gemeinschaftlich die Wahrheit sucht in Liebe" (beide Zitate in: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von L. Jonas, Berlin ^{2}1884, 579 und 576). Die vorliegende philosophische Studie zeigt durch beachtliche Analysen, dass sich katholische und evangelische Theologie in ihren herausragenden Vertretern gerade auf dem Gebiet der Ethik näher stehen als die leichtfertige Rede von der konfessionellen Grunddifferenz vermuten lässt.

Freiburg i.Br. Eberhard Schockenhoff

Wolf, Kurt: **Philosophie der Gabe**. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 198 S. (Ursprünge des Philosophierens, 13), kt € 25,00 ISBN: 978–3–019319–2

Das Buch des Münchener Philosophen Kurt Wolf will der Einführung in einen hierzulande noch wenig bekannten Themenbereich dienen (in Fortsetzung – mit wiederholtem Rückverweis – einer früheren Darstellung: Religionsphilosophie in Frankreich [seit 1945]. Der „ganz Andere" und die personale Struktur der Welt, München 1999, die bereits Kap. zu Levinas, Ricœur, Marion und Henry enthielt).

Die Einleitung geht vom Fehlen der „Gabe" in deutschen philosophischen Wörterbüchern und dem üblichen Verständnis von „Sein" [als Vorliegen] aus. Immerhin ist uns Gegebenes (in Phänomenologie wie Mathematik) nicht von uns Gesetztes, und gebührend kommt Heidegger mit dem Ereignis des Es gibt zu Wort. (Passiv freilich [19] ist Empfangen nicht einmal scheinbar [reden mag einer noch lange können, der bereits zu müde ist, um zuzuhören]; und wäre anderseits nicht Sein als [Sich-] Geben [20 f.] deutlicher von der Naturalisierung des Guten im Neuplatonismus abzuheben, als es bei Eckhart wie Dionysius und Scotus Eriugena geschieht? Warum schließlich Pflicht und Zwang [22] so eng zusammenrücken, was nicht bloß Kant stören würde, sondern gerade auch den überwältigt Dankenden?) Sodann erhält der Leser einen Überblick zu den folgenden Kap.n, mündend in einen Exkurs zu Derridas Kritik und Hyperkritik der Gabe (letztere deutet W. liebenswürdig als Hinweis auf – „gracieusement" – die reine Gabe = Gnade, während andere eher der Mangel an Ernst und Demut solcher Dekonstruktion irritiert). Manchem wäre vielleicht gar zu raten, diese anspielungs- und vorwegnahmereichen Allgemein-Reflexionen in ihrer kompakten Dichte erst zurückzustellen und direkt bei den Autorenkapiteln einzusetzen.

Teil A (37–109) stellt drei Autoren vor. 1. André Comte-Sponville: Schule des Gebens oder die gebenden Tugenden. Er beginnt seinen Aufstieg bei der Höflichkeit, über die austeilende Gerechtigkeit, Mitleid Barmherzigkeit, Dankbarkeit und das Zwischenspiel Humor zur Liebe („l' amor que move il sole e l' altre stelle"; „ethisch" statt „bloß moralisch" [42], wieder mit harter Pflicht- [= Zwang-] Kritik): in den drei Gestalten Eros, Philia und Agape. – 2. Emmanuel Levinas: Empfang des Antlitzes und Gabe der Freiheit. (Hier ist eingangs zu lesen, dass der Appell der Liebe, zwar Glaubende wie Nichtglaubende „anzieht" (59), doch niemanden zwingt.) Das Gesicht des Anderen, das mich zur Gastlichkeit ruft, begabt mich damit zur Freiheit der Güte. Die kennt aber kein Genüge, im désir nach immer besserem Entsprechen erscheint das wahre Unendliche. Nicht, als wäre das Gesicht auf es hin zu durchschauen; man wird ihm vielmehr von einem Dritten: „Jenem" zugesandt. (Auch hier ist stets von Passivität die Rede, wo man besser medial, von Sich-ergreifen-Lassen [R. Lauth: Sazienz] spräche; später dann [95] schlägt W., der sich weithin mit der Wiedergabe begnügt, statt wie der Rezensent dazwischen zu reden, einmal „Rezeptivität" vor [doch ist noch drei Seiten zuvor unkommentiert vom „bloßen Empfangen" die Rede].) So tieft sich Ethik in Religion, und Philosophie wird aus Weisheits-Liebe zur Weisheit der Liebe. Doch ist Levinas inzwischen wohl von den behandelten Autoren theologisch am bekanntesten. – 3. Paul Ricoeur: Gabenökonomie und Liebe. So sehr Daseinshermeneutik und Grenzgänge ins Religiöse das Gesamtwerk prägen, kommt es erst spät zur hiesigen Thematik. Wieso indes wäre die goldene Regel (als Gerechtigkeit?) mit der Nächstenliebe, die sich zu Vergebung und zu Feindesliebe steigert, „unvereinbar" (84 f., 88)?

Das „was du [nicht] willst" meint doch – ähnlich dem „wie dich" des Liebesgebots – keine Voraussetzung, in einer „Logik der Entsprechung", sondern gibt schlicht Maß und Weise der Fürsorge in ihrer Selbstverständlichkeit an. Senkrecht zu dieser Horizontalen stehen schließlich Bezeugung und Zeugenschaft einer in Nachfolge als Gabe bezeugten Liebe.

Teil B (110–160) widmet sich Jean-Luc Marion: Vom Gegebenen zur Offenbarung. Den Titel des Hauptwerks „Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation" übersetzt W.: „Gegebenes. Versuch einer Phänomenologie der Gebung." Es führt vom der Begebenheit des Es gibt zum „starken Ereignis" der Gebung des Es gibt, zum Ich als Ort der Gebung dessen in seiner überwältigenden („blendenden") Fülle als „saturiertes (= anschauungsgesättigtes) Phänomen". Über die Leiblichkeit (wir haben dieses schöne Wort, wo der Franzose zu „chair" greifen muss), in der Kunst die Ikone (im Unterschied zum Bild als Idol) geht der Aufstieg zum Christusereignis. Vor solcher Letzthingabe erfährt das Subjekt sich als „(adonné) Begebenen" (hier wird das eingangs [19] auftauchende Wort verständlich) und seinerseits beschenkt mit / zu einem Geben ohne Verdinglichung, ohne dankbaren Empfänger oder bedankten Geber. Während Selbst- [= Eigen-] Liebe scheitert, zu Selbsthass und Misanthropie verkommt, wird in der glückenden Begegnung jeder ganz zum Hingegebenen, der gibt, was er nicht hat (149). Niemand kann behaupten, nie geliebt worden zu sein (159 – wofür man aber nicht auf den „Moment der Liebe" rekurrieren sollte, dem wir unsere Existenz verdanken [den nämlich muss es nicht gegeben haben], sondern darauf, dass wir ohne Zuwendung nie fähig geworden wären, dies [oder was auch immer] zu behaupten). Ist so die Liebe die Gabe, so erscheint als reine Gabe und Verheißung dann erst recht das Kind.

Wesentlich kürzer fällt Teil C aus (161–181): Michel Henry: Die Gabe des Lebens. Man wird fragen dürfen, ob dessen „philosophie du christianisme" noch Philosophie sei, statt Theologie (bestenfalls das, was ein R. Guardini „christliche Weltanschauung" genannt hat), doch wie dem sei. Grundbegriff dieser Phänomenologie ist „Leben", weil „Sein" und „Geist" zu nichtssagend geworden sind, und es erschließt sich nur affektiver Annahme von affektiver Selbstmitteilung. Zentral in dieser Wesensschau des Christentums ist Jesus Christus: „C' est moi la vérité." War schon der Gott Abrahams ein Gott des Lebens (statt des „Seins" der „Philosophen und Gelehrten"), so radikalisiert sich das in der Inkarnation, der Fleischwerdung, Christlich wird erkannt, dass das absolute Leben „in sich selbst gebürtig ist: in der Zeugung der ‚Ipseität des Ersten Sich'" (166 – des ewigen Sohnes – so dass der Vater noch kein Sich wäre? Während das Leben „imstande ist, sich selbst zu zeugen" [? – 32], ist „der ‚Erst-Lebendige' in Gott der Sohn [167] – nochmals: Und der Vater?). Der Sohn ist dann der „Ausgangspunkt aller Lebensgabe": zu Schöpfung wie Heil. Doch in der göttlichen Rückhaltlosigkeit solchen Schenkens liegt die Gefahr, dass das Geschöpf sein Sein und Haben als sein Eigen ansieht. Dies Vergessen ernötigt Erlösung, zu neuem Leben als selbstvergessenem Schenken, zur Vergöttlichung des Menschen (175), bis über die Kirche hinaus die ganze Menschheit Christi Leib wird.

Die Schlussbetrachtung zeichnet noch einmal den Aufstieg von der „Spur" zur Zeugenschaft nach, von begrifflicher Metaphysik und Ontologie (wie philosophischer Theologie) über die beschreibende Phänomenologie zu transzendentalphilosophischer Rückbindung an religiöse Verheißung und v. a. im ethischen Überschritt aus der Theorie in die Praxis. Zeigen sich in der Gabe der Freiheit Souveränität und Gefährdung des Menschen, so kann ihn die Sinnfrage zum Sinn der Liebe führen: Leben im Geist der Liebe und aus ihm, letztlich trinitarisch. „Aus diesem ‚In-Sein' kann das gesamte ‚Sein' zur Gabe werden. (196).

Damit schließt das Buch. Die schon eingestreuten Rückfragen richten sich, wie hoffentlich ersichtlich, über den getreuen Referenten hinweg an seine Autoren. Doch welchen schlösse er sich an, auf welche hätte er seinerseits zu erwidern? (Unter den Corrigenda, die ihn betreffen, sei nur der falsche Dativ in Apposition angezeigt: 151, Abs. 3, Z. 4; 183, Z. 1.) Jedenfalls ihm aber gebührt der Dank für die Vermittlung französischen Denkens, das heute bei uns – philosophisch wie theologisch – ja weniger präsent ist als in den Jahren nach dem Krieg.

Offenbach Jörg Splett

Theologie und Naturwissenschaften

Physik, Kosmologie und Spiritualität. Dimensionen des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Religion, hg. v. Hubert Meisinger / Jan C. Schmidt. – Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 2006. 245 S. (Darmstädter theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen, 11), br. € 39,00 ISBN 3–631–51608–8

Die komplementäre und geballte Wissens- und Ausdrucksform, die Aufstellung der abgedruckten Arbeiten, beginnend mit dem Big Bang über „Die Heiligkeit des Lebens", Poesie bis zum „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" führen den Leser des Bdes zu eigener Meinungsbildung. Wir Menschen sind von Natur aus nicht nur eine chemisch-physikalische Funktionsmaschine, sondern auch neugierige Kinder der Evolution. Unstet suchen wir nach einem für uns geeigneten Platz im Kosmos, in der Erdgeschichte der Erde und im Herzen. Wir wollen wissen, was geknallt hat, warum es geknallt hat und was sich ereignete, bevor es geknallt hat. Der Glaube, dass das Universum einen Anfang hat, bedeutet nicht notwendigerweise, dass es „geschaffen" wurde. Diese Implikation wurde von vielen Autoren betont. Einer der Faktoren, die die Debatte in diese Richtung lenken, ist das sehr gut erklärte anthropische Prinzip, das man so kurzgefasst erwähnen kann: Es besagt, dass das Universum in seinen Naturgesetzen und Naturkonstanten so beschaffen ist, dass es irgendwann Leben und Intelligenz hervorbringen musste.

Das anthropische Prinzip, sei es nun in starker oder schwacher Form postuliert, ist eindeutig mit einer theistischen Perspektive verbunden. Denn ein Christ mit einer festen Bindung an eine Schöpfungslehre wird die Feinbestimmung des Universums als vorgenommene und erfreuliche (man hofft!) Bestätigung seines religiösen Glaubens begreifen. Hier stellen sich noch nicht beantwortete Fragen, wie: Was ist mit denen, die überhaupt keine religiöse Weltsicht annehmen? Welchen Status könnte das anthropische Prinzip bezüglich der lang anhaltenden Debatte über Existenz und Wesen Gottes oder dem göttlichen Entwurf des Universums innehaben?

Es ist klar, dass Gottes Geist weht wo er will, dass „Unser Herz unruhig ist bis es ruht in Dir" (*Confessiones 1,1)*, dass die ganze Dynamik und Kinetik und das Neue Jerusalem (ob es eine rein geistige oder auch eine stoffliche Wirklichkeit ist, ob seine Bewohner glückselige, aber reale körperliche Personen sein werden), dass dies alles in eine riesige wohlgeplante Entwicklung gehört. Die Schöpfung ist, von unserem Weltverständnis betrachtet, nicht ein ferner Anfang, sondern das Sein als zeitliches und werdendes betrifft: Das zeitliche Sein ist als Ganzes umspannt von dem einen schöpferischen Akt Gottes, der ihm in seiner Zerteilung seine Einheit gibt, in der zugleich sein Sein besteht, der für uns nicht nachvollziehbar ist, weil wir nicht das Ganze sehen, sondern selbst nur ein Teil sind.

Natürlich es gibt viele Wege, die die Erkenntnis Gottes, somit auch des Kosmos in sich bergen. Einer davon ist auch Spiritualität, die möglicherweise, von Mensch zu Mensch zu einem geänderten Gottesbild führt und der zweite ist die sogenannte „Natürliche Theologie", die nicht versucht, die Existenz Gottes zu beweisen, sondern seine Existenz voraussetzt. Erst danach fragt sie: Wie müssen wir uns die Natur vorstellen, wenn sie tatsächlich von solch einem Gott erschaffen worden ist? Im Artikel wird unter der Überschrift: „Natürliche Theologie und Theologie der Natur" hingewiesen auf eine „wechselseitige Befruchtung von natürlicher und Natur-Theologie" als „Voraussetzung des Gesprächs zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen, weil sie die Brücke zwischen diesen Wissenschaften baut, die Brücke, die den Graben überspannt, der die beiden Welten trennt". Natürliche Theologie ist bescheidener in ihren Schlussfolgerungen als Naturwissenschaft und Theologie. Sie diskutiert eher Einsichten als Beweise. Sie behauptet nicht, dass Gottes Existenz in einer logisch bezwingenden Weise bewiesen werden kann (wie freilich Gottes Nicht-Existenz nicht bewiesen werden kann), sondern will aufzeigen, dass der Theismus eine sinnvollere Deutung der Welt und unserer Erfahrungen bietet, als es der Atheismus tut (siehe vor kurzem herausgegebenes Buch: Richard Dawkins: *Der Gottes Wahn).* Sie beruft sich nicht auf einzelne Ereignisse oder Entitäten, sondern sie richtet ihr Augenmerk auf den Grund aller naturwissenschaftlichen Erklärungen, jene Naturgesetze, deren Existenz die Naturwissenschaften behaupten und als unerklärte Voraussetzungen ihrer Erklärungen in Anspruch nehmen müssen. Sie fragt, ob wir nicht jenseits der schlichten Annahmen der Gegebenheiten dieser Gesetze in ihnen einen Sinn entdecken können.

Darum stimme ich dem Beitrag von Dirk Evers zu in dem er erklärt, dass zu einer christlichen Spiritualität des Kosmos gehört Neues aufmerksam wahrzunehmen. Denn die Schöpfung ist nicht einfach gegeben, sie geschieht und wir sind nicht nur Beobachter der Schöpfung, sondern wir sind aktive Mitarbeiter und Gestalter in ihr. Oder wie John Polkinghorne in seinem Werk *Science and Creation* sagt: „Wir sind so an die Tatsache gewöhnt, die Welt verstehen zu können, dass wir sie meistens als selbstverständlich hinnehmen. Doch macht dies Naturwissenschaft erst möglich. Es wäre auch anders vorstellbar: Das Universum hätte statt eines geordneten Kosmos auch ein ungeordnetes Chaos sein können. Oder es hätte ihm eine uns nicht zugängliche Rationalität innewohnen können. Es gibt eine Kongruenz zwischen unserem Geist und dem Universum, zwischen der Rationalität, die wir in uns erfahren, und der Rationalität, die wir außerhalb von uns beachten" (20). Der von Sigurt Martin Daecke zitierte Jürgen Moltman, der sich zur „immanenten Weltpräsenz Gottes", zur „göttlichen Weltimmanenz" bekennt, stellt in seinem Werk *Gott in der Schöpfung* dar, dass die Ausbeutung der Welt den Aufstieg der Technik widerspiegele und wenig mit der spezifisch christlichen Lehre zu tun habe. Darüber hinaus betont er, dass von Gott als durch den Heiligen Geist in der Schöpfung innewohnend gesprochen werden kann, sodass die Ausbeutung der Schöpfung eine Beleidigung Gottes bedeutet, darum sehe ich hier keine krasse Darstellung einer pantheistischen Auffassung Gottes.

In der Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Religion stellen sich zwei Fragen: Sind Naturwissenschaft und Religion konvergent, dann müsste man unbedingt: „Der Liberale Protestantismus" *(F. D. Schleiermacher, Paul Tillich)* und „Prozesstheologie" (*Alfred North Whitehead, Charls Hartshornes)* erwähnen, oder sind sie distinkt, dann muss auch die „Neu-Orthodoxie" erwähnt (*Karl Barth*) werden. Hinweisen möchte ich an die wunderschöne Gemeinsamkeit zwischen Naturwissenschaft und Religion, den Gebrauch von Modellen, Metaphern und Analogien zur Darstellung komplexer Dinge – ob es um die Atomkerne oder um Gott geht. John Polkinghorne sieht in seinem Werk *Reason and Reality* eine wichtige Parallele zwischen den beiden Fachgebieten, die in der Notwendigkeit besteht, Dinge, die nicht gesehen werden können, sichtbar darzustellen, denn wir sprechen von Dingen, die nicht direkt beob-

achtbar sind. Niemand hat je ein Gen gesehen (auch wenn es Röntgenaufnahmen gibt, die, angemessen interpretiert, Watson und Crick zur helikalen Struktur DNS führten) oder ein Elektron (obwohl es Bahnen in Blasenkammern gibt, die, angemessen interpretiert, die Existenz eines Teilchen mit einer negativen Ladung und eine bestimmten Masse anzeigen). Niemand hat Gott gesehen (auch wenn es die erstaunliche Behauptung der Christen gibt, „der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht" [Joh 1,18]). Das Buch der Natur und das Bibelbuch betrachtend fallen mir die Worte von Robert Boyle ein, der in seiner Abhandlung *The Excellency of Theology compared with Natural Theology* (1674) bemerkt, da die beiden großen Bücher, das der Natur und das der Heiligen Schrift, denselben Vf. haben, verhindert das Studium des Letzteren in überhaupt keiner Weise die Freude eines forschenden Menschen am Studium des Ersteren. Hier möchte ich an den großen und bewunderungswerten Teilhard de Chardin hinweisen, der in seinem Werk *Comment je crois* feststellt, dass Gott nicht die Evolution ist, aber Gott ist in der Evolution und dies in einem doppelten Sinn: Ein Gott von innen: Gott soll nicht mehr als Wirkursache seiner Schöpfung verstanden werden, der gleichsam „von außen" die Erde geschaffen hat, sondern innerhalb der Evolutionsprozesse als eine Art „Formel"-Ursache, die sich mit „Konvergenzzentrum der Kosmogenese" deckt: die gleichsam „von innen" die Schöpfung evolutiv-dynamisch vorantreibt und zweitens: Ein Gott von vorne: Gott soll nicht mehr länger – wie in Philosophie und Theologie seit Aristoteles üblich – „a retro", von den Ursprüngen her gedacht werden. Sondern, gerade als der „Erste Beweger" der Welt, „ab ante", vom Zielpunkt her: als der, der die Schöpfung „von vorne" zu sich zieht zum Punkt Omega, der den göttlichen Brennpunkt an der Spitze des Universums gekennzeichnet, auf den alle Evolution zielt und der zugleich im Innern eines jeden Elements des Universums als göttliche Energie wirksam ist. Im Punkt Omega erreicht die Personalisation des Universums ihre Vollendung, das Höchstmaß an Bewusstsein und Liebe. Omega ist der vollendete mystische Leib Christi.

Das Buch *„Physik, Kosmologie und Spiritualität"* empfehlend möchte ich die Worte der Enzyklika *„Fides et ratio"* von Papst Johannes Paul II. als Abschluss anführen: „Glaube und Vernunft (*Fides et ratio)* sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt. Das Streben, die Wahrheit zu erkennen und letztlich ihn selbst zu erkennen, hat Gott den Menschen ins Herz gesenkt, damit er dadurch, dass er ihn erkennt und liebt, auch zur vollen Wahrheit über sich selbst gelangen könne."

Landau Mario Crvenka

Kurzrezensionen

Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen, hg. v. Egbert Ballhorn / Georg Steins. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 347 S., kt € 32,00 ISBN: 978–3–17–019109–9

Der Sammelband beschäftigt sich mit Möglichkeiten, Leistungen und z.T. auch Grenzen der kanonischen Exegese. Unter diesem Schlagwort firmieren Neuansätze im Spektrum der exegetischen Methodenlehre, die seit den 70er Jahren des 20. Jh.s – als canonical criticism bzw. canonical approach aus Nordamerika importiert – zunehmend Einzug in die deutschsprachige Exegese, stärker noch im Bereich der atl. als in der ntl. Bibelwissenschaft, gehalten haben. Inhaltlich geht es grob gesagt darum, biblische Texte verstärkt im Rahmen des Kanons zu lesen, Einzeltexte bzw. Einzelschriften also intertextuell mit anderen biblischen Texten ins Gespräch zu bringen. Zu den Protagonisten dieser Art von Exegese in unseren Breiten gehören auch einige der Autoren dieses Buches, das allein schon aus diesem Grund von einigem Gewicht ist. Innerhalb der Studie kann man sich zum einen eher theoretisch-reflektierend über die kanonische Exegese informieren. Zum anderen erlebt man in den Beispielexegesen zum Alten und Neuen Testament kanonische Exegese „in Aktion". Zweifellos liegt hier ein wichtiger Beitrag zum Diskurs über die Kanonische Exegese vor, der zudem absolut nötig ist. Es zeichnet sich nämlich bereits seit einiger Zeit ab, dass über diese Art von Exegese im Rahmen der biblischen Methodenlehre und Hermeneutik heftig gerungen werden wird bzw. die Auseinandersetzungen bereits in Gang sind – mit offenem Ende. M. La.

Vogel, Manuel: **Commentatio mortis**. 2Kor 5,1–10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 408 S. (FRLANT, 214), geb. € 84,00 ISBN: 3–525–53078–8

In seiner Münsteraner Habil. (WiSe 03/04) beschäftigt sich Manuel Vogel mit der Auslegung von 2 Kor 5,1–10. In der Forschung herrsche, so der Vf., eine „tiefgreifende Verwirrung darüber, was Paulus hier überhaupt hat sagen wollen" (9). Oft werde dabei der Text als eine Art eschatologischer Exkurs im Rahmen eines an sich als Apologie der Person des Paulus angelegten Abschnitts gesehen. Dem stellt V. seine Sicht des Textes entgegen. Er ordnet die umstrittenen Verse konsequent in die personale Apologie des Paulus ein und versteht den vermeintlichen Exkurs als Beitrag zur Darstellung des paulinischen Charakters im Blick auf die Todesproblematik bzw. die Kunst mit der eigenen Sterblichkeit gut zu leben (*ars moriendi*). Für die Antike ist das eines der zentralen Felder, auf dem sich ein Mensch charakterlich auszeichnen kann. Paulus nutze dieses Feld pragmatisch, um die Autorität seiner Person, die im Kontext der korinthischen Gemeinde offensichtlich umstritten war, zu festigen. Die Ausführungen des Paulus werden von V. entsprechend in den Horizont antiker *ars moriendi* eingeordnet. Dazu stellt V. eine Fülle beeindruckenden Vergleichsmaterials zusammen („II. Antike Wahrnehmungen des Todesproblems": 45–222) und nutzt es als Folie für seine Interpretation von 2Kor 5,1–10 („III. Antike ars moriendi in 2Kor 5,1–10": 223–378).

M. La.

Zimmer, Siegfried: **Schadet Bibelwissenschaft dem Glauben?** Klärung eines Konflikts. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2007. 203 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–525–57306–8

Das populärwissenschaftlich angelegte Buch des Ludwigsburger Religionspädagogen Siegfried Zimmer richtet sich an ein breiteres Publikum. Ausgehend von der Erfahrung mit fundamentalistisch orientierten Studierenden, die die moderne Bibelwissenschaft ablehnen, geht Z. der Frage nach, wie sich kritische Wissenschaft und protestantischer Glaube angesichts der fundamentalen Autorität der Bibel verhalten. Zur Lösung des Konflikts greift Z. explizit auf offenbarungstheologische Modelle zurück, wie sie in der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelt wurden. Er unterscheidet die Autorität Gottes und die Autorität Jesu Christi von der Autorität der Heiligen Schrift und begreift die Bibel als göttliche Offenbarung, insofern sie die Selbstmitteilung Gottes bezeugt. Da dieses Zeugnis in menschlichen Texten erfolgt, sind auch die üblichen menschlichen Methoden zur Analyse dieser Texte anzuwenden. Die Grundbotschaft des Buches, das im Gestus größten Verständnisses für die Probleme fundamentalistischer Christen geschrieben ist, lautet: Bibelwissenschaft schadet nicht dem Glauben, aber dem religiösen Vorurteil. Einige (überdidaktische) Wiederholungen sind lästig, aber insgesamt ist das verständlich geschriebene Werk auch und gerade Nichtfachleuten sehr zu empfehlen. J. K.

Vermes, Geza: **Die Geburt Jesu**. Geschichte und Legende. – Darmstadt: WBG 2007. 151 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–89678–348–6

Vermes liest die Geburtsgeschichten des Matthäus- und Lukasevangeliums mit dem Ziel, historische Fakten und Legende zu trennen. Seine distanziert-historische Perspektive signalisiert er durch die wiederholt vorgetragene Kritik an der christlichen Auslegung (z.B. 36.60.64f.). Ihm gelingt eine weitgehend verständliche Erarbeitung der historischen Grunddaten um die Geburt Jesu, wobei er wesentliche Deutemotive, die aus der jüdischen bzw. hellenistischen Tradition stammen, als spätere Interpretation der Ereignisse plausibel machen kann (z.B. Stammbaum, wunderbare Geburt, Vorzeichen, Kindermord). Kaum dem Stand der Forschung entspricht die Annahme semitischer Originale hinter den Evangelien (30.56–58.84.116.135) und ein starres, mehrstufiges und auf einem Übersetzungsbruch basierendes Überlieferungsmodell des Stoffes (65.68.116.129). Überhaupt zeigt Vermes wenig Interesse am Gestaltungswillen und der literarischen Kunst der Vf. Kurios und sachlich unterkomplex mutet die „Erklärung" des Motivs der Zeugung ohne Verletzung der Jungfräulichkeit an: Matthäus sei auf die ungenaue griechische Septuaginta-Übersetzung von Jes 7,14 hereingefallen (57). St. Sch.

Simone Weil und die religiöse Frage, hg. v. Wolfgang W. Müller. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2007. 203 S., kt € 18,80 ISBN: 978–3–290–20036–7

Dieser Sammelband geht auf einen Studientag über das Religiöse im Denken Weils an der Theol. Fak. Luzern zurück und vereint sieben Beiträge, für die der Hg. eine biographische Einleitung verfasste. Die Texte greifen Thematisierungen auf, die um Weils religiös-hermeneutischen Universalismus mit seiner Fundierung in griechisch-christlicher Tradition kreisen. Michel Narcy und Reiner Wimmer erarbeiten Kriterien zum Verständnis dieser symbolorientierten „Einwurzelung" in Geschichte und Welt mittels Platon, Kant und Wittgenstein; Otto Betz gewährt Einblick in die Deutung griechischer Mythen. Weils „vorchristliche Schau" erweist sich als „Katholizität",

die in religiösen Traditionen aller Zeiten gegeben ist, weshalb die vor- oder anders-christlichen Stimmen in das christliche Denken selbst einzubringen wären. Sofern es sich um Offenbarung als Kosmos- und Unglückserfahrung handelt, folgt Elisatbeth Pernkopf einem Vergleich zwischen Hiob und Weil, und Hanna Barbara Gerl-Falkovitz widmet sich dem Thema „Politik und Mystik", die sich ausschließen, da jede wahre Religion den Machtverzicht Gottes impliziere, wie er im passionshaften Inkarnationsdenken vieler Traditionen vorhanden ist. Der Sammelband ist ein Baustein zur Interreligiosität, wobei die philosophische Genese religiöser Wahrheit bei Weil selbst weniger berücksichtigt ist und der Verweis auf Rationalismus nicht ausreicht, um den „Universalismus" zu begründen, da dieser eine Erkenntnisanalyse von Reflexionsbestimmung und Symbolizität als Ontologie des Guten voraussetzt. – Ebenfalls neu die Übersetzung durch Ellen D. Fischer der maßgeblichen Biographie: Simone Pétrement, Simone Weil – ein Leben, Leipzig 2008, S. 753, geb. Euro 49 ISBN 978–3–936522–84–4. R. Kü.

Müller, Klaus: **Gott erkennen.** Das Abenteuer der Gottesbeweise. – Regensburg: Pustet 2001. 140 S. (Topos plus, 405), kt € 8,90 ISBN: 3–7867–8405–1

Nach einer Einführung zu Anspruch und Funktion von „Gottesbeweisen" werden die „quinque viae" vorgestellt, sodann das ontologische Argument, mit Descartes' Reformulierung, den Einwänden (vor Kants treffe Thomas' Kritik) bis zu heutigen Diskussionen. Es folgt Kants moralischer Beweis. Schließlich neue kosmologische Argumente (u. a. der unsägliche Tipler) und Swinburnes wahrscheinlichkeitstheoretisches Unternehmen. Resümee, Register, Auswahlbibliographie runden das so anspruchsvolle wie hilfreiche Büchlein. – Zwei Fragen: Warum nicht gegen Kants Nachträglichkeit das wahrhaft moralische Argument aus dem Gewissen? Und wie, wenn dies von der formalen Sicht zu einem wortentsprechenden Verständnis des „ontologischen" Arguments führte? Sei es im Blick auf Gottes Göttlichkeit (Bonaventura), sei es transzendental auf den Selbstüberstieg gerufener Freiheit (nicht vom Begriff zum Sein, sondern aus realem Gemeintsein zum realen Woher dieses Rufs). J. Sp.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Jochum, Uwe: Die Sendung des Paulus. Politik der Umkehr. – Paderborn : Schöningh 2008. 182 S., kt € 19,90 ISBN 978–3-506–76549–9.

Katholizität. Konfessionalismus oder Weltweite? Beiträge der ökumenischen Forschungsprojektgruppe an der Katholische-Theologischen Fakultät Innsbruck, hg. v. Silvia Hell. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2007. 204 S., kt € 19,90 ISBN 978–3–7022–2867–5: 9–16: Hasitschka, M.: Der Begriff der « Katholizität » und seine Verwurzelung im vielfältigen Christuszeugnis des Neuen Testaments; 17–48: Lies SJ, L.: Zur Geschichte und Bedeutung des Zueinanders von «römisch» und «katholisch»; 49–92: Vletsis, A.: Katholizität und Ökumenizität der Kirche? Das Ringen um die dritte Eigenschaft der Kirche in der orthodoxen Theologie; 93–114: Breitsching, K.: Zur Katholizität der Kirche Jesu Christi und ihrer kirchenrechtlichen Implikationen in ökumenischer Perspektive; 115–132: Weber MCCJ, F. W.: Dynamisch-spannungsreiche Katholizität. Beobachtungen zu aktuellen weltkirchlichen Lernprozessen; 133–148: Wenz, G.: «Es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei» (ASm III). Von der Katholizität evangelischer Katholizität; 149–184: Hell, S.: Verschiedene Aspekte von Katholizität unter ökumenischer Rücksicht; 185–198: Betz, K.: Katholizität in konfessionsverbindenden Familien; 199–204: Hell, S.: Abschließende Überlegungen zur «Katholizität» aus römisch-katholischer Perspektive.

Luscher, Birgit: Reliquienverehrung als Symbolsystem. Volkskirchliche Praxis und reformatorischer Umbruch: zum Wittenberger Reliquienschatz und zur Transformation des symbolischen Denkens bei Luther. – Münster : Lit 2008. 103 S. (Theologie, 86), pb. € 19,90 ISBN 978–3–8258–1021–4.

Steinwede, Dietrich: Im Zeichen des Kreuzes. Passion und Ostern. – Düsseldorf : Patmos 2007. 104 S., geb. € 19,90 ISBN 978–3–491–70407–7.

Taschenlexikon Religion und Theologie. 4. Bde, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn / Friederike Nüssel. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2008.1464 S., kt € 79,90 ISBN 978–3–525–50124–5.

Theologie der Gegenwart 51, 1/*2008*, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–14: Zulehner, M. P. : Gott nach dem Kommunismus. Zur Langzeitstudie Aufbruch; 15–26: Knobloch, S.: Wie steht es heute um die Chancen der Religion? Ein Beitrag aus praktisch-theologischer Sicht; 27–34: Widl, M.: Das Christentum im säkularen Kontext zur Sprache bringen. «Folge dem Stern!» – Ein Projektseminar am Erfurter Weihnachtsmarkt; 35–42: Römelt, J.: Theologische Ethik im cultural turn. Moraltheologie als Kulturwissenschaft?; 43–55: Wenzel, K.: Das Verhältnis von Lehramt und Theologie. Vor dem Hintergrund ihrer Bedeutung in einer pluralistischen Welt; 56–68: Bronisch, J.: Gabriel Henry, die Schlacht von Jena und Auerstedt und die rechtliche Gleichstellung der katholischen Konfession 1806. Eine Quelle und ihre Hintergründe.

Zeitschrift für katholische Theologie 130 (2008) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2008. kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 153–167: Theobald SJ, Ch.: Evangelium und Kirche in der Postmoderne; 168–194: Baumert SJ, N.: Paulus – Alte und neue Perspektiven – zum Paulusjahr; 195–220; Schelhas, J.: Die Bedeutung Israels im christlichen Verständnis. Karl ABrths Israel(ein)sicht von 1946.

Altes Testament

A Critical Study of the Pentateuch. An Encounter Between Europe and Africa, hg. v. Eckart Otto / Jurie LeRoux. – Münster: Lit 2005. 197 S. (Altes Testament und Moderne, 20), kt € 39,90 ISBN 978–3–8285–8982–3: 1–21: LeRoux, J.: Pro Pent. A Project for the Study of the Pentateuch in South Africa; 22–49: Otto, E.: The Pentateuch Between synchrony and Diachrony. Perspectives for the Encounter between Africa and Europe; 50–61: Groenewald, A.: Synchrony And / Or Diachrony: Is There a Way Out of the Methodological Labyrinth?; 62–73: Fischer SJ, G.: The Need for a New Vision of the Torah; 74–96: Human, D. H.: Africa in Need of an Exodus?! Perspectives on the Theology of Exodus 15: 1–21; 97–115: Scheffler, E.: Deuteronomy 15: 1–18 and Poverty in (South) Africa; 116–125: Arneth, M.: « And by These were the Nations divided in the Earth » Redactional Techniques in the Primeval History; 126–152: Achenbach, R.: The Story of the Revelation at the Mountain of God and the Redactional Editions of the Hexateuch and the Pentateuch; 152–159: Lombaard, C.: What is Isaac doing in Amos 7?; 160–183: Reiterer, F. : Der Pentateuch in der spätbiblischen Weisheit Ben Siras; 184–192: De Villiers, G .: Gilgamesh, Africa and the Pentateuch.

Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14. – 19. August 2005, hg .v. Thomas Krüger / Manfred Oeming / Konrad Schmid / Christoph Uehlinger. – Zürich : TVZ 2007. 522 S. (AThANT, 88), geb. € 54,00 ISBN 978–3–290–17407–1: 1–20: Dell, K. J.: Job: Sceptics, Philosophers and Tragedians; 21–32: Hoffman, Y.: The Book of Job as a Trial: A Perspective from Comparison to Some Relevant Ancient Near Eastern Texts; 33–54: Witte, M.: The Greek Book of Job; 55–80: Schellenberg, A.: Hiob und Ipuwer: Zum Vergleich des alttestamentlichen Hiobbuchs mit ägyptischen Texten im Allgemeinen und den Admonitions im Besonderen; 81–96: Greenstein, E. L.: Features of Language in the Poetry of Job; 97–163: Uehlinger, C.: Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte; 165–184: Van Oorschot, J.: Die Entstehung des Hiobbuches; 185–196: Jericke, D.: «Wüste» (midbar) im Hiobbuch; 197–216: Perdue, L. G.: Creation in the Dialogues between Job and his Opponents; 217–230: Krüger, T.: Did Job Repent?; 231–240: Vette, J.: Hiobs Fluch als thematische Klammer; 241–262: Schmid, K.: Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch; 263–292: Kunz-Lübcke, A.: Hiob prozssiert mit Gott – und obsiegt – vorerst (Hiob 31); 293–313: Beuken, W. A. M.: Eliphaz: One Among the Prophets or Ironist Spokesman? The Enigma of Being a Wise Man in One's Own Right (Job 4–5); 315–328: Oberhänsli-Widmer, G.: Hiobtraditionen im Judentum; 329–350: Herzer, J.: Jakobus, Paulus und Hiob: Die Intertextualität der Weisheit; 351–374: Seow, C-L.: Job's Wife, with Due Respect; 375–394: Newsom, C. A.: Dramaturgy and the Book of Job; 395–410: Anderegg, J.: Hiob und Goethes Faust; 411–419: Bodenheimer, A.: Heines Hiob; 421–440: Oeming, M. / Drechsel, W.: Das Buch Hiob – ein Lehrstück der Seelsorge? Das Hiobbuch in exegetischer und poimenischer Perspektive; 441–454: Pezzoli-Olgiati, D.: Leben und Tod, Unterwelt und Welt. Strategien der Kontingenzbewältigung in Hiob 3; 455–466: Bittner, R.: Hiob und Gerechtigkeit; 467–498: Frevel, C.: Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Hiobbuch. Anmerkungen zur Anthropologie der Hiob-Reden; 499–414: Boothe, B.: Die narrative Organisation der Hiob-Erzählung des Alten Testaments und die verdeckte Loyalitätsprobe.

Houtman, Cornelis / *Spronk*, Klaas: Jefta und seine Tochter. Rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter, 11,29–40. – Wien: Lit 2007. (XI), 194 S. (Altes Testament und Moderne, 21), kt € 34,90 ISBN 3–8258–0846–4.

Leuenberger, Martin: Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen. – Zürich : TVZ 2008. 562 S. (AThANT, 90), geb. € 58,00 ISBN 978–3–290–17452–1.

Štrba, Blažej: Take off your Sandals from your feet! An exegetical Study of Josh 5,13–15. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008. 404 S. (Österreichische Biblische Studien, 32), kt € 68,80 ISBN 978–3–631–57599–4.

Neues Testament

The Gospel of John and Christian Theology, hg .v. Richard Bauckham / Carl Mosser. – Cambridge : Eerdmans Publishing 2008. (XXIV) 404 S., pb. $ 28,00 ISBN 978–0–8028–2717–3: 3–18: Barton, S. C.: Johannine Dualism and Contempory Pluralism; 19–52: Volf, M.: Johannine Dualism and Contempory Pluralism; 53–67: Bingham, D. J.:Christianizing Divine Aseity: Irenaeus Reads John; 68–81: Williams, R.: Anglican Approaches to St. Johns's Gospel; 82–90: Larsson, T.: Glory or Persecution: The God of the Gospel of john in the History of Interpretation; 91–119: Evans, C. S.: The Historical Reliability of John's Gospel: From What Perspective Should it Be Assessed?; 120–142: Bauckham, R.: The Fourth Gospel as the Testimony of the Beloved Disciple; 143–167: Motyer, S.: Bridging the Gap: How Might the

Fourth Gospel Help Us Cope with the Legacy of Christianity's Exclusive Claim over Against Judaism?; 168–182: LIEU, J.: Anti-Judaism, the Jews, and the Worlds of the Fourth Gospel; 183–192: GRIFFITH, T.: „The Jews Who Had Believed in Him" (John 8:31) and the Motif of Apostasy in the Gospel of John; 193–210: TONSTAD, S. K.: „The Father of Lies," „the Mother of Lies," and the Death of Jesus (John 12.20–33); 211–232: LINCOLN, A. T.: The Lazarus Story: A Literary Perspective; 233–244: THOMPSON, M. M.: The Raising of Lazarus in John 11: A Theological Reading; 245–264: TORRANCE, A. J.: The Lazarus Narrative, Theological History, and Historical Probability; 265–294: HENGEL, M.: The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth; 295–310: RAE, M.: The Testimony of Works in the Christology of John's Gospel; 311–345: ANDERSON, P. N.: On Guessing Points and Naming Stars: Epistemological Origins of Johns's Christological Tensions; 346–358: LARSEN, K. B.: Narrative Docetism: Christology and Storytelling in the Gospel of John; 359–368: SCRUTTON, A.: „The truth Will Set You Free": salvation as Revelation; 369–381: MOLTMANN, J.: God in the World – the World in God: Perichoresis in Trinity and Eschatology.

Dogmatik

DeHart, Paul J.: The Trial of the Witnesses. The Rise and Decline of Postliberal Theology. Challenges in Contemporary Theology. – Malden (USA): Blackwell Publishing 2006.(XVI) 296 S., kt $ 51,95 ISBN 1–4051–3296–5.

Kirchengeschichte

Kampmann, Christoph: Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg. Geschichte eines europäischen Konflikts. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 225 S., kt € 28,00 ISBN 978–3–17–018550–0.

Leppäkari, Maria: Apocalyptic Representations of Jerusalem. – Leiden: Brill 2006. 259 S., (Numen Book Series. Studies in the History of Religions, 11) geb. € 113, 00 ISBN 90–04–14915–5.

Perrotta, Romolo: Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico et del cristianesimo (da Filone Allessandrino e Egesippo). – Bologna: Edizioni Dehoniane 2008. 831 S. (Publicazioni dell'istituto di scienze religiose in trento. Series maior, XI), geb. E 60,00 ISBN 978–88–10–41508–5.

Ziegler, Walter: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze. – Münster: Aschendorff 2008. 437 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 151), geb. € 62,00 ISBN 978–3–402–11576–3.

Praktische Theologie

Mit euch bin ich Mensch ... Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleinzer O. Cist. hg. v. Georg Ritzer. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2008. 574 S. (Salzburger theologische Studien, 34), pb. € 49,00 ISBN 978–3–7022–2920–7: 19–56: BUCHER, R.: Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer Sozialreform der Kirche; 47–60: KRIEGER, W.: Qualitätskriterien in der Pastoral. Programmatisches für die „Kunst des Möglichen".; 61–76: ROSE, W.: Die „Wiederentdeckung" der Gemeinde?; 77–91: EDER, H.: Vom Gemeinde-Netz zum Netzwerkgemeinde; 95–114: WEBER, F.: „Wie katholisch ist die katholische Kirche?" Ansätze für eine interkulturelle Pastoraltheologie und Kirchenpraxis; 115–148: WINKLER, U.: Zum Projekt einer Komparativen Theologie; 149–198: LANGER, G.: Einige Streiflichter zum katholisch-theologischen Umgang mit dem Staat Israel; 199–216: WEICHBOLD, V.: Über religiöse Gefühle und ob man sie verletzen darf; 219–228: STENGER, M. H.: Auf dem Weg zur Pastoralpsychologie. Biographische Notizen; 229–248: ROTHBUCHER, H.: Die Bedeutung der Existenzialmeditation für einen ressourcenorientierten Sinnfindungsprozess; 249–264: RITZER, M. C.: Der „Gottesdiener" und der Leistungssportler; 265–282: ARZT, S.: Großeltern als TradentInnen von Religion und/oder Kirchlichkeit?; 283–294: SPORER, E.: Gestaltpädagogisch orientierter Religionsunterricht als Sorge um den Menschen; 295–303: HOFER, P.: „Von Gott kann man nicht reden, wenn man nicht weiß, was Sprache ist"; 307–314: ZULEHNER, P. M.: Emphatische Spiritualitätskritik; 315–326: BRUCKMOSER, J.: Von der Kanzel zum Dialog und zurück. Das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit seit dem II. Vatikanischen Konzil; 327–340: RITZER, G.: Praktisch-theologische Empirie. Überflüssig wie ein Hühnerauge oder wichtiges Sinnesorgan?; 341–356: SEDMAK, C.: Pastoralethik: Glaube, Glaubwürdigkeit und die Zukunft der Kirche; 357–390: WEISS, M. A.: Zulassen des Sterbens oder Euthanasie durch Unterlassung? Zu den Grenzen passiver Sterbehilfe; 391–404: HAGEL, J.: Gibt es eine Coporate Social Responsibility auch für die Seelsorge in einem Bistum? Unternehmensethische Perspektiven für die Pastoraltheologie; 405–432: WALZ, F.: Gedanken zum gesellschaftlich-kulturellen Beitrag der Liturgie – am Beispiel von Frauengottesdiensten; 433–446: PUTZ, G.: Gemeinsam sind wir stärker. Das Sozialwort des Ökoumenischen Rates der Kirchen in Österreich; 447–458: BACHL, G.: Schmecken. Betrachtungen, Gedankengänge; 461–478: PACIK, R.: Laien und Liturgie; 479–490: BUCHER, A. A.: Warum ich nicht mehr Kirchenvolksbegehrter bin. Ein persönliches Essay; 491–502: KLEIN, S.: Eine Pastoral in Würdigung der Charismen; 503–528: PAARHAMMER, H.: Die Nottaufe als kirchenrechtliches und pastorales Problem. Kanonistische Anmerkungen zur Rolle des Spenders bzw. einer Spenderin „in casu necessitatis"; 529–546: KATZINGER, G.: Kirchliche Anforderungen des Mesners; 547–562: SCHAMBECK, H.: Laienapostolat in der Kirche und Verantwortung in der Politik; 563–566: SCHLEINZER, F.: Mit euch bin ich Mensch, für euch bin ich Priester.

Philosophie

Hattrup, Dieter: Der Traum von der Weltformel oder Warum das Universum schweigt. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 296 S., geb. € 19,90 ISBN 3–451–28937–7.

Nikolaus von Kues. Predigten in deutscher Übersetzung. Sermones CXXII–CCIII, Bd 3., hg. v. Walter Andreas Euler / Klaus Reinhardt, Harald Schwaetzer (Institut für Cusanus-Forschung). – Münster: Aschendorff 2007. (XXXIII) 545 S., geb. € 36,80 ISBN 978–3–402–03483–5.

Augustinus. Antiarianische Schriften, eingel., übersetzt u. hg. v. Hermann Josef Sieben. – Paderborn: Schöningh 2008. 485 S. (Opera – Werke, 48), geb. € 64,00 ISBN 978–3–506–75734–0.

Liturgiewissenschaft

Lutzka, Carolina: Die Kleinen Horen des byzantinischen Stundengebetes und ihre geschichtliche Entwicklung. – Berlin: Lit 2007.125 S. (Forum Orthodoxe Theologie, 7), kt € 19,90 ISBN 978–3–8285–0900–3.

Probst, Manfred: Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolarmo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/1575–1631). – Münster: Aschendorff 2008. 302 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 97), kt € 45,00 ISBN 978–3–402–04076–8.

Mystik und Spiritualität

Brown, David: God and Mystery in Words. Experience through Metaphor and Drama. – Oxford: Oxford University Press 2008. 288 S., geb. £ 25,00 ISBN 978–0–19–923183–6.

Aufbruch zu neuer Gottesrede. Die Mystik der Gertrud von Helfta. hg. v. Siegfried Ringler. – Ostfildern: Grünewald 2008. 200 S., kt €19,90 ISBN 978–3–7867–2708–8: 17–20: LÖFFLER, I.: Dem Leben und dem Sterben begegnen – Mit Gertrud von Helfta beten; 21–35: KEUL, H. / RINGLER, S.: In der Freiheit des lebendigen Geistes – Helfta als geohistorischer Ort der deutschen Mystik; 36: GERTRUD VON HELFTA: Ein Kloster der Minne; 37–45: SCHENKL, M. A.: „Sieh her auf mich!" – Die Botschaft vom liebenden Gott; 46–60: MARQUARDT-SPITZLEI, S. B.: O Gott meines Herzens – Das Herz als Erfahrungsraum Gottes in den „Exercitia spiritualia"; 61–74: LUISLAMPE, P.: Gottes Antlitz hülle dich in Licht – Gott und Mensch in der Lichtmetaphorik Gertruds von Helfta; 75:GERTRUD VON HELFTA: Was bin ich, mein Gott; 76–92: GOSEBRINK, H.: In der Sinne Achtsamkeit – Leib und Sinne in Gertruds „Exercitia spiritualia"; 93–107: BANGERT, M.: In Bildern Gott denken – Das Christusbild in den Visionen Gertruds von Helfta; 108–113: GÖRCKE, B. / JOSWIG, B.: Auf Glas gebetet – Ein Bildprogramm im Kloster Mariensee; 114–119: LONGQUICH, H. M.: Cantus amoris – Ein hohes Lied der Liebe; 120–121: GERTRUD VON HELFTA: Ein einziges kleines Wort – Süßer Klang; 122–136: HICKEY, M.: Der Einladung Gottes folgen – Der Ort der „Exercitia spiritualia" Gertruds von Helfta in der christlichen Exerzitientradition; 137–152: RINGLER, S.: Sprache des Heils – Die „Exercitia spiritualia" Gertruds von Helfta als Exerzitienbuch; 153–166: EGGEMANN, I.: Betende Theologie – Beten und Beten-Lehren als Ort theologischer Erkenntnis im Exerzitienbuch Gertruds von Helfta; 167–181: KEUL, H.: Das Sakrament des Wortes – Mystik und Seelsorge in den Brüchen der Zeit; 182: GERTRUD VON HELFTA: Paradiesesgarten; 183–195: SOEGETROP, U.: Entgrenztes mitteilen; 196: GERTRUD VON HELFTA: Immerwährendes Heute.

Christliche Sozialethik

Medizinethik, hg. v. Hans Jürgen Kaatsch / Werner Theobald Rosenau. – Münster: Lit 2008. 204 S. (Ethik interdisziplinär, 16), kt € 19,90 ISBN 978–3–8258–1034–4: 9–66: SCHMUTZLER, A. G.: Praktische Ethik der Reproduktionsmedizin; 67–82: HIRT, S. W.: Wenn Tote Leben spenden – Organspende und Transplantation; 83–96: THEOBALD, W.: Allokation und Menschenbild; 97–108: KRESS, H.: Patientenverfügungen und Strebehilfe im Licht des Rechts auf Selbstbestimmung; 109–126: SPEIDEL, H.: Krankfeiern und Gesundschreiben. Arbeit und Arbeitslosigkeit aus medizinischer Sicht; 127–144: HUCHZERMEIER, C.: Psychotherapie hinter Gittern?; 145–156: WESTPHAL, E. / KABELITZ, D.: Zum Zustand der Schutzimpfungen gegen Infektionskrankheiten; 157–170: GIESELER, F. / THEOBALD, W.: Arzt-Patient-Kommunikation in der Onkologie; 171–196: EWALD, H.: Ethik in der Palliativmedizin; 197–202: ROSENAU, H.: Heil und Heilung. Über die Verwandtschaft von Religion und Medizin.

Luterbacher-Maineri, Claudius: Adam Smith – Theologische Grundannahmen. Eine textkritische Studie. – Freiburg: Herder 2008. 443 S. (Studien zur theologischen Ethik, 119), kt € 48,00 ISBN 978–3–451–29659–8.

Religionswissenschaft

Baumann, Urs: Christentum. – Frankfurt: Fischer Verlag 2008. 128 S., brosch. € 8,95 ISBN: 978–3–596–16495–0.

Leimgruber, Stephan: Feinde oder Freunde. Wie können Christen und Muslime miteinander umgehen. – Kevelaer: Topos 2008. 201 S., kt € 9,90 ISBN 978–3–8367–0648–3.

Luber, Markus: Devis Geschichte Ein empirisch-qualitatives Forschungsprojekt zum Phänomen der Göttin im Hinduismus Begegnungen. – Bonn: Borengässer 2007. 420 S. (Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kuluren und Religionen, 16), geb. € 43,00 ISBN 978–3–923946–75–4.

Oberlies, Thomas: Der Hinduismus. – Frankfurt: Fischer Verlag 2008. 128 S., brosch. € 8,95 ISBN: 978–3–596–16492–9.

Tamcke, Martin: Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck 2008. 205 S. (Becksche Reihe, 1765), kt € 12,95 ISBN 978–3–406–56819–0.

Kirchenrecht

Morein, Elmar Maria: Officium ecclesiasticum et universitas personarum. Bestimmung des Rechtsinstituts Amt. – Münster: Lit 2006. (XXI), 380 S. (Tübinger Kirchenrechtliche Studien, 4), kt € 34,90 ISBN 3–8258–9443–6.

Die Verfassungsordnung für Religion und Kirche in Anfechtung und Bewährung, hg. v. Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnes. – Münster: Aschendorff 2008. 182 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 42), kt € 32,80 ISBN 978–3–402–10560–3: 7–26: Huber, W.: Kirche und Verfassungsordnung; 55–101: Waldhoff, C.: Die Zukunft des Staatskirchenrechts; 129–144: Di Fabio, U.: Staat und Kirche: Christentum und Rechtskultur als Grundlage des Staatskirchenrechts.

Moraltheologie

Bayer, Oswald: Freedom Response. Lutheran Ethics: Sources and Controversies. – Oxford: Oxford University Press 2007. (XI) 275 S., geb. £ 55,00 ISBN 978–0–19–924909–1.

Damit alle leben können. Plädoyers für eine menschenfreundliche Ethik. Festschrift für Johannes Hoffmann zum 70. Geburtstag, hg. v. Christian Beck / Wolfgang Fischer. – Erkelenz: Altius Verlag 2007. 215 S., kt € 24,90 ISBN 978–3–932483–16–5: 9–18: Stendebach, F. J.: Schuldenerlass und Sklavenbefreiung im antiken Israel; 19–28: Lücker, C. F.: „Erschreckt nicht! Denn siehe, ich verkünde euch …" (Lk 2,10). Spirituelle und sozialethische Herausforderungen der lukanischen Kindheitsgeschichte; 29–38: Beck, C.: Die Reue: Ein Problem der theologischen Ethik?; 39–50: Quinn, R. A.: Kampf um Anerkennung und soziale Scham. Zur Diskussion um die moralische und soziale Dynamik gesellschaftlicher Konflikte; 51–62: Fischer, W.: Zurück aus dem Jenseits. Zur Bedeutung der Katholischen Soziallehre für die Kirche; 63–82: Scherhorn, G.: Nachhaltige Lebensstile: Balance von Haben und Sein; 83–98: Ries, S.: Produktivität, Profit und Partnerschaft. Interkulturelle Kooperation von Unternehmen; 99–112: Jahn, F.: Korruption – die Krankheit der Demokratie?; 113–124: Gabriel, K.: Nachhaltige Renditen? Zum Spannungsverhältnis zwischen ökonomischen Interessen und ökologischen und sozialen Kriterien in der nachhaltigen Geldanlage; 125–148: Reisch, L. A.: Are consumers interested in information on Corporate Social Responsibility?; 149–158: Schlegel OFM, H.: Ethik und Investment. Fragen, Positionen und Erfahrungen aus franziskanischer Sicht; 159–170: Hassler, R. / Böbnning, M. / Kloberdanz, S.: Nachhaltigkeitsratings als Impulsgeber des Nachhaltigen Investments; 171–184: Ike, F. O.: African renaissance: solidarity an renewal within Africa today; 185–196: Nnoli-Edozien, N.: The Challenges of Sustainability and Development in an Era of Globalisation. Perspectives from Africa; 197–206: Döpfner, C.: Sündenfall – Menschwerdung – Kreuzestod. Illustrierte Heilsgeschichte am Beispiel der Miniatur zum siebten Gesang des „Paradiso" von Giovanni di Paolo; 207–215: Hoffmann, M.: Notizen aus dem Leben.

Willam, Michael: Mensch von Anfang an? Eine historische Studie zum Lebensbeginn im Judentum, Christentum und Islam. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 264 S. (Studien zur theologischen Ethik, 117), kt € 32,00 ISBN 978–3–7278–1594–2.

Wolbert, Werner: Gewissen und Verantwortung. Gesammelte Studien. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 260 S. (Studien zur theologischen Ethik, 18), kt € 32,00 ISBN 978–3–451–29802–8.

Fundamentaltheolgie

Reikerstorfer, Johann: Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften. – Münster: Lit 2008. 376 S. (Religion-Geschichte-Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 35), geb. € 54,90 ISBN 978–3–8258–7480–3.

Missionswissenschaft

Wie viel Glaube darf es sein? Religion und Mission unserer Gesellschaft. hg. v. Walter Klaiber / Sabine Planz. – Stuttgart: Kreuz Verlag 2008. 358 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–7831–3045–4: 24–34: Baum, G.: „Ein bisgen Religion". Über öffentliche Erwartungen; 35–56: Coenen-Marx, C.: Anknüpfung und Widerspruch. Diakonische Erfahrungen zwischen Sachzwängen und Freiheitsanspruch. Ein Praxisbericht. 57–73: Hasse, E. S.: „Alle Jahre wieder"- eine neue Aufmerksamkeit für Religion in Zeitungen und Zeitschriften?; 74–92: Klaiber, W.: Die Faszination des Polytheismus. Zum Phänomen Jan Assmann; 93–118: Adamavi- Aho Ekué, A.: Macht und Verwundbarkeit. Religiöse Motive in politischen und sozialen Diskursen der Moderne; 119–146: Wrogemann, H.: Religionspolitik und Legitimität religiöser Missionen. Zum Verständnis von Säkularität, Laizität und Zivilgesellschaft anhand ausgewählter Beispiele;148–184: Nützel, G.: Religion auf und in den Köpfen. Impulse des Kopftuchstreits für die Weiterentwicklung der Diskussion über die öffentliche Präsenz von Religion; 185–206: Becker, D.: Der Gott der Anderen. Glauben Christen und Muslime an den gleichen Gott?; 207–233: Wrogemann, H.: Pluralismus aushalten. Missionarische Islam im Kontext der Zivilgesellschaft; 234–250: Triebel, Johannes: Interreligiöse Begegnungen und das christliche Zeugnis; 252–286: Dinkelaker, B.: Wovon reden wir, wenn wir Mission sagen? Diskursanalytische und semantische Annäherungen; 287–302: Heidemanns, K.: Inkulturation versus Milieuanpassung? Kirche auf der Suche nach ihrer missionarischen Gestalt; 303–322: Collet, G.: Den Glauben bezeugen. Mission als Existenzmitteilung; 324–357: Plonz, S.: Jenseits von Wahrheitsanspruch und Toleranzgebot. Theologische Religionskritik und nachmetaphysische Ethik.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Katrin Bederna, Reuteallee 46, D-71634 Ludwigsburg;
Prof. Dr. Ulrich Berges, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Mario Crvenka OFM, Augustinerstr. 6, D-76829 Landau;
Prof. Dr. Horst Bürkle, Waldschmidtstraße 7, D-82319 Starnberg;
Dr. Ariane Cordes, Wilmergasse 2, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Manfred Eder, Heger-Tor-Wall 9, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Wilfried Engemann, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Dr. Gotthard Fuchs, Reingoldstr. 3, D-65203 Wiesbaden;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;;
Prof. Dr. Hans-Gerd Janssen, Hohenzollernring 60, D-48145 Münster;
Prof. Dr. Roland Kany, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Gerhard Larcher, Attemsgasse 8/IV, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Dr. Dr. habil. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D- 97070 Würzburg;
Prof. Dr. Wolfgang Müller, Gibraltarstrasse 3 / Postfach 7763, CH – 6000 Luzern 7;
Dr. Johannes Oeldemann, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Dr. Susanne Schuster, Fürstengraben 6, D-07743 Jena;
Dr. Marco A. Sorace, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, 63069 Offenbach;
Dr. Andreas Tapken, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München;
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, Melchersstr. 57, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;

Impressum

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

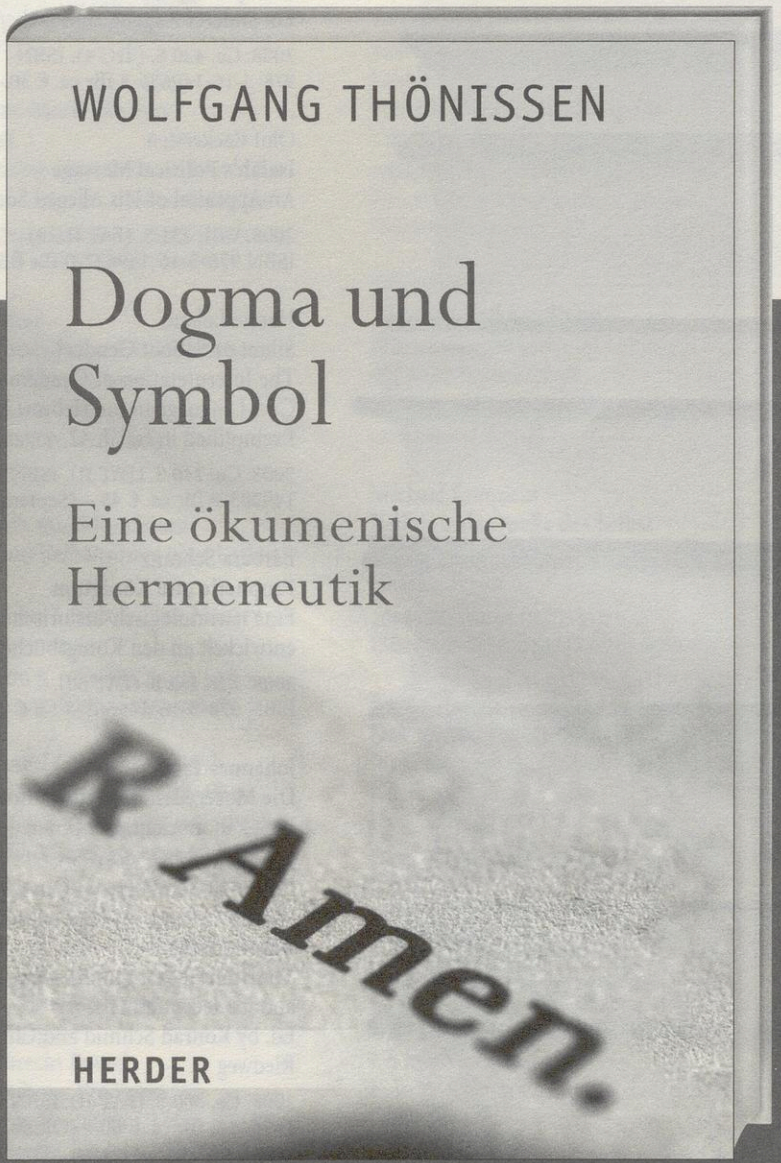
Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johanna Lorenz, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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 2008
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

© 2008 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

Die Kunst der Verständigung

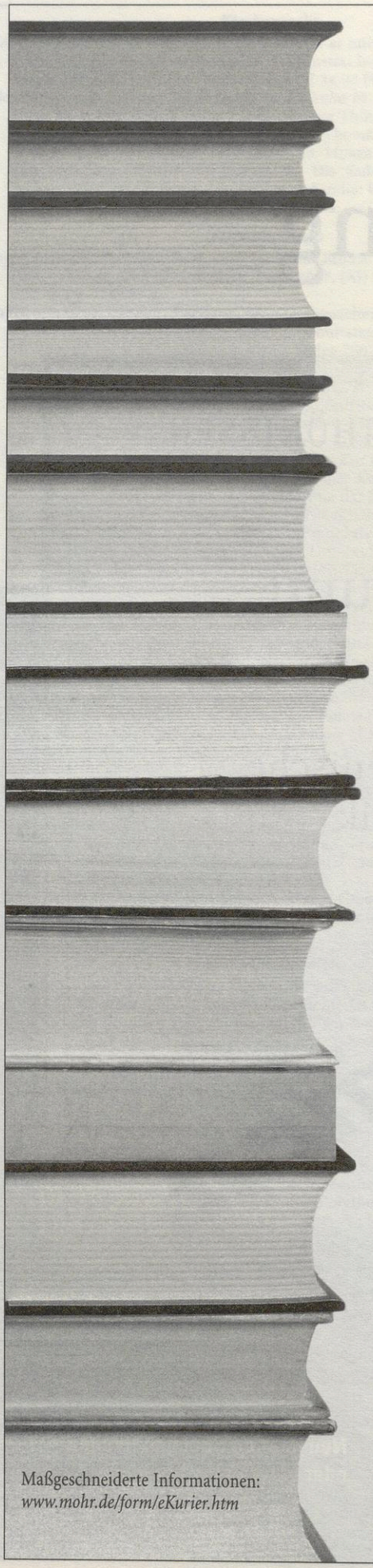


Der seit Jahrzehnten geführte ökumenische Dialog zwischen den Kirchen hat zu einer bemerkenswerten Übereinstimmung in einer Vielzahl theologischer Fragen beigetragen. Das Maß an Übereinstimmung in Glauben, Lehre und Leben der Kirchen verdankt sich weithin hermeneutischen Einsichten. Die Kunst der Verständigung, die in der ökumenischen Theologie lange Zeit vernachlässigt wurde, ist daher eine wichtige Voraussetzung für den Dialog.

Wolfgang Thönissen
Dogma und Symbol
Eine ökumenische Hermeneutik
256 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 29,90 /SFr 50.90 /€[A] 30,80
ISBN 978-3-451-29806-6

HERDER
Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de



Neu bei Mohr Siebeck

Die Religion des Imperium Romanum
Koine und Konfrontation
Hrsg. v. Hubert Cancik u. Jörg Rüpke u. Mitarb. v. Franca Fabricius
2008. Ca. 420 S. ISBN 978-3-16-149648-6 Ln ca. € 60,– (Oktober)

Hans-Josef Klauck
Die apokryphe Bibel
Ein anderer Zugang zum frühen Christentum
2008. Ca. 420 S. (TrC 4). ISBN 978-3-16-149686-8 fBr ca. € 30,– (August)

Olof Bäckersten
Isaiah's Political Message
An Appraisal of His Alleged Social Critique
2008. VIII, 231 S. (FAT II/29). ISBN 978-3-16-149637-0 fBr € 54,–

Hanne Løland
Silent or Salient Gender?
The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46, and 49
2008. Ca. 240 S. (FAT II). ISBN 978-3-16-149705-6 fBr ca. € 45,– (September)

Barbara Schmitz
Prophetie und Königtum
Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern
2008. XII, 462 S. (FAT 60). ISBN 978-3-16-149665-3 Ln € 99,–

Johannes Taschner
Die Mosereden im Deuteronomium
Eine kanonorientierte Untersuchung
2008. XII, 402 S. (FAT 59). ISBN 978-3-16-149644-8 Ln € 94,–

Beyond Eden
The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and its Reception History
Ed. by Konrad Schmid and Christoph Riedweg
2008. Ca. 300 S. (FAT II). ISBN 978-3-16-149646-2 fBr ca. € 60,– (Oktober)

Martin Hengel
Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus
Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung
2008. XI, 420 S. (WUNT 224). ISBN 978-3-16-149663-9 Ln € 99,–

Identity Formation in the New Testament
Ed. by Bengt Holmberg and Mikael Winninge
2008. XII, 341 S. (WUNT 227). ISBN 978-3-16-149687-5 Ln € 89,–

Exploring Early Christian Identity
Ed. by Bengt Holmberg
2008. VIII, 203 S. (WUNT 226). ISBN 978-3-16-149674-5 Ln € 64,–

Richard Bauckham
The Jewish World around the New Testament
Collected Essays Volume I
2008. Ca. 520 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149614-1 Ln ca. € 130,– (September)

Martin Vahrenhorst
Kultische Sprache in den Paulusbriefen
2008. XI, 420 S. (WUNT 230). ISBN 978-3-16-149714-8 Ln ca. € 90,– (August)

Otfried Hofius
Exegetische Studien
2008. XI, 365 S. (WUNT 223). ISBN 978-3-16-149605-9 Ln € 89,–

Hans-Friedrich Weiß
Frühes Christentum und Gnosis
Eine rezeptionsgeschichtliche Studie
2008. Ca. 600 S. (WUNT 225). ISBN 978-3-16-149606-6 Ln ca. € 140,– (August)

Jens Schröter
Von Jesus zum Neuen Testament
Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons
Unveränd. Studienausg. 2008. IX, 441 S. (WUNT 204). ISBN 978-3-16-149611-0 fBr € 49,–

Hermeneutik der Gleichnisse Jesu
Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte
Hrsg. v. Ruben Zimmermann unter Mitarb. v. Gabi Kern
2008. Ca. 600 S. (WUNT 231). ISBN 978-3-16-149601-1 Ln ca. € 140,– (August)

Emma Wasserman
The Death of the Soul in Romans 7
Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology
2008. Ca. 180 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149612-7 fBr ca. € 40,– (September)

David J. Downs
The Offering of the Gentiles
Paul's Collection for Jerusalem in Its Chronological, Cultural, and Cultic Contexts
2008. XV, 204 S. (WUNT II/248). ISBN 978-3-16-149607-3 fBr € 54,–

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de/form/eKurier.htm

Wenhua Shi
Paul's Message of the Cross as »Body Language«
2008. Ca. 360 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149706-3 fBr ca. € 60,– (Oktober)

Max J. Lee
Moral Transformation in Greco-Roman Philosophy of Mind
Mapping the Moral Milieu of the Apostle Paul and his Diaspora Jewish Contemporaries
2008. Ca. 380 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149660-8 fBr ca. € 65,– (September)

Stefanie Lorenzen
Das paulinische Eikon-Konzept
Semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen
2008. Ca. 310 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149650-9 fBr ca. € 60,– (September)

Adam Winn
The Purpose of Mark's Gospel
An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda
2008. XV, 236 S. (WUNT II/245). ISBN 978-3-16-149635-6 fBr € 54,–

Stephen Witmer
Divine Instruction in Early Christianity
2008. Ca. 240 S. (WUNT II/246). ISBN 978-3-16-149608-0 fBr ca. € 50,– (August)

V. Henry T. Nguyen
Christian Identity in Corinth
A Comparative Study of 2 Corinthians, Epictetus, and Valerius Maximus
2008. XII, 272 S. (WUNT II/243). ISBN 978-3-16-149666-0 fBr € 59,–

Robert Phenix
Rhetoric and Interpretation in Fifth Century Syriac Literature
The Sermons on Joseph of Balai of Qenneshrin
2008. Ca. 340 S. (STAC). ISBN 978-3-16-149676-9 fBr ca. € 60,– (August)

Sandra Leuenberger-Wenger
Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa
2008. Ca. 500 S. (STAC 49). ISBN 978-3-16-149677-6 fBr ca. € 70,– (August)

Festrituale in der römischen Kaiserzeit
Hrsg. v. Jörg Rüpke
2008. VII, 228 S. (STAC 48). ISBN 978-3-16-149710-0 fBr € 59,–

Jörg Trelenberg
Augustins Schrift *De ordine*
Einführung, Kommentar, Ergebnisse
2008. Ca. 430 S. (BHTh). ISBN 978-3-16-149545-8 Ln ca. € 100,– (Oktober)

Hilary Anne-Marie Mooney
Theophany
The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena
2008. Ca. 260 S. (BHTh). ISBN 978-3-16-149089-7 Ln ca. € 70,– (September)

Tim Lorentzen
Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge
2008. Ca. 560 S. (SMHR). ISBN 978-3-16-149613-4 Ln ca. € 110,– (September)

Reformation und Mönchtum
Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus
Hrsg. v. Athina Lexutt, Volker Mantey u. Volkmar Ortmann
2008. Ca. 270 S. (SMHR). ISBN 978-3-16-149638-7 Ln ca. € 80,– (September)

Catalogus und Centurien
Interdisziplinäre Studien zu Matthias Flacius und den Magdeburger Centurien
Hrsg. v. Arno Mentzel-Reuters u. Martina Hartmann
2008. Ca. 260 S. (SMHR). ISBN 978-3-16-149609-7 Ln ca. € 80,– (September)

Johann Joachim Spalding: Kritische Ausgabe
Hrsg. v. Albrecht Beutel
Zweite Abteilung: Predigten
Band 2: Neue Predigten ([1]1768–[3]1777)
Hrsg. v. Albrecht Beutel u. Olga Söntgerath
2008. XXIII, 401 S.
ISBN 978-3-16-149708-7 Ln € 109,–; in der Subskription Ln € 99,–

Martin Kumlehn
Gott zur Sprache bringen
Studien zum Predigtverständnis Johann Gottfried Herders im Kontext seiner philosophischen Anthropologie
2008. Ca. 240 S. (PThGG 4). ISBN 978-3-16-149707-0 fBr ca. € 50,– (November)

Tal Ilan
Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity
Part III: The Western Diaspora, 330 BCE – 650 CE
2008. Ca. 750 S. (TSAJ). ISBN 978-3-16-149673-8 Ln ca. € 200,– (September)

Torsten Meireis
Tätigkeit und Erfüllung
Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft
2008. Ca. 600 S. ISBN 978-3-16-149647-9 fBr ca. € 50,– (August)

Michael Kühnlein
Religion als Quelle des Selbst
Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor
2008. XI, 298 S. (RPT 33). ISBN 978-3-16-149689-9 fBr € 59,–

Eduard Lohse
Das Vaterunser
im Licht seiner jüdischen Voraussetzungen
Übers. v. Shivaun Heath
Hrsg. v. Friedrich Schweitzer
2008. 110 S. (Lucas-Preis 2007). ISBN 978-3-16-149623-3 gebunden € 24,–

Karl-Hermann Kästner / Daniel Couzinet
Der Rechtsstatus kirchlicher Stiftungen staatlichen Rechts des 19. Jahrhunderts
Eine Untersuchung am Beispiel der Stiftung Liebenau
2008. XVI, 151 S. (JusEccl 82). ISBN 978-3-16-149622-6 Ln € 39,–

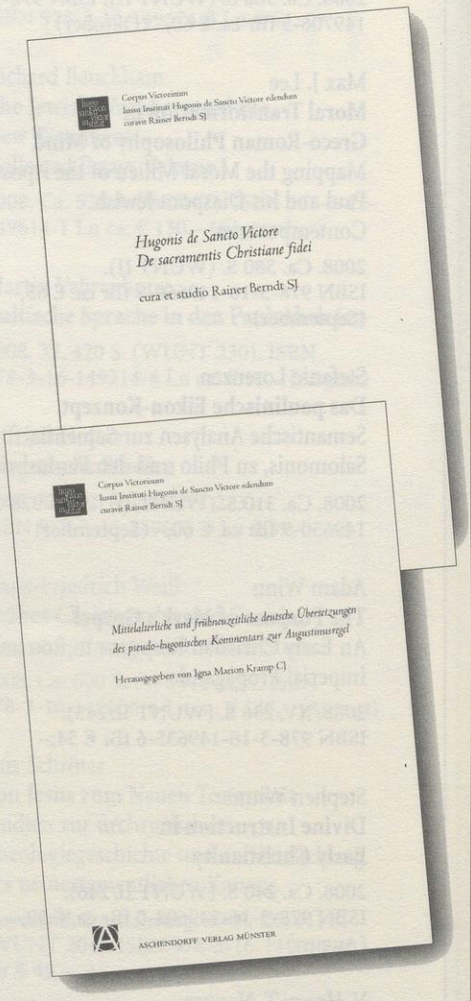


Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Hugo von Sankt Viktor-Institut Frankfurt St. Georgen

Jetzt bei Aschendorff: Eines der ambitioniertesten Forschungsprojekte der Theologischen Mediävistik:

Hugo von St. Viktor und sein Kontext



Vor den Mauern von Paris, auf dem linken Seineufer, wurde im Jahre 1108 eine Gemeinschaft von Regularkanonikern gegründet, welche den hl. Märtyrer Viktor aus Marseille zum Patron wählte. Die Neugründung blühte rasch auf. Die Ankunft des aus Hamersleben bei Halberstadt stammenden Hugo, des bedeutendsten Kopfes der Abtei, dürfte um 1113 anzusetzen sein. Hugo von Sankt Viktor, der Universalgelehrte des 12. Jahrhunderts, hat dem Institut bei seiner Gründung im Jahre 1990 seinen Namen geliehen, damit nicht nur der theologie- und kirchengeschichtliche Schwerpunkt der Arbeit zur Sprache kommt, sondern auch das weite Spektrum der bearbeiteten Quellen.

Corpus Victorinum
Intellektuell-spirituelle Topographie eines Pariser Mikrokosmos (12. bis 18. Jahrhundert)
Corpus Victorinum bezeichnet ein Forschungs- und Publikationsprojekt, das sich auf die Pariser Abtei Sankt Viktor und ihre Autoren bezieht. Dieses Vorhaben berührt neben der Kirchen- und Theologiegeschichte sowie der Bibliotheks-, Kunst- und Bildungsgeschichte, vor allem die politische Geschichte, die sich für europaweite Beziehungen zwischen Menschen und Institutionen interessiert. Das *Corpus Victorinum* intendiert, im Spiegel des Mikrokosmos dieser einen Abtei von Augustinerchorherren, eine intellektuell-spirituelle Topographie des werdenden Europas zwischen dem 12. und dem 18. Jahrhundert zu erstellen.
Im wesentlichen sollen in diesem *Corpus* im Buchdruck alle relevanten Texte aus dem Umkreis der Pariser Abtei und der ihr verwandten Häuser sowie die Werke der Viktoriner Autoren versammelt werden.

Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christiane fidei, cura et studio Rainer Berndt SJ
Corpus Victorinum, Textus historici, volumen 1
2008, 647 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag
Einzelpreis 79,– €; Subskriptionspreis 64,– €
ISBN 978-3-402-10420-0

Mittelalterliche und frühneuzeitliche deutsche Übersetzungen des pseudo-hugonischen Kommentars zur Augustinusregel, cura et studio Igna Marion Kramp CJ
Corpus Victorinum, Textus historici, volumen 2
Juni 2008, 536 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag.
Einzelpreis 72,– €; Subskriptionspreis 58,– €
ISBN 978-3-402-10421-7

Igna Marion Kramp CJ
Renovabimini spiritu /Ernüwent den geist üwers gemütes. Deutsche Übersetzungen als Modernisierung im späten Mittelalter
2008, 304 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag
Corpus Victorinum, Instrumenta, volumen 2
Einzelpreis 56,– €; Subskriptionspreis 44,– €
ISBN 978-3-402-10422-4

Balduinus Cantuariensis archiepiscopus:
Liber de sectis hereticorum et orthodoxe fidei dogmata, ed. José Luis Narvaja SJ
Rarissima mediaeualia, volumen 2
2008, 400 Seiten, gebunden
Einzelpreis 54,– €; Subskriptionspreis 43,– €
ISBN 978-3-402-10423-1

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Bestellen Sie jetzt zum günstigen Subskriptionspreis! Sonderprospekt auf Wunsch

theol
THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 | 2008 | 104. Jahrgang

Rationalität im Dienst der Liebe. Zum 700. Todestag von Johannes Duns Scotus (Axel Schmidt) . . . . Sp. 355

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 369

Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, hg. v. Harald Baer / Hans Gasper / Joachim Müller / Johannes Sinabell (Marco Frenschkowski)

Dem Glauben Gestalt geben. Festschrift für Walter Fürst, hg. v. Ulrich Feeser-Lichterfeld / Reinhard Feiter (Wilfried Engemann)

Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, hg. v. Doris Nauer / Rainer Bucher / Franz Weber (Stephan Leimgruber)

The Oxford History of Christian Worship, hg. v. Geoffrey Wainwright / Karen Westerfield Tucker (Gerard Rouwhorst)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 379

Hengel, Martin: Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien (Ulrich Wilckens)

Lang, Manfred: Die Kunst des christlichen Lebens. Rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild (Detlev Dormeyer)

Robinson, James M: Das Judasgeheimnis. Ein Blick hinter die Kulissen (Bernhard Dieckmann)

Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto, hg. v. Pierangelo Sequeri (Simone Furlani / Marco A. Sorace)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 387

Thomas von Aquin: Expositio super librum Boethii De trinitate I. Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius I. Lateinisch-Deutsch, übers. u. eingeleitet v. Peter Hoffmann / Hermann Schröder (William J. Hoye)

Krichbaum, Andreas: Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff (Gunther Wenz)

Rechmann, Hans-Karl: Die Liebe als Form des Glaubens. Studien zum Glaubensbegriff des Thomas von Aquin, hg. v. Aloysius Winter / Günter Stitz (Elmar Fastenrath)

Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, hg. v. Magnus Striet / Jan-Heiner Tück (Manfred Lochbrunner)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 396

Gresser, Georg: Clemens II. Der erste deutsche Reformpapst (Hubertus Lutterbach)

Markschies, Christoph: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie (Andreas Müller)

Frühchristentum und Kultur, hg. v. Ferdinand R. Prostmeier (Ernst Dassmann)

Wilschewski, Frank: Die karolingischen Bischofssitze des sächsischen Stammesgebietes (Thomas Bauer)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 407

Feil, Ernst: Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Bd 4 (Horst Bürkle)

Kany, Roland: Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate" (Josef Lössl)

Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule, hg. v. Michael Kessler / Ottmar Fuchs

Johann Sebastian Drey. Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Tübingen 1819), hg. u. eingel. v. Max Seckler (Peter Neuner)

Weiss, Otto: Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Manfred Weitlauff / Hubert Wolf / Claus Arnold (Klaus Unterburger)

Philosophie . . . . . Sp. 417

Lehner, Ulrich L.: Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie (Aloysius Winter)

Luhmann und die Theologie, hg. v. Günter Thomas / Andreas Schüle (Thomas Ruster)

Wimmer, Reiner: Religionsphilosophische Studien. In lebenspraktischer Absicht (Martin Wichmann)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 426

Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral, hg. v. Benedikt Kranemann (Clemens Leonhard)

Mette, Norbert: Praktisch-theologische Erkundungen 1

Ders.: Praktisch-theologische Erkundungen 2 (Richard Hartmann)

Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, hg. v. Claudia Schulz / Eberhard Hauschildt / Eike Kohler (Paul M. Zulehner)

Steinkühler, Martina: Wie Feuer und Wind. Das Alte Testament Kindern erzählt

Dies.: Wie Brot und Wein. Das Neue Testament Kindern erzählt (Björn Igelbrink)

Theologie und Naturwissenschaften . . . Sp. 433

Anderwald Andrzej: Teologia a nauki Przyrodnicze. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych (Richard Kijowski)

Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo, hg. v. Stephan Otto Horn SDS / Siegfried Wiedenhofer (Ulrich Lüke)

Lüke, Ulrich: Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit (Hans Kessler)

Rationalität im Dienst der Liebe. Zum 700. Todestag von Johannes Duns Scotus

Von Axel Schmidt

In diesem Jahr jährt sich der Todestag des seligen Johannes Duns Scotus zum 700. Mal. Grund genug, dem 1265 geborenen Schotten auch über den engen Gesichtskreis der Mediävisten hinaus Aufmerksamkeit zu widmen.

„Was Scotus mit seinem Werk hinterlassen hat, ist ein Denken epochalen Rangs, das gleichrangig neben das des Thomas von Aquin gestellt werden muss und das zu den denkerischen Entwürfen zu zählen ist, die der Epoche neue Wahrheitsperspektiven erschließen und eine über die eigene Zeit weit hinausreichende Wirkung nach sich ziehen."[1]

„*Te primitus Scotia genuit, te postmodum Anglia docuit, ubi primo Sententias legisti, rursus suscepit Francia, sed Colonia tenet in tumulo.*"[2] – „Ursprünglich hat dich Schottland geboren, England dich später gelehrt, wo du erstmals die Sentenzen gelesen hast, Frankreich hat dich wiederum aufgenommen, aber Köln behält dich im Grab." Diese prägnante Zusammenfassung der Stationen des vergleichsweise kurzen Lebensweges gibt zu erkennen, dass Scotus an den wichtigsten Orten seiner Zeit war, vor allem in Oxford und

[1] Honnefelder, Ludger: Die zwei Quellen scotischen Denkens. Franziskanische Spiritualität und aristotelische Wissenschaft, in: Lackner, Franz (Hrsg.): Zwischen Weisheit und Wissenschaft. Johannes Duns Scotus im Gespräch (Franziskanische Forschungen. 45. Heft), Kevelaer: Butzon & Bercker 2003, 9–23, 12. – Eine umfassende Bibliographie zur neueren Scotusforschung hat jüngst Tobias Hoffmann besorgt; sie wird ständig aktualisiert: http://faculty.cua.edu/hoffmann/Scotus-Bibliography.pdf. – Eine neue gründliche Gesamtdarstellung verdanken wir Vos, Antonie: The Philosophy of John Duns Scotus, Edinburgh University Press 2006.

[2] Wilhelm von Vorillon: *Sent.*, epilogus. Ed. Venetiis 1496: fol. 316b, zitiert nach Honnefelder, Ludger: Johannes Duns Scotus, München: C. H. Beck, 2005, 14. Zu Wilhelm von Vorillon vgl. Pelster, Franz: Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrhunderts, in: Franziskanische Studien 8 (1921), 48–66.

Paris, wo er mit den epochalen Schlüsselproblemen seiner Zeit konfrontiert wurde. Der Ehrenname „*doctor subtilis*" bezeugt seine Denkschärfe, mittels der er den christlichen Glauben theologisch zu begründen und gegen neu aufkommende Einwände zu verteidigen vermochte.

In diesem Artikel möchte ich sein theologisches und philosophisches Denken als ein solches herausstellen, das nicht nur für seine eigene Zeit wegweisend, sondern auch für das gesamte moderne Bewusstsein impuls- und maßgebend geworden ist. Wenn zum Beispiel Otfried Höffe in einer neueren Publikation vom aristotelischen Strebensmodell des Handelns sagt, dass es „erst durch eine Willensethik vom Typ Kants relativiert" worden sei[3], so müsste diese durchaus richtige Aussage dahingehend ergänzt werden, dass dieser Typ von Willensethik nicht erst von Kant, sondern schon lange zuvor, nämlich von Duns Scotus konzipiert worden ist. Dies soll im Folgenden an der scotischen Freiheitslehre gezeigt werden (1). Eine nicht weniger Epoche machende Innovation betrifft die vernunftkritische Erkenntnislehre, die Scotus ausgehend vom Individuationsproblem entwickelt hat (2). Daran anschließend sollen kurz sein charakteristischer Denkstil untersucht (3), seine originellen Ansätze in Trinitätslehre (4) und Christologie (5) vorgestellt und schließlich alles als unter dem Primat der Liebe stehend (6) aufgezeigt werden.

1. Eine neue Sicht der Freiheit

Als Scotus um das Jahr 1288 nach jahrelangen einführenden philosophischen Studien sein Theologiestudium begann, bemerkte er, dass die traditionelle Logik ungenügende, d. h. letztlich falsche Annahmen über die Zeit und das zukünftige Mögliche machte und dass diese Annahmen verheerende Konsequenzen für das Freiheitsverständnis hatten. Im Folgenden soll deutlich werden, wie revolutionär diese Entdeckung tatsächlich war und warum sie bei seinen Ordensoberen auf große Begeisterung gestoßen ist. Nach Meinung des Scotusforschers Antonie Vos war diese Entdeckung der eigentliche Grund, warum Scotus im Jahre 1300 nach Paris geschickt wurde, denn er hatte den endgültigen Schlüssel zur Widerlegung des zwar bereits lange verurteilten, aber nichtsdestoweniger virulenten Determinismus gefunden.

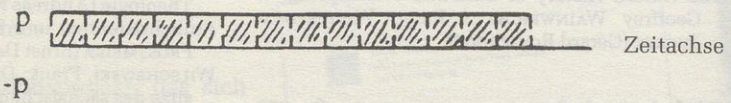
Um dies zu verstehen, müssen wir uns vor Augen halten, dass damals an der Pariser Artistenfakultät nicht wenige Professoren ein philosophisches Gedankengut verbreiteten, das der christlichen Glaubenslehre widersprach. Der Pariser Bischof Etienne Tempier sah sich schließlich gezwungen, im Jahre 1277 feierlich 219 radikalaristotelische Thesen zu verurteilen.[4] Zum Beispiel heißt es in These 21, dass „nichts zufällig geschieht, sondern alles aus Notwendigkeit, und dass alles Zukünftige, das sein wird, aus Notwendigkeit sein wird."[5] Oder in These 48, dass „Gott nicht die Ursache eines neuen Ereignisses sein und nichts Neues hervorbringen kann."[6] Oder in These 133, dass „Wille und Intellekt in ihrem Vollzug nicht durch sich selbst bewegt werden, sondern durch eine ewige Ursache, die Himmelskörper."[7]

Als Scotus diese Zusammenhänge studierte, ging ihm auf, dass diese Auffassungen, so sehr sie auch der Alltagsüberzeugung von der Freiheit des (menschlichen wie des göttlichen) Willens widersprechen, letztlich dem Bild von Natur und Wissenschaft entspringen, das mit der Aristotelesrezeption auch in die christliche Welt Einzug gehalten hatte. Ja, er sah ein, dass dieses moderne Weltbild den für falsch erklärten Determinismus unausweichlich macht, wenn es nicht an entscheidender Stelle korrigiert wird. Wir können diese wichtige Einsicht sehr einfach nachvollziehen, wenn wir sie einer analogen Entdeckung, die Aristoteles gemacht hatte, gegenüberstellen:

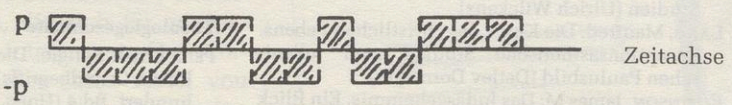
Aristoteles musste einst die Auffassung des Parmenides entkräften, wonach es keine Veränderung geben kann, weil nur das Seiende ist und das Nichtseiende nicht ist. Für Parmenides ist das Seiende unveränderlich und notwendig. Hiergegen macht Aristoteles geltend, dass zum Sein nicht nur das Wirkliche, sondern auch das Mögliche gehört. Das Mögliche ist dasjenige, das zwar nicht jetzt, aber in Zukunft wirklich ist. Veränderung bedeutet dann den Übergang des Möglichen zum Wirklichen.[8] Durch die Einführung des Möglichkeitsbegriffs gelingt es Aristoteles mithin, die Dinge in der Zeit veränderlich zu denken, ohne ihnen die starre Notwendigkeit aufzuerlegen, die der logischen Sphäre eigen ist. Ein und dasselbe Ding, das jetzt im Zustand p ist, kann zu anderer Zeit im Zustand -p sein.

Nachstehende Skizze[9] veranschaulicht den Unterschied der Auffassungen von Parmenides und Aristoteles. Für Parmenides ist p der einzig mögliche und darum nie wechselnde Zustand einer Sache. Für Aristoteles ist p nur einer von mehreren möglichen Zuständen, d. h. auch -p ist möglich.

Parmenides



Aristoteles



Diese alternative Möglichkeit (-p) gilt indessen nur für einen anderen Zeitpunkt; zur selben Zeit gibt es nach Aristoteles nur einen und genau einen möglichen Zustand. Das bedeutet aber, dass die Zustände zwar wechseln können, dass sie aber in diesem Wechsel notwendig bestimmt sind, weil es für jeden Zeitpunkt nur immer einen möglichen Zustand gibt. Der Übergang von einem zum anderen Zustand ist mithin notwendig determiniert und keineswegs frei; er geschieht unvermeidlich.

Scotus erkannte nun, dass diese Art von Nichtnotwendigkeit (Kontingenz) nicht ausreicht, um die Zukunft offen zu denken und die Freiheit des Willens zu gewährleisten. Denn der Begriff der Freiheit erfordert die doppelte Möglichkeit, eine Handlung zu tun oder auch zu unterlassen. Wenn ich jemanden für eine böse Tat tadle, dann setze ich voraus, dass der Getadelte die Tat auch hätte vermeiden können. Darum verschärft Scotus den Begriff der Kontingenz:

> „‚Kontingent' nenne ich hier nicht jegliches, was nicht notwendig und nicht von überzeitlicher Dauer ist, sondern jenes, dessen Gegenteil geschehen könnte eben dann, wenn es geschieht."[10]

---

[3] Vgl. Höffe, Otfried (Hg.): Nikomachische Ethik. 2., bearbeitete Auflage, Berlin: Akademie-Verlag 2006, 4 sowie 296f.

[4] Vgl. Hissette, Roland: Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Louvain-Paris 1977; Flasch, Kurt: Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übers. u. erklärt, Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1995; Zimmermann, Albert (Hg.): Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert (Miscellanea Mediaevalia Bd 10), Berlin / New York: Walter de Gruyter 1976; Aertsen, Jan A.: Die Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin, in: Ders. / Speer, Andreas (Hg.): Individuum und Individualität im Mittelalter, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1996, 249–265 (Miscellanea Mediaevalia 24); Bianchi, Luca: Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell' Aristotelismo scolastico, Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore 1990, 107–148. Vgl. auch den Tagungsband Aertsen, Jan A. et al. (Hg.): Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte (Miscellanea Medievalia 28), Berlin/New York: de Gruyter 2001.

[5] „Quod nihil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura, que erunt, de necessitate erunt […]" (Vgl. Flasch, 117).

[6] „Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere." (Flasch, 147).

[7] „Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora celestia." (Flasch, 205).

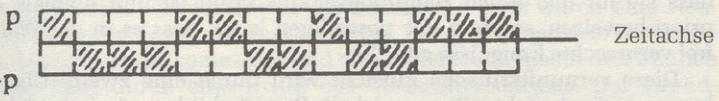
[8] Aristoteles: *Physik* III c. 1; 201 b 10–13. – Genauer gesagt, ist der Veränderungsprozess nicht der Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, sondern die Weise, wie das Mögliche schon in Wirklichkeit ist, aber sein Ziel noch nicht erreicht hat, aber diese Feinheit brauchen wir hier nicht näher zu bedenken. – Vgl. dazu Wieland, Wolfgang: Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1992, 278–316; Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Die Naturphilosophie des Aristoteles, Freiburg/München: Alber 1980, 62–93; von Weizsäcker, Carl Friedrich: Die Einheit der Natur, München: dtv 1995, 428–440.

[9] Vgl. dazu Vos Jaczn, Antonie et al.: John Duns Scotus: Contingency and Freedom. Lectura I 39. Introduction, translation and commentary by A. Vos Jaczn (et al.), Dordrecht 1994, 24.

[10] *De pr. pr.* IV concl. 4 n. 56 (ed. Kluxen, 70): „Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit." (Hervorhebung von mir) – Vgl. Dumont, Stephen D.: The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency, in: The Modern Schoolman 72 (1995), 149–167; Söder, Joachim Roland: Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus (= BGPhMA NF 49), Münster: Aschendorff 1999, 44. 91ff. 100ff. 116ff. 124. 199.

Mit dieser Definition formuliert Scotus die von ihm entdeckte „synchrone Kontingenz". Sie besagt das Bestehen von alternativen Möglichkeiten nicht nur nacheinander, sondern in einem Moment. Im Vergleich zur diachronen Kontingenz, die Aristoteles für zureichend gehalten hat, kann die synchrone Kontingenz wie folgt veranschaulicht werden:

Scotus



Die leeren, nicht schraffierten Kästchen der Skizze stehen für die unverwirklicht gebliebenen Alternativen. Sie kommen in der Ontologie des Aristoteles noch nicht vor und symbolisieren somit das Neue der scotischen Theorie des Möglichen: In jedem Zeitpunkt sind Alternativen möglich. Es kann immer auch anders kommen, als es sich faktisch zuträgt, nichts ist schicksalhaft vorherbestimmt! Die Zukunft ist offen, denn es gibt immer mehr Möglichkeiten, als tatsächlich realisiert werden.

Dieser die aristotelische Ontologie korrigierenden Einsicht entspricht eine neue handlungstheoretische Bestimmung der menschlichen Freiheit. Für Aristoteles ist das freie Handeln des Menschen eine besondere Art des zielgerichteten Strebens, nicht grundsätzlich verschieden vom Streben anderer Wesen, nur insofern, als die Vernunft Alternativen für das zielgerichtete Handeln eröffnet, was bei vernunftlosen Wesen nicht der Fall ist. Eine Alternativität im Sinne der synchronen Kontingenz kommt dadurch indessen nicht zustande – es sei denn, das Handlungsprinzip ist von sich aus weder zum einen noch zum anderen, weder zum Handeln noch zum Nichthandeln bestimmt. Eine solche radikale Unbestimmtheit hat Aristoteles freilich nicht im Blick, weil er das Handeln noch unter dem Gesichtspunkt des Strebens denkt. Erst Scotus macht darauf aufmerksam, dass es zweierlei Weisen geben kann, wie ein Handlungsprinzip in den Akt übergeht und etwas hervorbringt: entweder aus sich selbst (*ex se*) oder nicht aus sich selbst, sondern von außen bestimmt. Die erste Weise ist die der Freiheit, die zweite die der Natur.[11] Die erste besitzt einen Handlungsspielraum synchroner Alternativen, die zweite nicht. Nur die zweite lässt sich in das Strebensmodell integrieren, die erste transzendiert dieses Modell, sofern hier ein Handlungsprinzip gedacht wird, das von der Bindung an naturhaft vorgegebene Ziele losgelöst ist, da es sich zu diesen frei verhalten kann. Natur und Freiheit geraten so in einen fundamentalen Gegensatz:

> „Auf naturhafte Weise tätig und auf freie Weise tätig sein, sind die ersten Differenzen eines tätigen Prinzips […]"[12]

Was aus sich selbst tätig werden kann, ohne dazu schon – von außen oder von Natur aus – bestimmt zu sein, das ist im prägnanten Sinne selbstbestimmend; die hierzu vorausgesetzte Indetermination ist offenbar kein Mangel, sondern vielmehr Ausdruck einer nicht per se begrenzten Wirkmächtigkeit.[13]

> „Denn wer wollte leugnen, dass ein Handlungsprinzip um so vollkommener ist, je weniger abhängig, bestimmt und begrenzt es ist hinsichtlich seines Aktes oder seiner Wirkung?"[14]

Offenbar ist gerade der Wille ein solches Handlungsprinzip, denn er kann sich zum Handeln selbst bestimmen.[15] Dieser neue Begriff der Selbstbestimmung entspricht präzise dem Begriff Kants einer „absoluten Spontaneität", „eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen".[16] Mit der kontradiktorischen Absetzung dieser selbstbestimmten Spontaneität von der fremdbestimmten Natur ergibt sich bei Scotus wie bei Kant folgerichtig die völlige Andersartigkeit dieser Freiheit gegenüber dem Naturwirken. Darum gibt es auch kein Beispiel aus der Natur, das die Willensaktivität adäquat veranschaulichen könnte; das freie Wirken ist schlechterdings „anders als alles andere, was es im Universum gibt".[17]

Doch nicht nur diesem negativen Begriff nach nimmt Scotus die kantische Freiheitslehre vorweg[18], sondern auch hinsichtlich der positiven Bestimmung der Freiheit als Autonomie.[19] Während die negativ umschriebene Freiheit noch keinen inneren Maßstab benennt und so als Willkür missverstanden werden könnte, schneidet der positive Begriff von Freiheit als Autonomie ein solches Missverständnis ab, denn diese Autonomie ist nichts anderes ist als das moralische Gesetz selbst. Scotus macht dies durch folgende Überlegung klar: Damit ein Wille frei sein kann, muss er von der ausschließlichen Rücksicht auf das eigene Wohl entbunden sein und eine Neigung zum Guten an sich haben, zum objektiv und nicht nur subjektiv Guten; diese Neigung nennt er – in Aufnahme und Weiterführung der Terminologie Anselms von Canterbury[20] – *„affectio iustitiae"*. Diese Neigung ist edler als die Neigung zum eigenen Wohl, die *„affectio commodi"*. Sie erst gibt der Freiheit ihren moralischen Sinn und macht sie überhaupt möglich, weshalb Scotus sie als „angeborene Freiheit" bezeichnet.[21] Sie fungiert als „Lenkerin der Neigung zum Wohl", als inhaltlicher Maßstab, an dem der Wille ermessen kann, wie weit er diese Neigung in seine Maxime aufnehmen soll bzw. darf.[22]

[11] *Met.* IX q. 15 n. 21f (OP IV 680f): „[…] sciendum est quod prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem: quod enim circa hoc vel illud agat (etsi aliquo modo distinguat), aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate. Non enim potentia ad obiectum, circa quod operatur, comparatur nisi mediante operatione quam elicit, et hoc sic vel sic. Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere, quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum, agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur ‚natura', secunda dicitur ‚voluntas'." – Vgl. auch *Ord.* I d. 1 p. 2 q. 2 n. 80 (Vat. II 60). – Vgl. dazu Hoeres, Walter: Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus, München: Anton Pustet 1962, 80ff; Schmidt, Axel: Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik, Freiburg: Alber 2003, 319–326.

[12] *Quodl.* q. 16 a. 3 n. 15 (Viv. XXVI 199a): „[…] esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primae differentiae principii activi […]"

[13] Vgl. *Met.* IX q. 15 n. 31 (OP IV 683): „[…] est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae; est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo."

[14] Ebd. n. 44 (OP IV 688): „Quis enim negat activum esse perfectius, quanto minus dependens et determinatum et limitatum respectu actus vel effectus?"

[15] Ebd. n. 41 (OP IV 686): Voluntas „modo libero potens se determinare. Et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare."

[16] Kant, Immanuel: *KrV* B 474. 476.

[17] *Lect.* II d. 25 q. un. n. 93 (Vat. XIX 261): „[…] voluntas est agens alterius rationis a toto quod est in universo […]" – *Met.* IX q. 15 n. 43 (OP IV 687): „[…] nec, breviter, aliquod potest exemplum conveniens omnino adduci, quia voluntas est principium activum distinctum contra genus principiorum activorum, quae non sunt voluntas, per oppositum modum agendi."

[18] *KrV* B 562: „Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit".

[19] *KpV* A 58f (AA V,33): „In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, […]"

[20] Anselm von Canterbury: *De casu diaboli*, c. 14 (Op. omnia I, ed. F. S. Schmitt, Seckau, Styria 1938, 258); *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. 3 c. 11 (Op. omnia II, ed. F. S. Schmitt, Rom 1940, 281). – Vgl. zum folgenden Hoffmann, Tobias: The Distinction between Nature an Will in Duns Scotus, in: AHDL 66 (1999) 189–224; Hoeres (s. Anm. 11), 149–162; Hartmann, Norbert: Die Freundschaftsliebe nach Johannes Duns Scotus, in: WiWei 52 (1989) 194–218; 53 (1990) 50–65; Boler, John: Transcending the Natural. Duns Scotus on the Two Affections of the Will, in: ACPQ 67 (1993) 109–126; Williams, Thomas: How Scotus Separates Morality from Happiness, in: ACPQ 69 (1995) 425–445; Möhle, Hannes: Wille und Moral. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants, in: Honnefelder, Ludger et al. (Hrsg.): John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics, Leiden – New York – Köln 1996, 573–594.

[21] *Ord.* III suppl. d. 26 q. un. n. 17 (Viv. XV 340–341): „Nobilior est affectio iustitiae quam commodi, non solum intelligendo de acquisita et infusa, sed de innata, quae est ingenita libertas secundum quam potest velle aliquod bonum non ordinatum ad se. Secundum autem affectionem commodi nihil potest velle nisi in ordine ad se, et hanc haberet si esset praecise appetitus intellectivus sine libertate sequens (die ed. Viv. liest hier fälschlich „sequente") cognitionem intellectivam, sicut appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensitivam."

[22] *Ord.* II d. 6 q. 2 n. 49 (Vat. VIII 49): „Illa igitur affectio iustitiae, quae est ‚prima moderatrix affectionis commodi', […] est libertas innata voluntati." – Zur Deutung der Freiheit als der Möglichkeit, sich zu seinen Neigungen zu

Diese Konzeption legt die Freiheit als reflexives Selbstverhältnis des Willens aus.[23] Damit ist, wie Ludger Honnefelder zu Recht feststellt, „ein entscheidender Wechsel in der Grundlegung der Moral vollzogen: An die Stelle des – wie bei Aristoteles und auch Thomas von Aquin – durch Natur vorgegebenen eigentlichen Wollens tritt das als Selbstverhältnis des Willens verstandene eigentliche Wollen, die Selbstbestimmung des Willens betrifft nicht – wie bei Thomas – nur Mittel und Teilziele, sondern wird [...] von Scotus als eine ursprüngliche wirkursächliche Selbstbestimmung des Willens verstanden".[24]

Scotus ersetzt aber die Naturauffassung aristotelischer Prägung nicht schlechthin durch reine Freiheitsprinzipien, er treibt den Naturalismus nicht durch einen irrationalen Voluntarismus aus, sondern er bringt Natur- und Freiheitsbestimmung in eine ausgewogene Synthese, indem er beide als komplementäre Bestimmungen einer komplexen Wirklichkeit betrachtet. Die Neigung zum eigenen Wohl ist eine Naturbestimmung des Menschen, zu der er sich indessen – aufgrund der *affectio iustitiae* – wertend und mäßigend verhalten kann.

2. Eine fundierte Kritik der Vernunft

Diese Synthese ist charakteristisch für das Denken des *Doctor subtilis*. Sie geht mit der ständigen selbstkritischen Beobachtung des eigenen Denkens in der Auseinandersetzung mit anderen Sichtweisen einher. Kritik besteht in der Würdigung von Möglichkeiten einerseits und dem Aufweis von Grenzen andererseits. Wahrhaft konstruktive Kritik vermag es, einen Anspruch zu rechtfertigen und ihn damit zugleich auf den Gültigkeitsbereich der Rechtfertigungsgründe zu begrenzen. Kritik ist eine besondere Tätigkeit der Vernunft, Selbstkritik mithin Kritik der Vernunft durch die Vernunft.

Inwiefern bereits Scotus eine echte Kritik der Vernunft geleistet hat – was nicht so sehr ein lehrbares Ergebnis, sondern eher eine philosophische Grundhaltung meint, die nur je und je im eigenen Denken zu erwerben ist –, wird daran deutlich, dass eine vernunftkritische Reflexion nötig ist, um den Freiheitsbegriff, den Scotus eingeführt hat, nachzuvollziehen. Freiheit ist ja ihm gemäß als einer von zwei konträren Handlungsmodi zu denken. Doch stehen beide Modi nicht im selben Verhältnis zum begreifenden Verstand; vielmehr ist diesem nur die naturhafte Wirkweise angemessen, wohingegen der freie Wirkmodus gerade nicht begriffen werden kann, sonst würde sich nicht immer wieder das Vorurteil so hartnäckig aufdrängen, wonach alles, was geschieht, durch eine Ursache determiniert sein muss. Ein erstes und unmittelbares Prinzip zu denken ist schwierig für einen Verstand, der eben dadurch vorgeht, dass er alles auf ein anderes zurückführt. Wer also einen begreifbaren Grund für ein freies Wirken sucht, hat noch nicht verstanden, dass hier ein unableitbarer Handlungsgrund wirksam ist, der aufgrund seines Gegensatzes zu Naturprozessen einer kausalen Erklärung schlechthin entzogen ist.[25]

Die beiden Kausalitätsformen haben ein gegensätzliches Verhältnis zur Vernunft, denn sie basieren auf verschiedenen Zeitmodi: Nur einer von ihnen lässt sich auf die Form einer hypothetischen Notwendigkeit bringen und dementsprechend in einem Begriff quasi zeitlos abbilden: der Modus des naturhaften Wirkens, denn die Form bzw. die Natur ändert sich bei einem solchen Geschehen nicht.[26] Was indessen ursprünglich auf ein freies Wirken zurückgeht, das entzieht sich der Möglichkeit, auf eine solche Form gebracht zu werden, und ist darum durch einen zeitlosen Begriff weder abzubilden noch ableitbar.[27]

Dieser Unterschied macht uns darauf aufmerksam, wo wir begriffliches Wissen erwarten können und wo nicht. Wo die Vernunft praktisch wird, da muss sie die Freiheit als Ursprung von Handlungen voraussetzen und die Singularität der handelnden Person wie die der Handlung und ihrer Umstände ernst nehmen. In theoretischer Orientierung kann sie nur bis zum selbstkritischen Urteil gelangen, dass sie für den freien Handlungsmodus blind ist und niemals a priori beweisen, sondern nur postulieren kann, dass es in der Welt frei verursachte Ereignisse gibt.[28]

Diese vernunftkritische Einsicht wird durch eine zweite Überlegung ergänzt und weiterentwickelt: Begriffe bilden nämlich nicht nur eine Notwendigkeitsstruktur ab, sondern erfassen immer auch etwas Allgemeines, und zwar ausschließlich Allgemeines. Kurz: Begriffe sind durch Allgemeinheit und Notwendigkeit gekennzeichnet. So wie der begriffliche Zugriff hinsichtlich des freien Ursprungs von Ereignissen unangemessen ist, so ist er es auch hinsichtlich des individuellen Einzelnen. Denn wie soll das Individuelle, von dem man sagt, es sei *ineffabile*[29], durch allgemeine Bestimmungen erkannt werden?

Eine beliebte Strategie, mit dieser Schwierigkeit fertig zu werden, besteht in der Abwertung des individuellen Seins: Wenn es nur vom Allgemeinen Wissenschaft gibt, dann müsse das singuläre Einzelne als unbedeutend angesehen werden, als ontologisch niederen Ranges und letztlich als Resultat eines Unvollkommenheitsprinzips. Seit der Zeit der Griechen sitzt dieses Vorurteil in den Köpfen der Menschen; es wurde zwar durch die christliche Lehre zurückgedrängt, gewann aber durch die averroistische Aristotelesdeutung wieder verstärkte Plausibilität. Es speist sich aus der kritiklosen Annahme, die höchste Weise geistiger Betätigung liege im beweisenden Wissen. Nun will Scotus gar nicht bestreiten, dass das beweisende Wissen etwas Vollkommenes an sich hat, sofern es nämlich ein zeitlos Notwendiges ergreift und diesbezüglich evidente Gewissheit besitzt; aber es weist auch einen Mangel auf, denn vom Beweiswissen kann der Subjektbezug nicht abgestreift werden; weil aber das wissende Subjekt in der Zeit steht, kann es das Gewusste wieder vergessen. Diese Art der Unvollkommenheit ist erst dadurch zu überwinden, dass der ewige Gott für das Nichtvergessen sorgt – doch dann kommt es überhaupt nicht darauf an, ob das Gewusste durch Allgemeinheit und Notwendigkeit charakterisiert ist oder nicht.[30] Die höchste Form geistiger Betätigung ist also nicht auf das Allgemeine festgelegt. Abgesehen von ihrer theologischen Einkleidung weist diese Kritik der Zeitvergessenheit des Duns Scotus weit in die Moderne voraus und mutet schon beinahe heideggerisch an.

verhalten, sie nämlich „in seine Maxime aufzunehmen" (oder auch nicht), vgl. I. Kant, Religionsschrift (AA VI,24). – Von Freiheit kann freilich erst dann die Rede sein, wenn eine allgemeine und objektiv gültige „Triebfeder" – das moralische Gesetz – den Maßstab abgibt; vgl. *KpV* A 52 (AA V,29): „Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille."

[23] Vgl. auch Honnefelder, Ludger: Willkür oder ursprüngliche Selbstbestimmung? Johannes Duns Scotus und das neue Verständnis des menschlichen Willens, in: WiWei 70 (2007) 197–211, 201–203.

[24] Ebd., 208f.

[25] *Ord.* I d. 8 p. 2 q. un. n. 299 (Vat. IV 324f): „Et si quaeras quare ergo voluntas divina magis determinabitur ad unum contradictoriorum quam ad alterum, respondeo: ‚indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem' [...] ‚principii enim demonstrationis non est demonstratio'. Immediatum autem est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista, [...] et ideo huius ‚quare voluntas voluit' nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas [...]" – Ebenso argumentiert Scotus für den menschlichen Willen: *Met* IX q. 15 n. 24 (OP IV 681).

[26] Vgl. *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 4 n. 246 (Vat. III 149–151). Hier argumentiert Scotus gegen Heinrich von Gent, dass die Veränderlichkeit der Dinge keineswegs eine unveränderliche Natur ausschließt. Deshalb kann es auch sichere empirische Erkenntnis geben; ebd., n. 235–237 (Vat. III 141ff).

[27] Vgl. Schmidt, Axel: The Concept of Time in Theology and Physics, in: Boulnois, Olivier et al.: Duns Scot à Paris, 1302–2002. Actes du colloque de Paris, 2–4 septembre 2002, Turnhout: Brepols 2004, 595–606.

[28] Vgl. *Lect.* I d. 39 n. 39 (Vat. XVII 490): „[...] quod sit contingentia in rebus, non potest – ut puto – probari per notius, nec a priori [...]" – Ein Kontingenzbeweis lässt sich nur a posteriori führen, d. h. ausgehend von der Voraussetzung einer moralischen Ordnung: „Potest igitur probari a posteriori, quia aliter non essent necesse virtutes nec praecepta nec monita nec mercedes nec poenae nec honores, et breviter destrueretur omnis politia et omnis conversatio humana." (*Rep. I A* d. 39 n. 30; ed. Söder, Herder 2005, 80). – Vgl. dazu Söder (s. Anm. 10), 37–49.

[29] Vgl. Oeing-Hanhoff, Ludger: „Individuum, Individualität. II. Hoch- und Spätscholastik", in: HWP IV (1976) 304–310, 309.

[30] Vgl. *Ord.* Prol. p. 4 q. 1–2 n. n. 211 (Vat. I 144f): „Hic dico quod in scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens; quod autem sit de necessario obiecto, haec est condicio obiecti, non cognitionis, quia quantumcumque scientia sit de necessario obiecto, ipsa in se poterit esse contingens, et per oblivionem deleri. Si igitur aliqua alia cognitio est certa et evidens, et, quantum est de se, perpetua, ipsa videtur in se formaliter perfectior quam scientia quae requirit necessitatem obiecti. Sed contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere cognitionem certam et evidentem et, quantum est ex parte evidentiae, perpetuam. Hoc patet, quia omnia contingentia theologica nata sunt videri in primo obiecto theologico, et in eodem nata est videri coniunctio illarum veritatum contingentium. Visio autem extremorum veritatis contingentis et unionis eorum necessario causat evidentem certitudinem de tali veritate evidente. Quantum est etiam ex parte obiecti theologici ostendentis, talia vera nata sunt videri in tali obiecto perpetuo, quantum est ex se. Igitur contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere perfectiorem cognitionem quam scientia de necessariis acquisita." – Vgl. hierzu Schmidt: *Natur und Geheimnis* (s. Anm. 11), 222f.

Ein anderes Argument für den Primat des Allgemeinen ist teleologisch: Der Lebenszweck des einzelnen Individuums, z. B. eines Spatzen, geht nach griechischer Auffassung darin auf, die Art zu repräsentieren und zu ihrer Erhaltung einen partikulären Beitrag zu leisten; auch der einzelne Mensch wäre dann lediglich um der menschlichen Gattung und nicht um seiner selbst willen da. Dem steht jedoch Jesu Wort entgegen, wonach kein Spatz auf die Erde fällt, ohne dass Gott dies weiß und zulässt (Mt 10,29). Scotus hat sich die Aufgabe gestellt, dieser Glaubenswahrheit ein überzeugendes philosophisches Fundament zu verleihen, und zwar durch eine Neubestimmung des individuellen Seins, das gegenüber dem Gattungsallgemeinen vollkommener und wertvoller ist. Er macht dies ähnlich wie Kant durch eine Kritik des Vernunftvermögens. Der Grundgedanke kann hier nur skizzenhaft vorgestellt werden: Wenn mit Allgemeinbegriffen nur Artnaturen erfasst werden können und wenn die individuellen Unterschiede nicht auf akzidentelle Eigenschaften zurückgehen (weil diese selbst etwas Allgemeines sind), dann muss ein jedes Individuum abgesehen von begrifflich bestimmbaren, wesentlichen Aspekten auch einen außerwesentlichen Bestimmungsgrund besitzen, der völlig anderer Art ist als alles, was sich durch einen Begriff repräsentieren lässt. Dieser Bestimmungsgrund ist der ontologische Grund für die Unteilbarkeit und Unwiederholbarkeit des Individuums und wird deshalb Individuationsprinzip genannt, gelegentlich auch individuelle Differenz. Diese fungiert aber nicht wie die spezifische Differenz, denn sonst würde sie bloß eine neue Art erzeugen, die auf beliebig viele Exemplare aufteilbar wäre, also gerade kein Individuum.[31] Da man also die Einzigartigkeit eines Individuums nicht mit spezifischen Begriffen umfassen, sondern auf sie nur zeigend hinweisen kann, nennt Scotus die individuelle Differenz gelegentlich „*haecceitas*" (Diesheit)[32] – als ersatzweise Anzeige für eine Entität, die jenseits des Begrifflichen liegt. Obwohl sie überbegrifflich und unbegreiflich ist, muss sie vollkommener sein als die Artnatur, denn sie konstituiert diese erst zur unteilbaren Ganzheit des Individuums, schließt sie also ein und wird nicht etwa umgekehrt von ihr umschlossen. Das Ganze ist aber von größerer Bedeutung als der Teil, und diejenige Realität, die eine andere in sich einschließt, ist vollkommener als die eingeschlossene.[33] Die Unwiederholbarkeit und Unmitteilbarkeit des Individuums, insbesondere natürlich der menschlichen Person, ist eine eigene Vollkommenheit, die ungleich größer ist als die der Art. Das „Was" der Natur ist wissenschaftlich erklärbar und damit auch technisch manipulierbar, das „Wer" der Person jedoch nicht; während die Natur mitteilbar und erklärbar ist, ist die Person unmitteilbar und insofern „letzte Einsamkeit", „*ultima solitudo*".[34] Der Mensch ist ein Geheimnis, das auf seinen Schöpfer zurückverweist, seine Individualität ist unauslotbare Fülle und unaustrinkbares Licht.

Die scotischen Überlegungen zur Individualität sind denen zur Freiheit analog: Den zwei charakteristischen Merkmalen des Begriffs, der Notwendigkeit und der Allgemeinheit, korrespondieren zwei Grenzen, jenseits derer die begriffliche Erkenntnis versagt: Die eine Grenze wird durch die Ereignisse freien Ursprungs gesetzt, die außerhalb der Naturnotwendigkeit stehen; die andere Grenze wird durch jenen Wirklichkeitsaspekt markiert, der die Singularität begründet und Allgemeinheit ausschließt. Das Begriffsvermögen endet jeweils bei einer letzten Indifferenz, über die kein Begriff aufgrund seiner Gebundenheit an das Allgemeine und Wiederholbare hinauskommt; denn ein begrifflich voll Bestimmtes kann immer noch beliebig oft realisiert werden, es ist gegenüber dieser oder jener Verwirklichung indifferent. Diese Indifferenz ist auch für Ereignisalternativen charakteristisch, deren Entscheidung aus Freiheit entspringt; die freie Entscheidung ist darum eine Differenz, die außerhalb des begrifflich Fassbaren liegt. Der Begriff erreicht dabei jeweils nur das Mögliche, während ihm das Wirkliche als das Letztbestimmte entzogen bleibt.[35]

Man kann die Bedeutung der scotischen Vernunftkritik schwerlich überschätzen. Sie ist hochgradig philosophisch, obwohl sie ursprünglich aus theologischer Motivation erwachsen ist. Werner Dettloff bemerkt: „Wir haben es also bei Duns Scotus nicht mit einer philosophisch geprägten Theologie, sondern mit einer theologisch bedingten Philosophie zu tun".[36] Die theologische Bedingung seines Denkens wird durch die Offenbarung vorgegeben, sowohl strukturell als auch inhaltlich.

Der bedeutende Rang seines Vorgehens liegt darin, dass Scotus die theologischen Vorgaben nicht von außen an die Vernunft heranträgt, sondern durch eine interne Kritik aus dem vernünftigen Denken selbst entwickelt. Nur so kann der universale Anspruch der Offenbarung konsistent geltend gemacht und ein blinder Fideismus vermieden werden. Die Grenze der begrifflichen Erkenntnis wird durch eine Reflexion auf ihre Leistung und die Bedingungen ihrer Möglichkeit bestimmt. Dabei wird deutlich, dass das individuelle Sein und die kontingenten Ereignisse aus dem Horizont der allgemeinen und notwendigen Begriffe herausfallen. Die Strategie, „das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu bekommen", finden wir also schon bei Scotus, nicht erst bei Kant.[37]

3. Analyse im Dienst der Synthese

Die scotische Vernunftkritik ist fern von jeder Verachtung des Rationalen und frei von übertriebener Skepsis. Insofern ist es richtig, bei Scotus geradezu ein „theologisches Bedürfnis nach Metaphysik"[38] zu konstatieren. Darum hat Scotus insbesondere auch philosophiegeschichtlich gewirkt: „Die Metaphysik […] erfuhr durch diese theologische Kritik und wissenschaftskritische Neuorientierung einerseits eine Beschränkung, andererseits eine Erweiterung."[39]

Von der Beschränkung haben wir soeben gehandelt, die Erweiterung soll nun thematisiert werden, freilich nicht umfassend, sondern nur hinsichtlich eines neuen Instruments der Analyse. Ludger Honnefelder nennt es die „neu entwickelte formale Betrachtungsweise"[40], d. h. die Verwendung der logischen Strukturen der Begriffswelt als Leitfaden für die ontologische Analyse der Gegenstandswelt. Scotus hat mit dieser besonderen Methode eine neue Denkrichtung begründet, deren Anhänger später „Formalisten" genannt wurden. „Formalist" ist Scotus insofern, als er stets auf der Suche ist nach letzten Formalgründen, in die sich eine Sache begrifflich zergliedern lässt. Freilich muss man wissen, dass spätere Skotisten einen höchst einseitigen Gebrauch von der zugrunde liegenden Lehre gemacht und sich deshalb immer wieder den Vorwurf zugezogen haben, die Wirklichkeit in eine Vielzahl isolierter Formalitäten zu zerlegen und dabei die ursprüngliche Einheit der Dinge aus dem Blick zu verlieren. Der Fehler, der zu einem solchen „Formalismus" oder „Essentialismus" führt, ist immer wieder derselbe: man denkt sich das Wirkliche nach dem Maß des Begrifflichen. Doch so naiv ist Scotus nicht gewesen;

[31] Vgl. *Met.* VII q. 13 n. 11 (OP IV 217f): „Item, si natura est haec per additum, aut per substantiam additam aut per accidens additum. Si primo modo, tunc per illud additum cum natura speciei posset definiri; et cum illud faceret per se unum cum specie, species esset genus et praedicaret partem individui et non totam naturam individui, sicut nec genus specierum." – Vgl. dazu ebd. n. 89 (OP IV 248): „Sed ista differentia individualis non est nata dici de pluribus. Ideo individuum per illam differentiam non potest definiri, cum definitio sit praedicatum universale, et tota ratio individui non est nata dici de pluribus. Similiter, Philosophus in VII *contra Platonem*: omnia nomina in definitione sunt communia; sed illa differentia addita non est nomen commune."

[32] Der Ausdruck *haecceitas* kommt in der *Ordinatio* nur einmal vor (adnotatio zu I d. 17 p. 2 q. 1 n. 214; Vat. V 245), ansonsten findet er sich nur in der *Reportatio Parisiensis* (sechsmal) und im *Metaphysikkommentar* (zweimal); vgl. *Rep.* II d. 12 q. 5 n. 1. 8. 12–14 (Viv. XXIII 25b. 29a. 31b–32a.); *Met.* VII q. 13 n. 61. 176 (OP IV 240. 278; nach dieser neuen kritischen Ausgabe ist „*haecitas*" zu lesen); vgl. *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 177. 180–188. 201 (Vat. VII 478. 479–484. 490). – Vgl. dazu Dumont, Stephen: The Question on Individuation in Scotus' „Quaestiones super Metaphysicam", in: Sileo, Leonardo (Hrsg.): Via scoti. Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti, Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993, Bd1, 193–227, 217–219.

[33] *Met.* IV q. 2 n. 143 (OP III 355): „In creatura quaelibet perfectio contenta limitata est, et limitatior essentia continente secundum totalitatem considerata."

[34] *Ord.* III d. 1 q. 1 n. 17 (Viv. XIV 45): „Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis alterius naturae."

[35] Mehr zu diesem Thema und insbesondere zur Affinität dieses scotischen Kerngedankens zur Quantentheorie bei Schmidt: *Natur und Geheimnis* (s. Anm. 11), 363–386; ders.: *The Concept of Time* (s. Anm. 27).

[36] Dettloff, Werner: Johannes Duns Scotus. Die Unverfügbarkeit Gottes, in: Köpf, Ulrich (Hrsg.): Theologen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 168–181, 171.

[37] Vgl. Kant, Immanuel: *KrV*, Vorrede B XXX. – Vgl. auch Schmidt, Axel: Scotus und Kant. Rationale Anti-Rationalisten, in: ThGl 89 (1999) 180–218.

[38] Boulnois, Olivier: Johannes Duns Scotus. Transzendentale Metaphysik und normative Ethik, in: Kobusch, Theo (Hrsg.): Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000, 219–235, 221.

[39] Gerwing, Manfred: Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spiritueller Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland, Paderborn u. a.: Schöningh 2000, 152.

[40] Honnefelder: Johannes Duns Scotus (s. Anm. 2), 4.

vielmehr war er sich immer höchst bewusst, dass die Wirklichkeit im begrifflichen Zugang nur gebrochen und unvollkommen erkannt werden kann.

Worum geht es? Scotus ist der Meinung, dass man an der Struktur des Erkenntnisaktes die innere Struktur des erkannten Objekts ablesen kann: Wenn ein einziger Erkenntnisblick genügt, um einen Gegenstand zu erfassen, dann muss dieser eine geschlossene Einheit besitzen.[41] Und umgekehrt: Wo es unmöglich ist, ein Gegebenes mit einem einzigen Erkenntnisakt zu erfassen, da ist das Gegebene auch selbst nichts in sich Einiges.[42] Wenn ein Gegenstand sowohl durch einen einzigen Akt erfasst als auch durch verschiedene Akte zergliedert werden kann, muss er eine entsprechende innere Gliederung aufweisen, eine Einheit von mehreren Momenten bilden.[43] Scotus erläutert dies am Beispiel der Erkenntnis einer Art und ihrer Teilbestimmungen. Diese sind im Artbegriff, wie er sagt, „virtuell" enthalten. Sie sind nicht das primär Eingesehene, weil sie kein geschlossenes Ganzes bilden. Nur ein Ganzes lässt den Intellekt zur Ruhe kommen. Was nur als Teil eines Ganzen begriffen wird, das weist zurück auf einen Erkenntnisakt, der dieses Ganze in einem Blick erfasst. So ist es gerade mit den Begriffen von Gattung und Differenz im Verhältnis zum Artbegriff. Allein letzterer erfüllt die der Erkenntnisintention gemäße Ganzheit und Abgeschlossenheit. Dem entspricht die Struktur des Objekts, dessen Artwesenheit unbeschadet ihrer ganzheitlichen Einheit sich in eine Mehrzahl von Vollkommenheitsaspekten gliedert.[44] Scotus hat damit Edmund Husserls Lehre vom noetisch-noematischen Parallelismus vorweggenommen.[45]

Er selbst nutzt seine Einsicht, um zwei Sachverhalte zu erklären, zum einen die erstaunliche Möglichkeit, mit Begriffen auf die Dinge der Wirklichkeit Bezug zu nehmen, zum anderen das Phänomen der gestuften Ähnlichkeit zwischen den Dingen. Was das erste betrifft, postuliert Scotus, dass ein Begriff nur dann dazu taugt, eine gemeinte Sache zu bezeichnen, wenn sein formaler Gehalt in derselben ein Fundament besitzt. Mit diesem Postulat widerspricht er der nominalistischen Position, die davon ausgeht, dass das Begriffliche nichts mit dem Wirklichen zu tun hat und dass es zwischen beiden nichts Vermittelndes gibt; vielmehr gäben unsere Begriffe die wirklichen Dinge (bzw. deren vermeintliches Wesen) nicht zu erkennen, sondern stellten sie lediglich zu Klassen zusammen, was eine Frage der beliebigen Konvention sei. Doch krankt diese Position nach Scotus daran, dass sie die Frage, woran wir denn am Einzelding erkennen, dass es unter diesen oder jenen Begriff fällt, nicht beantworten kann. Wird nämlich gesagt, das sei doch klar, weil die Dinge eben einander unterschiedlich ähnlich seien, so dass jeder sehen könne, ob etwas ein Hund oder eine Katze ist, dann fragt Scotus zurück: Und worin sind die einen ähnlich, die anderen aber nicht? Die erfragte Hinsicht der Ähnlichkeit zielt auf ein Gemeinsames und Gleiches, während die Unähnlichkeit von etwas Differentem und Ungleichem stammt. Zwei Dinge sind ähnlich, wenn sie etwas gemeinsam haben, und sind in dem Maße ähnlich, in dem sie mehr oder weniger gemeinsam haben. Zwei Arten sind aufgrund ihrer gemeinsamen Gattung ähnlich, sie sind jedoch verschieden durch ihre jeweilige spezifische Differenz. Die Ähnlichkeit zweier Gattungen ist im Vergleich dazu geringer, weil sie nur noch in einer höheren Gattung übereinkommen und entsprechend weniger gemeinsam haben. Müsste man alle Gemeinsamkeit für etwas bloß Fiktives halten, dann gäbe es in der Wirklichkeit nur noch reine Andersheit und schlechthinnige Differenz. Alle Dinge wären in gleicher Weise verschieden, während sie doch in Wahrheit in sehr abgestufter Weise ähnlich sind.[46]

Fundament der Ähnlichkeit muss nach Scotus ein jeweils Gleiches und Gemeinsames sein, ein partiell Identisches, und genau auf dieses zielt der sachhaltige Begriff. Der Begriff kann deshalb auf eine Sache Bezug nehmen, weil er etwas der Sache Innerliches enthält, nämlich das, was man die Artnatur nennt. Ein und derselbe Grundgedanke erklärt somit sowohl die Möglichkeit der sprachlichen Bezugnahme als auch das Phänomen der gestuften Ähnlichkeit.

Scotus argumentiert damit für eine Begriffstheorie, derzufolge die konkreten Dinge eine Natur besitzen, die sie mit anderen Dingen verbindet. Hinsichtlich dieser Natur sind die Dinge nicht different zueinander, obwohl sie es als Individuen sind. Sie besitzen eine – im Vergleich zur individuell abgrenzenden Identität – zweite, schwächere Einheit, kraft welcher sie (spezifisch oder generisch) dasselbe sind wie ein anderes Ding.[47] Diese Begriffstheorie ist – wie übrigens jede nicht-nominalistische Theorie – auf eine ontologisch relevante Unterscheidung zweier (untrennbarer) Realitäts- und Einheitsstufen innerhalb des konkret Wirklichen verpflichtet: die eine begründet die individuelle Identität (mit sich) bzw. Differenz (nach außen), während die andere das *fundamentum in re* der begrifflichen Differenz (und damit auch der sprachlichen Bezugnahme) abgibt. Wie man diese Realitätsstufen zu bezeichnen beliebt, ist gleichgültig, es kommt allein auf die Anerkennung ihres Unterschieds an. Scotus nennt diesen Unterschied formal (*distinctio formalis*) und betrachtet ihn als quasi mittleren zwischen dem realen und dem bloß gedanklichen Unterschied.

Einen lediglich gedanklichen Unterschied zwischen Natur und Individuum behauptet gerade der Nominalismus, für den die Rede von einer gemeinsamen Natur eine bloße façon de parler ist, ein Erzeugnis des Verstands. Doch genügt diese Einschätzung nicht für solche Gegenstände, die ein echtes *fundamentum in re* der begrifflichen Bezugnahme aufweisen. Wenn die begriffliche Bezugnahme nämlich in etwas Realem verankert ist, dann ist damit zugleich klar, dass dieses Reale (die Artnatur) dem Intellekt vorgängig ist und darum auch der zur Frage stehende Unterschied zwischen individueller und spezifischer Einheit nicht vom Intellekt erzeugt sein kann. Dieser Unterschied kann freilich noch weniger von der Art sein, wie er zwischen trennbaren Dingen oder Teilen eines Dinges waltet. Die Natur ist kein Teil des Individuums, höchstens in einem metaphorischen Sinn. Der Unterschied ist zwar in der Sache begründet, aber so, dass die unterschiedenen „Teile" ein untrennbares Ganzes bilden, welches bei aller Identität mit sich selbst derart reichhaltig und vielschichtig ist, dass jeder begriffliche Zugriff etwas Reales wegblendet, das nur durch einen ergänzenden Begriff vor den Blick treten kann, der etwas anderes, eben formal Verschiedenes erfasst.

Einmal in die Welt gesetzt, hat die formale Betrachtungsweise zum guten Gebrauch wie zum Missbrauch Anlass gegeben. Man konnte sie rationalistisch missverstehen im Sinne einer „Korrelation zwischen Denken und Sein gemäß dem Ideal mathematischen Denkens"[48]: Wenn nämlich das Denken mit seinen Gegenständen streng korreliert ist, dann genügt es, die logische Ordnung der Begriffe zu

[41] *Met.* VII q. 19 n. 26 (OPIV 364): „[…] una res nata est formare conceptum unum sibi adaequatum, quia alias non esset cognoscibile unum, quia nec unico actu cognoscibile."

[42] *Lect.* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 77 (Vat. XVII 26): „[…] plura ut plura non possunt terminare unum actum intelligendi." – Ebd. n. 78: „Quaecumque duo ut duo terminant actum intelligendi, terminant duos actus."

[43] *Met.* VII q. 19 n. 28 (OPIV 365): „Nam species, formando duos conceptus generis et differentiae, non tantum causat duos actus in intellectu distinctos numero, sed causat duas notitias actuales vel habituales, habentes obiecta propria distincta, et hoc ita distincta sicut si illa duo obiecta essent duae res extra." Vgl. auch *Ord.* I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 392 (Vat. II 351): „[…] alia distinctio, maior, est in intellectu, concipiendo duobus actibus duo obiecta formalia, et hoc sive illis correspondeant diversae res, ut intelligendo hominem et asinum, sive una res extra, ut intelligendo colorem et disgregativum."

[44] *Ord.* I d. 3 q. 1–2 n. 93 (Vat. III 60): „‚Virtualem' [notitiam] voco quando aliquid intelligitur in aliquo ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum, sicut cum intelligitur ‚homo', intelligitur ‚animal' in homine ut pars intellecti, non autem ut primum intellectum sive ut totale, terminans intellectionem."

[45] Vgl. Hoeres (s. Anm. 11), 18–24; Schmidt, Axel: Staunen und Verstehen. Die Problematik intentionaler Repräsentation. Von Scotus über Husserl zu Levinas, in: ThGl89 (1999) 514–537.

[46] *Ord.* II d. 3 q. 1 n. 23 (Vat. VII 400f): „Si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis inquantum numeralis, est aequalis, – et ita omnia essent aeque distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus."

[47] *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 30 (Vat. VII 402): „[…] Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae ‚unitas' est naturae secundum se, – et secundum istam ‚unitatem propriam' naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis […]" – Ebd. n. 23 (Vat. VII 400f): „Si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis inquantum numeralis, est aequalis, – et ita omnia essent aeque distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus." – Vgl. Schmidt, Axel: Die Unvermeidlichkeit der distinctio formalis. Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus, in: Wissenschaft und Weisheit 67 (2004) 96–118.

[48] So de Muralt, André: L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, Leiden u. a.: E. J. Brill 1991 (= STGMA24), 28.

untersuchen, um zu erfahren, wie die reale Dingwelt geordnet ist; dann kann schon eine Art Innenschau ohne äußere Erfahrung Aufschluss darüber geben, wie die Welt beschaffen ist, was möglich und darum auch wirklich ist.[49] Ferner kann die formale Betrachtungsweise in einer Weise verstanden und gebraucht werden, dass dabei die reale Einheit der Dingwelt in eine Vielzahl von begrifflichen Formalitäten zerspalten wird – weil die begriffliche Analyse mit den realen Strukturen naiv korreliert wird. Diese und andere Missdeutungen hat es unter den „Formalisten" gegeben.

Doch Scotus selber hat die *distinctio formalis* als ein Mittel eingesetzt, um eine ausgeglichene, maßvolle Vermittlung denken zu können zwischen gegensätzlichen Bestimmungen, die in der Wirklichkeit angetroffen, aber nicht ohne weiteres zusammen gedacht werden können. Solcherart sind das unaussprechliche Individuum und dessen wissenschaftlich erforschbare Natur. Ohne *distinctio formalis* lässt sich nicht denken, dass der singuläre Träger der menschlichen Natur ein unmitteilbares Ich ist und bleibt, obwohl doch alles, was ihm zukommt und von ihm (wissenschaftlich) aussagbar ist, den Charakter einer prinzipiell mitteilbaren Natur hat.[50] Das Ich geht „zwar in seine jeweiligen Zustände ganz" ein, „ohne dennoch in ihnen je aufzugehen".[51] Es ist durch die Zeit hindurch mit sich identisch und insofern ein stets vollendeter Akt und ist andererseits auch mit seinen prozessualen Zuständen identisch. Wären beide Identitätsweisen gleich, dann ginge die Person eben doch in ihren Zuständen auf und wäre nur scheinbar unmitteilbare „letzte Einsamkeit".[52] Das besagte „Eingehen, ohne aufzugehen" erfordert eine ontologische Struktur, die bei bestehender realer Identität Distanz und Differenz zulässt, „die Unterscheidungen erlaubt, ohne die Einheit in ein Mosaik der Konstituentien aufzulösen, noch den Unterscheidungen ihren Ernst zu nehmen".[53] Obwohl die Person mit ihrer Natur und allen ihren Eigenschaften identisch ist, hält sie zu diesen doch eine gewisse Distanz und bewahrt sie ihre eigene unverwechselbare und nicht naturalisierbare Würde. Nur so ist auch gewährleistet, dass der Mensch frei ist, obwohl er doch als naturales Wesen vielfältigen durchschaubaren und manipulierbaren Determinanten untersteht. Freiheit kann von Natur nur abgehoben werden, wenn das Subjekt von seiner Natur formal verschieden ist und deshalb nicht in ihr aufgeht, sondern vielmehr sie sich je neu aneignen und entfalten kann.

Das analytische Mittel der formalen Betrachtungsweise dient Scotus dazu, die reichhaltige Wirklichkeit begrifflich zu explizieren und die gefundenen Aspekte so miteinander ins Verhältnis zu setzen, dass sie sich zu einem Ganzen integrieren. So können komplementäre Strukturen ausgesagt und konkurrierende Größen in ein ausgewogenes Verhältnis gesetzt werden. Dies gilt auch für widerstreitende philosophische Positionen, etwa Rationalismus und Nominalismus, deren jeweiliges partielles Recht Scotus stark macht und zugleich zwischen den Extremen vermittelt.

4. Trinitarisch inspirierte Metaphysik

Der Versuch, sogar konträre Bestimmungen zu synthetisieren, verdankt sich vermutlich der Trinitätslehre, deren Prinzipien Scotus ausdrücklich auch für das geschöpfliche Sein fruchtbar machen will, um zu vermeiden, dieses vom göttlichen Sein derart abzugrenzen, dass zwischen dem endlichen und dem unendlichen Sein keine Verstehensbrücke mehr bleibt. Eine bloß negative Theologie würde nach Scotus dazu führen, dass man Gott nicht mehr als eine Chimäre, also gar nicht erkennen könnte.[54] Durch ein bloß negatives Prädikat ist nämlich noch keinerlei bestimmte Erkenntnis gegeben, eine Verneinung ist nur unter Voraussetzung eines affirmativen Prädikats sinnvoll. Darum basiert alle Erkenntnis Gottes, auch die negative, auf gewissen positiven Einsichten.[55] Doch ist dieses positive Wissen aufgrund der endlichen Erkenntnis wesenhaft begrenzt, weshalb der höchste Begriff von Gott an die Negation gebunden bleibt: von der unendlichen Seinsfülle Gottes hat der Mensch kein positives Wissen.[56]

Dieselbe Eigenart, das Unsagbare durch einen negativen Begriff stellvertretend zu bezeichnen, hat der oben explizierte Begriff der *„haecceitas"*, und sie spiegelt sich ferner im Konzept der *distinctio formalis*. Scotus hatte dieses Konzept ursprünglich im Kontext der Trinitätstheologie entwickelt, um nämlich das Problem, wie in Gott Wesen und Person unterschieden sind, zu lösen. Weder eine Realdistinktion noch eine bloß gedankliche Unterscheidung führen hier weiter, denn im einen Fall wäre das Wesen eine vierte Größe neben den Personen, im anderen Fall wäre dasselbe nur gedanklich zerlegte Eine zugleich Prinzip der Einheit des Wesens und der Verschiedenheit der Personen, was unmöglich ist. Im einen Fall müssten wir wie Gilbert von Poitier eine Quaternität denken, im anderen Fall entweder Modalisten oder Tritheisten werden.[57] Um beiden Extremen zu entgehen, müssen Person und Wesenheit in Gott, obschon real identisch, doch irgendwie unterschieden sein.[58] Unbeeindruckt vom Einwand, er kreiere ein absurdes Zwischending zwischen gedanklichem und realem Sein, hat Scotus eine solche Unterscheidung nicht nur für Gottes Wirklichkeit postuliert, sondern sie nachgerade als den Schlussstein seines metaphysischen Gedankengebäudes eingesetzt.[59]

So hat er das Verhältnis von essentiellem und existentiellem Aspekt aus der Trinitätslehre in die Anthropologie und letztlich die Ontologie insgesamt übertragen. Er setzt das trinitätstheologische Begriffsinstrumentarium ein, um ein genuin aristotelisches Anliegen konsequent zu Ende zu führen: die reale Identität von Wesen (*quiditas*) und individuellem Suppositum (*habens quid*) im konkreten Individuum.[60] Denn das Wesen als überzeitlich logisches zu deuten und von den zeitlichen materiellen Trägern des Wesens zu separieren, hieße in einen platonistischen Dualismus zurückzufallen. Zum anderen besteht er darauf, dass trotz der Realidentität das Suppositum nicht das ganze Wesen ausschöpft, sondern quasi nur ein Teil desselben ist. Was allgemein ontologisch vielleicht noch wie ein kleinkarierter Gelehrtenstreit erscheint, das entfaltet seine durchschlagende Überzeugungskraft in Anwendung auf die Personalität des Menschen, die Scotus mittels dieses Modells zu denken versucht. Anders als Boethius, dem es nur auf eine einigermaßen handhabbare Definition der menschlichen Person ankommt, und anders auch als Thomas von Aquin, dem die Boethianische Definition genügt, weil er den menschlichen Bereich nicht vom göttlichen her konzipieren will[61], sucht Scotus einen solchen Begriff der Person zu entwerfen,

[49] Ebd., 87.

[50] *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 187 (Vat.VII; 483): „Omnis entitas quiditativa [...] alicuius generis, est de se indifferens ‚ut entitas quiditativa' ad hanc entitatem et illam, [...] – et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum; et sicut compositum non includit suam entitatem (qua formaliter est ‚hoc') in quantum natura, ita nec materia ‚in quantum natura' includit suam entitatem (qua est ‚haec materia'), nec forma ‚in quantum natura' includit suam." – Ebd. q. 7 n. 227 (Vat. VII 500): „[...] omnis quiditas – quantum est ex se – est communicabilis, etiam quiditas divina; nulla autem est communicabilis in identitate numerali, nisi sit infinita; igitur quaelibet alia est communicabilis, et hoc cum distinctione numerali [...]"

[51] Inciarte, Fernando: Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik, in: PhJ 101 (1994) S. 1–21, 17.

[52] S. o. Anm. 34.

[53] Honnefelder, Ludger: Philosophische Reflexion als Medium theologischer Einsicht im Rahmen der Christologie des Johannes Duns Scotus, in: Schneider, Herbert (Hg.): Wie beeinflusst die Christusoffenbarung das franziskanische Verständnis der Person? Kevelaer: Butzon & Bercker 2004, 76–90, 89.

[54] *Ord.* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 73 (Vat. IV 186): „[...] quaero an praecise cognoscatur ibi illa negatio [scil. die Verneinung all dessen, was den Geschöpfen zukommt], – et tunc non plus cognoscitur Deus quam Chimaera, quia illa negatio est communis enti et non-enti".

[55] *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 10 (Vat. III 4): „Patet [...] quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia incompossibilia ab illis affirmationibus."

[56] Vgl. Honnefelder, Ludger: Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce), Hamburg: Meiner 1990, 158–199.

[57] Vgl. Wölfel, Eberhard: Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus, Münster 1965, 168–177.

[58] *Ord.* I d. 2 p. 2 q. 1 n. 388–410 (Vat. II 349–361). – Vgl. dazu Wetter, Friedrich: Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1967, 58–74.

[59] *Lect.* I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 275 (Vat. XVI 217): „Qui igitur potest capere, capiat, quia sic esse intellectus meus non dubitat." Vgl. Schmidt: Die Unvermeidlichkeit (s. Anm. 47), 97.

[60] Vgl. u. a. *Met.* VII q. 7 n. 1–31 (OPIV, 147–156); q. 13 n. 97 (OPIV 251); q. 16 n. 7. 39f. 45 (OPIV 312. 322f. 324f); *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 133. 204–207 (Vat. VII 459f. 491–493); ebd. q. 7 n. 213. 238f (Vat. VII 495. 505–507); *Lect.* II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 130.192f. 197. 216 (Vat. XVIII 270. 290f. 293. 297f). – Vgl. Schmidt: Natur und Geheimnis (s. Anm. 11), 257–266.

[61] Vgl. Thomas von Aquin *S.th.* I q. 29 a. 1–3 und III q. 2 a. 2. – Dazu Burger, Maria: Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen (BGPhMA NF 40), Münster: Aschendorff 1994, 47. 90f.

der sich univok auf Gott und Mensch anwenden lässt. Die Polarität von mitteilbarem Wesen und unmitteilbarem Träger des Wesens, die für die Trinitätslehre charakteristisch ist[62], dient ihm dabei auch zur Bestimmung des Begriffs der menschlichen Person – wobei dieselbe *distinctio formalis* zwischen beiden Polen waltet. Die Person wird als *modus essendi* oder *modus habendi naturam* gedeutet, der von Person zu Person ursprünglich verschieden und durch keinen positiven wesenhaften Begriff zu bestimmen ist. D. h. die Person bleibt gegenüber dem Wesen Geheimnis und entzieht sich jeder theoretischen Einordnung und damit auch jeder technischen Manipulation. Scotus nimmt damit bereits das Anliegen von Emmanuel Levinas vorweg, die Andersheit des Anderen gegen jede Aufhebungstendenz zu verteidigen.[63]

Er tut dies auf eine Weise, die zugleich das alte Problem, wozu denn die Vermehrung des Einen gut sei, von der ontologischen Abwertung der Materie löst. Für die Griechen kam als Prinzip der Vielheit nur die Materie in Frage – ein im Übrigen plausibles Modell, wenn man sich die Vermehrung des Einen ganz simpel am Modell einer Form vorstellt, die nach und nach verschiedenen Materiestücken aufgeprägt wird. Doch schwerlich wird man die individuelle Verschiedenheit von Platon und Sokrates an deren je verschiedenem Fleisch und Knochen festmachen wollen, wie nach Aristoteles noch Thomas von Aquin gemeint hat.[64] Scotus befreit mit seiner trinitarisch orientierten Metaphysik die Vielheit des Individuellen von der Bindung an das materielle Werdesein und kann Materialität und Vielheit als positive Seinsprinzipien in unmittelbarer Abkünftigkeit vom Dreieinigen Schöpfer denken.

5. Christozentrische Schöpfungslehre und Anthropologie

Das Christusbild des *Doctor subtilis* entspringt ganz seinen franziskanischen Quellen und mündet in eine tiefe spekulative Sicht der Heilsgeschichte. Was die Person Jesu Christi betrifft, gelingt es Scotus, die Einheit der Person zusammen mit der Zweiheit der Naturen so auszusagen, dass das individuelle Menschsein Christi weder aufgehoben noch gemindert wird. Die göttliche Person nimmt nicht nur das allgemeine Menschsein an, sondern den individuellen Sohn Mariens. Dies lässt sich mit den scotischen Begriffen denken, ohne im nestorianischen Sinne zwei Personen in Christus annehmen zu müssen, weil Personalität nichts weiter als Unmitteilbarkeit besagt, weshalb die unmitteilbare göttliche Person an die Stelle der Unmitteilbarkeit treten kann, die der individuellen Menschennatur zukäme, wenn sie in sich selbst subsistieren würde (was bei jedem Menschen außer Christus der Fall ist).[65] Das Kunststück, das Scotus hier geleistet hat, besteht insbesondere darin, das Menschsein Christi nicht nur voll zu bewahren, sondern es durch die hypostatische Aufnahme in das Leben Gottes als vollendetes Werk Gottes betrachten zu können. Christus ist das *summum opus Dei*.[66]

Diese Aussage steht nicht isoliert da, sondern fügt sich in die umfassende heilsgeschichtliche Sicht, die Scotus in genialer Schau entworfen hat: Hiernach hat Gott den Menschen geschaffen, um Mit-Liebende zu haben[67]; dieses Ziel kulminiert aber in der Erwählung eines Menschen zur Gottessohnschaft, weil dieser der vollkommen Mit-Liebende sein würde.[68] Somit ist Christus ganz im paulinischen und franziskanischen Sinne das Ziel der Schöpfung und ihr Mittler.[69] „Nicht die Schöpfung Adams und der Menschheit" ist „das eigentliche Schöpfungsziel", sondern Christus.[70] Weil Christus absolutes Ziel ist, kann sein Kommen aber von nichts abhängig sein, auch nicht von der Sünde des Adam. Darum lehrt Scotus die sogenannte „absolute Prädestination" Christi; d.h. die Sünde hat die Inkarnation nicht veranlasst, sondern ihr eher entgegengewirkt.[71]

Dass Scotus in diese heilsgeschichtliche Sicht Maria, die Mutter Christi, mit einbezogen hat, ist konsequent und hat ihm den zweiten Titel „*Doctor marianus*" eingebracht, gelang ihm doch, was selbst ein Augustinus oder Thomas von Aquin nicht vermocht hatten: die Freiheit der Gottesmutter von der Erbsünde als mit ihrer Erlösungsbedürftigkeit vereinbar nachzuweisen.[72] Folgendes Problem stand im Wege: „Das Sein der Natur geht dem Sein der Gnade voraus, entweder der Zeit oder der Natur nach. […] Es geschieht also früher, dass die Seele sich mit dem Fleisch verbindet, als dass ihr die Gnade Gottes eingegossen wird. Darum muss man notwendigerweise annehmen, dass die Ansteckung mit der Erbschuld früher war als die Heiligung."[73] Scotus löst diese Schwierigkeit, die noch seinen großen Vorgänger im Franziskanerorden irritiert hatte, durch Rückgriff auf seinen Personbegriff auf und stellt fest: Maria musste nicht erst als unbegnadetes Individuum in die Existenz gesetzt werden, bevor sie anschließend personal geheiligt werden konnte. Die Natur geht zwar der personalen Existenzbestimmung voraus, dies aber weder in einem zeitlichen Sinn noch auf absolut determinierende Weise. Wenn Natur und personale Existenzweise unterschieden sind, wie Scotus immer wieder einschärft, dann bedeutet es keinen Widerspruch, dass Maria von ihrer naturalen Seite, ihrer Abstammung von Adam, her dazu bestimmt ist, der Gnade zu entbehren, dass sie aber gleichwohl immer „voll der Gnade" gewesen ist. Sünde oder Gnade werden nicht mitsamt der Natur und auf naturhafte Weise weitergegeben, sondern als etwas, das zum unverwechselbaren personalen Träger der Natur gehört.

So können wir bei Scotus auch für die Christologie und Mariologie eine personalisierende Tendenz feststellen. Wenn die Sünde in gewisser Weise als „Aufstand gegen diese Personalisierung Gottes in unserer Welt"[74] betrachtet werden kann, dann wird man Scotus umso mehr Recht geben müssen, dass die Inkarnation als der Abschluss der personalen Offenbarung Gottes schwerlich durch die Sünde veranlasst sein konnte.

[62] Vgl. z. B. *Lect.* I d. 23 q. un. n. 17 (Vat. XVII 308): „Unde persona significat incommunicabilitatem subsistentis in natura intellectuali […]" – Vgl. Wölfel (s. Anm. 57), 70–80. 168–183; Burger (s. Anm. 61), 74–76. 79–92.

[63] Vgl. Schmidt: Staunen und Verstehen (s. Anm. 45), 517ff. 533–537.

[64] Vgl. Thomas von Aquin: *In Met.* VII lectio 7 (ed. Marietti 421): „Omnis autem species, quae est in materia, scilicet in his carnibus et in his ossibus, est aliquod singulare, ut Callias et Socrates. Et ista etiam species causans similitudinem speciei in generando est diversa a specie generati secundum numerum propter diversam materiam. Cuius diversitas est principium diversitatis individuorum in eadem specie. Diversa namque est materia, in qua est forma hominis generantis et hominis generati. Sed utraque forma est idem secundum speciem. Nam ipsa species est individua, idest non diversificatur in generante et generato."

[65] *Lect.* III d. 1 q. 1 n. 35–47 (Vat. XX 14–18). Vgl. dazu Burger (s. Anm. 61), 67–73.

[66] *Rep.* III d. 7 q. 4 n. 4 (Viv. XXIII 303): „Item, si lapsus esset causa praedestinationis Christi, sequeretur quod summum opus Dei esset occasionatum, quia gloria omnium non erit tanta intensive quanta erit Christi, et quod tantum opus dimisisset Deus propter bonum factum Adae, puta si non peccasset; videtur valde irrationabile."

[67] *Ord.* III d. 32 q. un. n. 6 (Viv. XV 432): „[…] secundo vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter."

[68] *Rep.* III d. 7 q. 4 n. 5 (Viv. XXIII 303): „Dico igitur sic: primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset."

[69] Vgl. Kol 1,15f („*Primogenitus omnis creaturae*") sowie Franz von Assisi: Admonitiones, c. 5: „Attende, o homo, in quanta excellentia posuerit te Dominus Deus, quia creavit et formavit te ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem secundum spiritum." – Vgl hierzu Dettloff, Werner: Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus, in: WiWei 22 (1959) 17–28; Kandler, Agathon: Die Heilsdynamik im Christusbild des Johannes Duns Scotus, in: WiWei 27 (1964) 175–196; 28 (1965) 1–14.

[70] Kandler (s. Anm. 69), 190.

[71] *Ord.* III d. 7 q. 3 n. 3 (Viv. XIV 355): „[…] nec est verisimile tam summum bonum in entibus [scil. incarnatio], esse tantum occasionatum, scilicet propter minus bonum: nec est verisimile Deum prius praeordinasse Adam ad tantum bonum, quam Christum, quod tamen sequeretur: imo ulterius sequeretur absurdius, scilicet quod Deus praedestinando Adam ad gloriam, prius praevidisset ipsum casurum in peccatum, quam praedestinasset Christum ad gloriam, si praedestinatio illius animae tantum esset pro redemptione aliorum, quia redemptio non fuisset, nisi casus et delictum praecessisset." – Vgl. *Lect.* II d. 20 q. 2 n. 25 (Vat. XIX, 196). – Vgl. Veldhuis, Henri: Zur hermeneutischen Bedeutung der supralapsarischen Christologie des Johannes Duns Scotus, in: Schneider OFM, Heribert (Hg.): Menschwerdung Gottes – Hoffnung des Menschen, Kevelaer: Butzon & Bercker 2000, 81–110; Cross, Richard: Duns Scotus, New York/Oxford: Oxford University Press 1999, 127–132.

[72] Vgl. hierzu Schmidt, Axel: Johannes Duns Scotus über die Immaculata Conceptio, in: Mariologisches Jahrbuch 8 (2004) 55–78; Burger, Maria: Prädestination zur Gnade. Überlegungen zur Immaculata Conceptio, in: CFr 66 (1996), 167–193.

[73] So Bonaventura: *In III Sent.* d. 3 p. 1 a. 1 q. 2 (Op. III 67b – 68a): „[…] esse naturae praecedit esse gratiae, vel tempore vel natura; et propterea dicit Augustinus, quod ‚prius est nasci quam renasci', sicut prius est esse quam bene esse; prius est igitur animam uniri carni, quam gratiam Dei sibi infundi. […] Necessarium est igitur ponere, quod ante fuerit originalis culpae infectio quam sanctificatio."

[74] Veldhuis (s. Anm. 71), 108.

6. Primat der Liebe

Die Überlegungen zur Christologie machen deutlich, dass Scotus ähnlich wie 150 Jahre zuvor Richard von St. Victor die Liebe Gottes zum Ausgangspunkt und Zentrum seines Denkens gemacht hat. Von ihm hat er den Gedanken übernommen, dass zur vollkommenen Liebe der mitliebend Mitgeliebte (*condilectus*) gehört[75], er wendet ihn freilich auch auf Gottes Liebe zum Geschöpf hin an und verbindet so in ganz neuer Weise Trinitätslehre und Christologie.

Bereits im Prolog zur *Ordinatio* erörtert er in ausnehmend umfangreicher Weise, warum die Theologie für ihn keine theoretische, sondern eine praktische Wissenschaft ist, weil nämlich das letzte Ziel des Menschen „nicht in der *theoria* liegt, sondern in der *praxis*, nämlich in der tätigen Liebe zu Gott als dem unendlich Guten".[76] Gott hat sich nicht geoffenbart, um die theoretische Neugierde des Menschen zu befriedigen (*ad fugam ignorantiae*)[77], und darum ist die Theologie eine praktische Wissenschaft, die auf das letzte Ziel aller Praxis reflektiert, in der der Mensch die Vollendung findet. Die bloße Erfüllung der theoretischen Vernunft macht den Menschen nach Scotus noch nicht selig – selbst die Schau Gottes als solche nicht –, sondern erst die volitive Einigung des Menschen mit Gott in der Liebe.[78]

Die Liebe, die diese selig machende Einigung herbeiführt, ist – wie Scotus mit Wilhelm de la Mare u. a. festhält – nichts anderes als die habituelle Gnade (*gratia gratum faciens*)[79], denn sie hat dieselbe Wirkung: sie verbindet mit Gott, dem letzten Ziel. Mit einem schönen Wortspiel erklärt er die einzige Differenz zwischen Gnade und Liebe: „Die Liebe ist das, gemäß dem jemand Gott lieb hat, die Gnade aber, gemäß der jemand Gott lieb und teuer ist."[80] Scotus ist es dabei ein besonderes Anliegen, zu zeigen, wie der unendliche Gott dem endlichen Menschen personal begegnen kann, ohne dass die menschliche Freiheit von der göttlichen aufgesaugt wird. Um dieses personale Geschehen zu beschreiben, sind naturale Kategorien ungeeignet. Weder räumliche Nähe noch qualitative Formangleichung sind geeignete Vorstellungen, um das Geheimnis der innigen Gottbegegnung zu umschreiben.[81]

Scotus räumt mit solchen Vorstellungen auf, um den personalen Charakter des Verhältnisses von Gott und Mensch festhalten zu können. So erklärt sich auch das scheinbare Paradoxon, dass Scotus, um den „Primat der Heilsgeschichte, der tätigen Praxis und ihrer Verwirklichung in der Liebe" zu etablieren, „soviel Philosophie"[82] aufbietet, ein so großes Maß an abstrakter Gedankenarbeit und überhaupt theoretischer Vernunft. Wenn nämlich die irreführenden Bilder und Vorstellungen einer gewissen naturalisierenden Philosophie entspringen, dann muss auf diesem Boden erörtert werden, ob der Zuspruch und Anspruch der Offenbarung nicht etwa von vornherein unmöglich ist. Diese Aufgabe hat Scotus in beeindruckender Weise erfüllt – mit dem Ergebnis, dass die Offenbarung bei ihm nicht nur irgendeinen Platz in der Gesamtschau der Wirklichkeit erhält, sondern den Ehrenplatz, weil sie allein ein Wissen anbietet, das die Vernunft von sich aus nicht liefern kann und das doch unentbehrlich ist für die praktische Zielorientierung im Leben, handelt sie doch von der personalen Begegnung von Gott und Mensch, die frei und darum unableitbar ist.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, hg. v. Harald Baer / Hans Gasper / Joachim Müller / Johannes Sinabell. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2005. (XII) 737 S., geb. € 39,90 ISBN: 3–451–28256

Als Nachfolger zu dem 1990 erschienenen „Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen" (damals hg. von Hans Gasper, Joachim Müller und Friederike Valentin und in Nachdrucken geringfügig erweitert und revidiert) folgt das nun vorliegende neue Nachschlagewerk der bewährten Programmatik (auch manche der Artikel des Vorläuferwerkes wurden in überarbeiteter Form übernommen).

Etwa 185 Autorinnen und Autoren behandeln in 320 zum Teil durchaus umfänglichen Beiträgen das breite Spektrum der religiösen Landschaft im deutschen Sprachraum am Rande bzw. außerhalb der beiden großen Kirchen (auch Judentum und Islam werden nur knapp zur Sprache gebracht). Dabei kommen sowohl einzelne Gruppen innerhalb (von der Neuapostolischen Kirche bis zu den Rastafarians) wie außerhalb des christlichen Spektrums (Falungong, Landmark Education, Macumba, Osho ...) zur Sprache, daneben stehen zahlreiche Sachartikel. Beiträge zu einzelnen Persönlichkeiten umfasst das Lexikon nur in Ausnahmefällen (Meher Baba u. ä.). Im Titel wurde – ganz im Gefolge der Empfehlung der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" von 1998 – auf den diffamierenden und religionswissenschaftlich fragwürdigen Sektenbegriff verzichtet (vgl. Vf.). Entstanden ist ein umfassendes Nachschlagewerk zur Information über und theologischen Auseinandersetzung mit der breiten religiösen Landschaft der Bundesrepublik am Rande und außerhalb der großen christlichen Kirchen. Im Zuge der immer komplexeren Ausdifferenzierung des religiösen Pluralismus und der dramatisch veränderten Diskussionslage über die Zukunft der multikulturellen Gesellschaft nach dem 11. Sept. 2001 ist ein Lexikon wie das vorliegende hochwillkommen.

Auch problematische Sondergruppen mit katholischem Hintergrund werden nicht ausgespart, wie etwa die Palmarianisch-katholische Kirche oder die Priesterbruderschaft St. Pius X. (aber z. B. Opus Dei, das manche hier vielleicht auch hätten behandelt sehen wollen, hat keinen eigenen Artikel). Gruppen, die im deutschsprachigen Raum nicht vertreten sind, werden nicht behandelt (Ausnahme: Rissho Kosei-kai). Im Allgemeinen wird das Themenfeld in souveräner Sachkenntnis und Sorgfalt zur Sprache gebracht. Damit ist auch die Neuausgabe ein nützliches, facettenreiches, profiliertes Hilfsmittel für Theologie, Pastoral und Unterricht geworden. Die besondere Bedeutung des Lexikons gerade im Vergleich mit anderen ähnlich gelagerten Werken liegt v. a. in den längeren thematischen Übersichtsartikeln, in denen zu Stichworten der systematischen Theologie („Erlösung", „Glaube", „Gnade", „Gott", „Leid" etc.) und der christlichen Praxis („Abendmahl", „Askese", „Erleuchtung", „Mystik" etc.) Positionen christlicher Theologie und der neuen religiösen Szenen jeweils vergleichend dargestellt werden. Daneben behandeln ein Reihe von Artikeln allgemeine Fragen der Organisations- und Autorisierungsformen (z. B. „Doppelmitgliedschaft", „Episcopi vagantes" u. ä.) bzw. des spirituellen Profils („Channeling", „Erlebnisreligiosität", „Ganzheitlichkeit", „Fundamentalismus", „Karma" etc.) neuer religiöser Bewegungen. Das Spektrum behandelter Phänomene umfasst weit divergierende Sozialgestalten von gruppenorientierten bis zu klientenorientierten u. a. Bewegungen. Auch angrenzende Phänomene wie „Homöopathie" oder „Gothics" haben eigene Beiträge. Es lohnt in jedem Fall, den Querverweisen zu folgen bzw. auch das Register zu benutzen, wenn man sich ein Themenfeld erarbeiten will. Dazu treten stärker religionswissenschaftlich orientierte Leitartikel wie „Deismus", „Freidenker", „Guruismus", „Monismus" etc. Besonders hinweisen möchte ich auf Artikel wie „Parapsychologie" (E. Bauer), die in der Theologie völlig vernachlässigte Diskussionspartner wieder in das interdisziplinäre Gespräch miteinbeziehen. Der schöne Art. „Russische Heiler" (H. Hemminger) weist auf ein Phänomen hin, dessen immenses Wachstum noch vor wenigen Jahren nicht absehbar war (was für die gesamte Heilungsszene gilt, die mittlerweile auch die ältere charismatische Bewegung stark prägt). Die Mischung der Beiträge entfaltet ein breites Spektrum neuer Religiosität und kommt damit ganz verschiedenen Interessen und Leitfragen entgegen. Leitende Gesichtspunkte der Darstellung sind objektive Beschreibung ohne Konfliktverharmlosung, Wahrnehmung von Akkulturation und „Passung" (ein neues Schlüsselwort, das aus der politischen Diskussion stammt) in den verschiedenen Gruppen und Hilfestellung für eine wachsende Dialog- und Auskunftsfähigkeit der Leserinnen und Leser des Werkes (VIII). Selbstverständlich deckt das Lexikon auch den ganzen Bereich dessen ab, was in älterer Forschung traditionell „Sekten" genannt wurde.

---

[75] Vgl. Richard von St. Victor: *De Trinitate* III c. 11. [Ins Dt. übers. von H.-U. von Balthasar (Die Dreieinigkeit). Einsiedeln: Johannes Verlag ²2002, 95ff].

[76] Honnefelder: *Philosophische Reflexion* (s. Anm. 53), 76, mit Hinweis auf *Ord.* Prol. p. 5 q. 1–2 n. 314–324 (Vat. I 207–212). Vgl. auch die Diss. von Möllenbeck, Thomas: Endliche Freiheit, unendlich zu sein. Zu den metaphysischen Anfangsgründen der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus (erscheint demnächst in Paderborn).

[77] *Ord.* Prol. p. 5 q. 1–2 n. 355 (Vat. I 231).

[78] Vgl. *Ord.* I d. 1 p. 2 q. 2 n. 77–155 (Vat. II 59–106), wo Scotus für die These argumentiert, dass die Schau Gottes nicht notwendig die „*fruitio*" nach sich zieht, da diese vom freien Willensakt abhängt. Dazu Gilson, Etienne: Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, Düsseldorf: Schwann 1959, 615–624.

[79] *Lect.* II d. 27 q. un. n. 2. 6 (Vat. XIX 271f): Gratia „est enim formaliter caritas. [...] dicendum quod omnis gratia est caritas, sed non e contra; et ideo caritas potest Deo attribui et esse perfectio simpliciter, licet non gratia, [...]" – Vgl. Auer, Johann: Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Mateo d'Acquasparta. Erster Teil: Das Wesen der Gnade, Freiburg: Herder 1942, 124–142. 192–196.

[80] Ebd. n. 5: „[...] caritas est secundum quam quis habet Deum carum, sed gratia secundum quam habetur a Deo carus [...]" – Vgl. *Ord.* I d. 17 p. 1 q. 1–2 n. 170 (Vat. V 219); *Lect.* I d. 17 p. 1 q. un. n. 35 (Vat. XVII 194).

[81] Vgl. Schmidt, Axel: Die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele nach Johannes Duns Scotus, in: Schneider, Herbert (Hg.): Das franziskanische Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes in Kirche und Welt, Mönchengladbach: B. Kühlen Verlag 2005, 66–84.

[82] Honnefelder: Philosophische Reflexion (s. Anm. 53), 76.

Der Rez. ist evangelischer Theologe und weist gerne darauf hin, dass auch der evangelische Buchmarkt des deutschen Sprachraums kein Nachschlagewerk von ähnlich breiter Anlage besitzt. Die kritischen Würdigungen der verschiedenen Gruppen sind von ökumenischer Weite und meist auch überkonfessionell konsensfähig. Das Lexikon wird daher auf breite Rezeption auch im evangelischen Raum rechnen dürfen. Es kann außerdem außerhalb der akademischen Welt nachhaltig für Christinnen und Christen beider Konfessionen empfohlen werden, die theologische Laien sind, sich aber für die Thematik interessieren oder öfter mit ihr konfrontiert werden (z. B. als Lehrerinnen und Lehrer).

Neben dieser unbestrittenen Qualität und Bedeutung des Werkes müssen nun aber doch auch einige kritische Gesichtspunkte benannt werden. Die folgenden Bemerkungen möchten v. a. dazu beitragen, ein exzellentes Lexikon in künftigen Bearbeitungen (die es mit einiger Sicherheit geben wird) noch ein wenig besser zu machen, und auch auf Forschungsdesiderate hinweisen. Daher fallen die kritischen Anmerkungen im Folgenden relativ ausführlich aus, womit aber nicht der günstige Gesamteindruck des Lexikons überdeckt werden soll. Die Forschungsarbeit wird nur weitergehen können, wenn auch Desiderate deutlich benannt werden. Insgesamt ist das Werk stark der deutschsprachigen kirchlichen Beratungspraxis verpflichtet, hat aber nur wenig Kontakt zur religionswissenschaftlichen Forschung, v. a. derjenigen außerhalb des deutschen Sprachraums. Daher wird z. B. zu wenig im engeren Sinn religionswissenschaftliche Literatur benutzt. Man merkt leider doch auch öfters, dass viele Autorinnen und Autoren außerhalb des akademischen Diskurses arbeiten, und daher die Verifikationsstandards akademischer Nachschlagewerke nicht recht internalisiert haben. Die Literaturangaben sind gelegentlich unbefriedigend (mehrfach werden Nachschlagewerke nur in überholten Ausgaben benutzt) und öfters bibliographisch unvollständig. Angaben zu Erst- und originalsprachlichen Ausgaben fehlen oft, wodurch die historische Orientierung in Schieflage gerät. Z. B. gilt dies für den Art. „Apokryphen", wo durch den Verzicht auf jegliche geschichtliche Verortung der aufgezählten neureligiösen Texte der pauschale Eindruck einer amorphen Masse erweckt wird, die seriöse Erforschung kaum verdient. Dieser Eindruck wäre aber unzutreffend. Extrem fehlerhaft ist etwa die Bibliographie des Artikels „Magie". Gelegentlich hat man den Eindruck, dass Autoren nicht recherchiert haben, was es zu einer religiösen Gruppe an Literatur gibt, sondern nur das nennen, was sie selbst zufällig im Regal haben. Natürlich macht sich hier auch schmerzlich bemerkbar, dass deutsche Bibliotheken die breite Literatur der verschiedenen religiösen „Szenen" kaum sammeln und selbst grundlegende monographische Studien aus dem englischen, französischen oder niederländischen Raum nur in wenigen (gelegentlich in gar keinen) deutschen Bibliotheken vorhanden sind. Forschung geschieht weithin über private Sammlungen. Auch die verschiedenen neueren einschlägigen Fachzeitschriften wie Nova Religio (1997ff), Aries (2001ff), Theosophical History (1985ff), Esoterica (1999ff), Journal for the Academic Study of Magic (2003ff), Charis (1988ff) u. a. werden kaum herangezogen. Internetressourcen sind gelegentlich angegeben, meist aber nicht; eine Regel ist nicht erkennbar. V. a. – das ist wohl die schwerwiegendste Kritik – bieten viele Artikel zwar einiges an Sekundärliteratur, die Selbstdarstellungen und Heiligen Schriften der betreffenden Religionsgemeinschaften werden aber nicht bibliographisch zugänglich gemacht oder nicht einmal erwähnt. Diese Defizite werden zwar durch den hohen Praxisbezug des Werkes zum Teil aufgewogen, mindern aber nicht selten den erreichbaren Informationswert. Als Kontrast zu einem solchen Vorgehen ist lehrreich ein Blick auf Wouter Hanegraaff u. a. (Hg.), Dictionary of Gnosis & Western Esotericism (DGWE), 2 Bde, Leiden 2005 (vgl. dazu meine Besprechung in ThLZ 130 (2005), 1300–1302). Es ist kein Zufall, dass an diesem weit ausholenden und konsequent religionswissenschaftlichen Standards verpflichteten Werk nur wenige deutsche Gelehrte mitgearbeitet haben. Schon die bibliographische Dokumentation wäre in deutschen Bibliotheken kaum herzustellen gewesen. Der deutschsprachige Raum hat hier teilweise geradezu den Anschluss an die gegenwärtige Forschung verpasst; mit DGWE kann im Augenblick keine deutschsprachige Publikation zu diesem Themenfeld konkurrieren. Auch ein durchgehender Vergleich mit Werken wie der „Enciclopedia delle Religioni in Italia", hg. von Massimo Introvigne u. a., Turin 2001 wäre für das „Lexikon neureligiöser Gruppen […]" nützlich gewesen. Manche Artikel ergeben ohne eine zumindest gesamteuropäische Perspektive wenig Sinn (z. B. „Islam", „Islam im Westen" und „Islamismus" bieten hier entschieden zu wenig). Das Namenregister ist nicht vollständig; rechtliche Aspekte kommen durchgängig zu kurz (z. B. wäre eine Zusammenstellung aller einschlägigen Urteile des Bundesverfassungsgerichts hilfreich). Es liegt im Wesen der Sache, dass manche Artikel mit erheblichen Verlegenheiten hantieren müssen. Das gelingt nicht immer („Besessenheit" etwa empfindet der Rez. als eher hilflos den komplexen Fragen seiner Materie gegenüber, aber es wäre in der Tat sehr schwierig, hier einen wirklich befriedigenden Beitrag zu schreiben). Einige Artikel (wie „Tantrismus") leiden in ihrer apologetischen Würdigung unter massiven Projektionen, die kaum an der Lebenswirklichkeit der betreffenden Menschen überprüft sein können, ein methodisches Problem, das sich in beobachtender Außenperspektive oft einstellt. Sozialempirische Untersuchungen liegen ja nur in Ausnahmefällen vor. Sie haben jedoch die allgemeinen Eindrücke theologischer Beobachter von bestimmten Szenen und Gruppen mehrfach in den letzten Jahren als tradierte Vorurteile widerlegt, und müssen daher viel stärker beachtet und v. a. erarbeitet werden. Der Artikel „Christentum" (A. Lohner) definiert dieses so ungebrochen und ausschließlich trinitarisch, dass geradezu problematisiert wird, inwiefern die zahlreichen nichttrinitarischen Kirchen noch christlich heißen dürften (210). Das scheint mir ein schwerwiegender Fehlgriff, der das ökumenische Gespräch mit diesen Kirchen erheblich belastet. Problematisch ist es auch, wenn das Referat des religiösen Spektrums zu einem Thema mit skurrilen Extremmeinungen eingeleitet wird (z. B. im Art. „Person", der das Referat der neureligiösen Szene mit den Raëlianern beginnt) und damit letztlich doch wieder pauschal diffamiert wird. Die komplexe Welt der Freimaurer kommt zu kurz; der sachlich exzellente Art. von R. Sebott (406–410) ist hier zu knapp (merkwürdigerweise fehlt in der Literatur (409f) auch die Neubearbeitung des wichtigsten einschlägigen Lexikons, des klassischen „Lennhoff/Posner" durch Dieter A. Binder, Internationales Freimaurer Lexikon, München 2000, jetzt 5. Aufl. 2006).

Die meisten der genannten Aspekte könnten in künftigen Auflagen durch eine stärkere Einbindung der religionswissenschaftlichen Forschung und vielleicht auch durch eine etwas stärkere redaktionelle Koordinierung (z. B. in bibliographischer Hinsicht) verbessert werden. Dies würde auch dem (notwendigen) apologetisch-missionstheologischen Anliegen nicht schaden, der vielfältigen religiösen Landschaft der Bundesrepublik gegenüber das Traditum des Christentums offensiv, werbend und dialogfähig zur Sprache zu bringen. Zu diesem Anliegen ist auch das vorliegende Lexikon bereits ein wichtiges Hilfsmittel, dem der Rezensent weiteste Verbreitung wünscht.

Hofheim Marco Frenschkowski

Dem Glauben Gestalt geben. Festschrift für Walter Fürst, hg. v. Ulrich Feeser-Lichterfeld / Reinhard Feiter. – Berlin: LIT Verlag 2006. 384 S. (Theologie, 19), kt € 34,90 ISBN: 3–8258–8783–9

Mit dieser Festschrift wird der Bonner kath. Pastoraltheologe Walter Fürst zu seinem 65. Geburtstag geehrt. Den Hg., die dieses Werk „in Verbindung mit" Thomas Kroll, Michael Lohausen, Burkhard Severin und Andreas Wittrahm (Pastoraltheologen aus dem Umfeld des Seminars für kath. Pastoraltheologie in Bonn) vorlegen, ist ein interessantes Projekt gelungen: Mit Bezug auf acht markante, (z. T. auszugsweise) wiederabgedruckte Aufsätze von Walter Fürst, die das weite Themenspektrum seiner Arbeiten repräsentieren sollen, versuchen jeweils acht Kollegen bzw. Weggefährten, die dort formulierten Gedanken und Einsichten aufzunehmen und in neuem Kontext fortzuführen. Diesem dialogischen Element schließen sich jeweils weitere acht – ebenfalls auf die Perspektive Fürsts bezogene – Beiträge „aus dem ‚Innenkreis' der Bonner Pastoraltheologie" an, um aufzuzeigen, „wie vielfältig und fruchtbar sich die von Walter Fürst ausgehenden praktischen Impulse in Vergangenheit und Gegenwart erwiesen haben und erweisen" (10).

So entstehen acht Kap. mit einer quasi trialogischen Struktur, in denen folgende Themenkomplexe verhandelt werden: Europa (25–62), Organisationsentwicklung (63–104), Communio (105–152), Diakonie (153–196), Seelsorge (197–228), Sakramentalität (229–262), Erwachsene Religiosität (263–294) und Glaube – Hoffnung – Liebe (295–340). Ein Essay von Bischof Gebhard Fürst über den Heiligen Martin als – in pastoraltheologischer Hinsicht – prototypische Figur für ein der Tradition und der Situation gleichermaßen verpflichtetes Verständnis des pastoralen Dienstes, ein Nachwort von Hermann M. Stenger sowie ein Anhang „Zur Geschichte der Pastoraltheologie an der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät" von Norbert M. Borengläser runden den Band inhaltlich ab. Schließlich ist dem Werk noch eine Bibliographie von Walter Fürst beigefügt.

Die ausgesprochen disparaten Themenkreise lassen sich nur schwer in einem Gesamtzusammenhang darstellen. Deshalb wähle ich anschließend drei der acht Schwerpunkte, die für die Arbeit Fürsts besonders signifikant sind, aus, um deren Argumentation etwas genauer in den Blick zu bekommen; die übrigen fünf „Trialoge" sind oben bereits genannt und werden in die Würdigung am Schluss dieser Rezension einbezogen.

Unter dem Stichwort „Europa" werden zunächst einige Thesen W. Fürsts zur Zukunft des Christentums in Europa abgedruckt, in denen er u. a. die Verwurzelung des Christentums in der europäischen Kultur, die Sprachbarrieren der Kirche und Aspekte ihrer Kollegialität erörtert. Der Pastoraltheologe Franz Weber (Univ. Innsbruck) nimmt auf diese Betrachtungsweisen Bezug und stellt ihnen „weltkirchliche Ausblicke" (36) zur Seite, in denen die Frage nach der „Seele Europas" und dem Charakter der Weltkirche als Kommunikationsgemeinschaft eine wichtige Rolle spielt. Ein wichtiges Fazit aus diesen Überlegungen ist die Forderung nach einer Überwindung der „missionarischen Bewusstseinslosigkeit" (41) und der konsequenteren Öffnung für Inkulturationsprozesse (44–46). Michaela Thissen, Lehrerin am Erzbischöflichen Berufskolleg Köln, legt in einer eigenen Untersuchung dar, wie solche Forderungen (u. a. „inkulturelle Kommunikationskompetenz") in angemessener Weise in das Lehren und Lernen an Schulen integriert werden können.

Einen weiteren Akzent setzt das Werk mit der Thematisierung der „Communio als Prinzip pastoraler Theologie und pastoraler Praxis". Für Fürst leitet die Rückbesinnung des Zweiten Vatikanums auf die Gemeinschaft der Glaubenden zugleich den Beginn „eine(r) neue(n) Epoche der Christentumsgeschichte" ein: „Angesichts ihrer veränderten Stellung in der menschlichen Gesellschaft hat sich die Kirche auf den Weg gemacht, ihre wesenhafte Vollzugsform als Gemeinde wieder zu finden." (105).

Der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher begibt sich angesichts eines solchen Plädoyers für die Communio und der von Fürst gezogenen Konsequenzen für die theologische Arbeit auf die Suche nach den Kritikern eines solchen Strebens; er setzt sich in diesem Zusammenhang mit der „Flucht vor der Kränkung des Individualisierungsprozesses", mit „kommunitaristischer Ideologie" und „provokativen Uminterpretationen des II. Vatikanums" auseinander und reflektiert die Communio als „multiple Projektionsformel" (121–134). Vor diesem Hintergrund gehen Ulrich Feeser-Lichterfeld und Michael Lohausen, Mitarbeiter am Seminar für Pastoraltheologie in Bonn, noch einmal ganz grundsätzlich auf die Frage nach der „Kirche als Pastoralgemeinschaft in der Welt von heute" ein (135–150). Die beiden Autoren leisten mit diesem Aufsatz einen interessanten Beitrag zur Konkretisierung des pastoraltheologischen Selbstverständnisses, wobei der Solidarität und dem Versöhnungshandeln der Kirche besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Mit dem Artikel „Gestalten erwachsener Religiosität", der bereits 2002 in dem von Gottfried Bitter u. a. herausgegebenen Band *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe* erschienen ist, gehen Walter Fürst und der promovierte Pastoraltheologe Andreas Wittrahm (Geschäftsführer der Caritas-Akademie Köln-Hohenlied) auf die Probleme ein, die sich aus den „Spannungen zwischen geschichtlich überkommener Religion und pluralistisch-gesellschaftlichem Bewusstsein" sowie aus „Orientierungsproblemen in den Einzelbiografien" ergeben (263). Die Vf. unternehmen den Versuch, Kriterien zur Differenzierung religiösen Verhaltens bzw. der Gestalt von Religiosität in den Blick zu bekommen. Dabei gehen sie von „fünf Dimensionen" religiösen Verhaltens im Erwachsenenalter aus, die sie „als (1) Gottesbild, (2) subjektives Religionsverständnis, (3) religiöse Praxis, (4) Bindung an die Religionsgemeinschaft und (5) religiöses Wissen bezeichnen" (267).

In seiner Antwort auf die von Fürst und Wittrahm vorgetragenen Überlegungen legt der Münsteraner Fundamentaltheologe Jürgen Werbick zunächst in einer geistesgeschichtlichen Analyse schlaglichtartig die Zusammenhänge von Kindheit, Erwachsenenalter und Religiosität (u. a. bei Lessing, Feuerbach, Comte, Nietzsche) offen und markiert im Anschluss daran wichtige Elemente eines Erwachsenen-Glaubens. „Erziehung zur Realität", „Glaube und Zweifel" und „Communio-Glaube" sind hier die zentralen Perspektiven. Durch seine sorgfältigen Analysen und seine theologisch tiefgründige Argumentationsweise ist dieser Aufsatz einer der herausragenden Beiträge dieses Buches. Anke Terörde, Mitarbeiterin am Seminar für Pastoraltheologie in Bonn, geht in ihrem Beitrag auf intergenerationale Beziehungen ein, die sich im Kontext religiöser Rituale im Erwachsenenalter abzeichnen. Auf der Basis einer „Pilotstudie zur religiösen Ritualpraxis von Menschen im höheren Erwachsenenalter" beschreibt die Vf.in u. a. die mit der intergenerationalen Überlieferung ritueller Praxis verbundene „Weitervermittlung von Werten, Normen und Einstellungen" – z. B. zwischen Großeltern und Enkelkindern. In ihren Schlussfolgerungen weist die Vf.in ausdrücklich darauf hin, dass es sich hier nicht um einen Einbahnverkehr der Traditionsbildung von den Alten zu den Jungen handelt, sondern „dass im Kontext religiöser Ritualpraxis *reziproke Lernprozesse* zwischen Großeltern und ihren Kindern beziehungsweise Enkelkindern eintreten können" (291).

Besonders der zuletzt genannte Beitrag zeigt, dass einiges für das Konzept der Herausgeber spricht, nicht nur im Kreis arrivierter Pastoraltheologen nach Autorinnen und Autoren für diese Festschrift zu suchen, sondern auch anhand der Arbeiten fachlich qualifizierter Nachwuchswissenschaftler zu zeigen, was heute auf dem Gebiet (v. a. katholischer) Pastoraltheologie geschieht. In ihrem offenkundigen Bemühen um thematische Breite und wohl auch um Vollständigkeit bezüglich der pastoraltheologischen Reflexionsfelder gewinnt nicht jedes Kap. die gleiche Tiefe und Brisanz, die man sich für die Erörterung der angesprochenen Problemfelder wünschte. So vermag insbesondere das Kap. über die Seelsorge kaum an den Diskurs und die Standards gegenwärtiger Seelsorgelehre anzuknüpfen. Hier wäre es vielleicht besser gewesen, *das Ganze* der pastoraltheologischen Impulse Walter Fürsts hinsichtlich seiner Fortsetzungsfähigkeit in Richtung Seelsorge in den Blick zu bekommen.

Dass sich die sechs an der Edition der Festschrift beteiligten Personen nicht die Zeit dafür genommen haben, ein Werk mit so bunt gemischten Beiträgen mit einem Personen- und Sachregister auszustatten und dadurch etwas zugänglicher zu machen, ist zu bedauern. So wirkt das Buch streckenweise wie ein voluminöser Reader, ein Eindruck, der durch die dürftige Bindung und den dünnkartonierten Einband noch verstärkt wird. Die Aufmachung der Festschrift – die natürlich nicht den Hg. anzulasten ist – ist ein schlechtes Beispiel für eine Buchkultur, die kaum noch unterschritten werden kann und die den auf 384 Seiten gesammelten Gedanken, Ideen und Argumenten nicht so ganz gerecht wird.

Gleichwohl ist die vorgelegte Festschrift ein in vielerlei Hinsicht gewichtiges und innovatives Werk, dessen Potential die pastoraltheologischen Impulse von Walter Fürst in angemessener Weise würdigt und dem man viele interessierte Leser wünschen möchte.

Münster Wilfried Engemann

Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, hg. v. Doris Nauer / Rainer Bucher / Franz Weber. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. (XII) 464 S. (Praktische Theologie heute, 74), kt € 39,80 ISBN: 3–17–018813–5

Festschriften zu rezensieren, ist ein schwieriges Unterfangen. Hier liegt eine Festschrift mit nicht weniger als 64 Beiträgen vor. Schwierig ist diese Rezension deshalb, weil es den Hg.n nicht um eine kohärente systematische Darstellung eines Themas ging, sondern offensichtlich um möglichst viele Mitarbeitende. Der vorgegebene Arbeitstitel lautete „Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven". Er galt als Stichwort, zu dem alle Eingeladenen ca. 4–10 Seiten schreiben konnten, was ihnen auf dem Herzen lag. Zugegeben, die Praktische Theologie ist ein komplexes Gebilde. Ihr wissenschaftstheoretischer Standort ist konfessionell und kulturell unterschiedlich ausgeprägt. In dieser Festschrift wird darunter auch die Religionspädagogik subsumiert, dazu die Religionspsychologie, die Pastoralpsychologie (Maria Aigner) und die Gemeindekatechese (Albert Biesinger). Zahlreiche schöne Meditationen sind nachzulesen, etwa von Reinhold Bärenz über „Sehen-Hören-Berühren und sich berühren lassen" oder vom Exegeten Michael Theobald über die „Eucharistiefeier als Lebensmitte". Die Festschrift ist in drei Teile gegliedert. Teil I enthält Beiträge von Vertretern der Praktischen Theologie, Teil II Aufsätze von Frauen und Männern im pastoralen Dienst und Teil III Impulse von Universitätskollegen der (zumeist theologischen) Nachbardisziplinen. Kurios mutet die alphabetische Reihenfolge der Aufsätze innerhalb eines Teiles an. Das Werkverzeichnis des Geehrten umfasst 16 Monographien, 10 Herausgeberschaften und 300 Einzelbeiträge. Hier sollen jene Beiträge der FS näher besprochen werden, die sich im strengeren Sinne mit dem wissenschaftstheoretischen Standort der Praktischen Theologie auseinandergesetzt haben.

Zu Recht moniert Norbert Mette in seinem Beitrag „Wünsche an die Praktische Theologie" ein vermehrtes Bemühen um ein einheitliches, integratives Konzept der Praktischen Theologie. Konkret fordert er „intradisziplinäre Integration" und in den eigenen Reihen eine „Konzeptdebatte" (159). Noch immer muss sich Praktische Theologie gegen das Missverständnis verwahren, sie sei eine Anwendungswissenschaft der systematischen Theologie. Am Ende des Studiums möge sie für die Praxis all das „aufbereiten", „adaptieren" oder „umsetzen", was Exegese und Dogmatik längst herausgefunden haben. Somit hat die Praktische Theologie gar keinen eigenen wissenschaftlichen Status. Als Problem ergibt sich allerdings, dass „Praktische Disziplin" gleichsam zum Oberbegriff für eine Reihe von praktisch-theologischen Fächern geworden ist, v. a. der Homiletik, der Caritaswissenschaft, der Poimenik (Seelsorgewissenschaft), der Katechetik und Religionspädagogik. All diese Einzelfächer oder Disziplinen haben ihre eigene Geschichte, Theorie oder Praxis, so dass insgesamt Praktische Theologie nicht anders als praxisbezogene, interdisziplinäre Verbundwissenschaft zu verstehen ist.

Gut ist es, um die konfessionell und geschichtlich bedingte Unterscheidung in der Praktischen Theologie zu wissen, wonach Praktische Theologie evangelischerseits das kirchliche Handeln in Bezug auf die Gesellschaft meint, näherhin Predigt, Gottesdienst, Unterricht, Gemeindeaufbau und Diakonie sowie Einzelseelsorge. Katholischerseits ist die „Pastoraltheologie" seit Kaiserin Maria Theresia an den Theol. Fakultäten als eigene Disziplin installiert, während zur Praktischen Theologie die Fächergruppe Kirchenrecht, Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik, Caritaswissenschaft und Homiletik gehören,

dazu an einigen Orten auch Pastoralmedizin, Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie.

Zu unterscheiden sind gegenwärtig folgende wissenschaftstheoretischen Verständnisse der Praktischen Theologie, die stets auch mit einer speziellen Methodologie verbunden sind: a) Ein eher systematisch-theologisches und deduktives gegenüber b) einem eher empirisch-induktiv und humanwissenschaftlich fundierten Selbstverständnis; c) ein kontextuelles Wissenschaftskonzept gegenüber d) einem stillschweigend als universal-gültig angenommenen; e) Praktische Theologie als „Handlungswissenschaft", als „Wahrnehmungswissenschaft" oder als „Weisheit".

Das moderne Verständnis der katholischen Pastoraltheologie, so Walter Fürst, setzt mit dem von Franz-Xaver Arnold und Karl Rahner im Nachgang zum Zweiten Vatikanischen Konzil herausgegebenen „Handbuch der Pastoraltheologie" (5 Bde, 1964–1970) ein. Es formuliert als Hauptaufgabe die kritische Reflexion des „tatsächlichen und sein sollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzugs der Kirche" (71). Praktische Theologie sei somit „existentiale Ekklesiologie" mit dem methodischen Dreischritt: anthropologische Grundlegung, theologische Analyse und Deutung der Gegenwartssituation. Den Einwand, Pastoraltheologie sei zu kirchenzentriert aufgefasst, habe schon Rahner widerlegt, als er die Kirche stets auf das Reich Gottes hin gedacht habe. In den 1970er Jahren entwickelten die Pastoraltheologen Rolf Zerfaß und Ottmar Fuchs die Praktische Theologie im Anschluss an Helmut Peukert als theologisch geprägte „Kommunikative Handlungswissenschaft" und fokussierten das Erkenntnisinteresse stärker auf die Kritik des praxisbezogenen Handelns der kirchlichen Mitarbeitenden.

In den 1990er Jahren entwickelte Paul M. Zulehner Kriterien für die Beurteilung in einer Kriteriologie, einer Kairologie und einer Praxeologie und plädierte für eine konsequente Kooperation der Pastoraltheologie mit den Humanwissenschaften. In Zusammenhang mit der Entdeckung der Relevanz der Pastoralkonstitution, welche das kirchliche Augenmerk auf die „Freude und Hoffnung, die Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art" (GS 1) lenkte, wurde die Pastoraltheologie vom Fünferteam Fuchs, Karrer, Mette, Steinkamp und Greinacher her als „Sozialpastoral" verstanden. Diese Sozialpastoral enthält die beiden elliptischen Zentren a) eine konsequente Option für die Armen und b) den Willen zur Inkulturation des Evangeliums in die jeweiligen soziokulturellen Kontexte. Schließlich fasst das neue „Handbuch der Praktischen Theologie" (1999/2000) von Herbert Haslinger den neuesten Diskussionsstand zusammen und versteht Praktische Theologie als wissenschaftliche Wahrnehmung der kategorialen Seelsorgefelder.

- Die Festschrift zeigt einige Weiterentwicklungen und weist auf spezielle Fragen hin. Ausgehend von einem weiten Religionsbegriff als das, was unbedingt angeht, entfalten Wilhelm Gräb und Rainer Bucher die Praktische Theologie als *„Kulturhermeneutik"* (83–92) bzw. als „Kulturwissenschaft" (65–70). Beide versuchen, pastorales Handeln vermehrt im Kontext der Gegenwartskulturen zu situieren und so dem Verstehenshorizont heutiger Menschen gerechter zu werden, um dann das professionelle Handeln zu optimieren.
- Walter Fürst plädiert für eine Reintegration der Ästhetik, der sinnenhaften Wahrnehmung, in das Denken und Handeln der Praktischen Theologie.
- Johannes A. van der Ven, bekannt durch seinen Entwurf einer empirischen Ekklesiologie, fordert nun aufgrund der neuen Phänomene der Multikulturalität und der Säkularisation eine Praktische Theologie als empirische, vergleichende, d.h. interkulturell arbeitende Disziplin.
- Im Anschluss an A. van der Ven votiert Klaus Kissling (120–127) für ein „hermeneutisch-empirisches Wissenschaftsverständnis" der Praktischen Theologie. Angesichts vielfältiger empirischer Forschungsmethoden müsse die Praktische Theologie interdisziplinär vorgehen, aber den theologischen Aspekt beibehalten oder zurückgewinnen, d.h. empirische Ergebnisse in ein theologisches Koordinatensystem einordnen.
- Norbert Mette (157–161) und Friedrich Schweizer (231–237) setzen sich für eine vermehrte ökumenische Kooperation und eine vergleichende, „differenzsensible" Praktische Theologie ein, die noch vermehrt die Ergebnisse von Autorinnen und Autoren der je anderen Konfession wahrnimmt und verarbeitet.
- Schwer verständlich ist mir Maria Widls Konzept der Praktischen Theologie als „Evangelisierungswissenschaft" (263–269) in postmoderner Zeit geblieben, d.h. als humanwissenschaftlich abgestützte Reflexion der Evangelisierung des christlichen Grundauftrags in diverse andere kulturelle Kontexte.

Positiv ist zur Festschrift anzumerken, dass sie die meisten Vertreterinnen und Vertreter des Fachs aus dem deutschsprachigen Raum versammelt, besonders auch jüngere, und eine breite Palette von Ideen, „Traumfetzen" (Steinkamp) und Impulsen enthält. Vorstellbar wären gewesen: eine historische und systematische Aufarbeitung der konzeptuell uneinheitlichen Disziplin, eine klarere Themenstellung und eine lesefreundlichere Darstellung, die Vermeidung der zahlreichen Wiederholungen und das Weglassen von themenfremden Einzelbeiträgen. Statt der vielen Teilbibliographien wäre eine Gesamtbibliographie wünschenswert gewesen, eine thematische Einführung und eine Ergebnissicherung am Schluss.

München Stephan Leimgruber

The Oxford History of Christian Worship, hg. v. Geoffrey Wainwright / Karen Westerfield Tucker. – New York: Oxford University Press 2006. (XVI) 916 S., pb. $ 55,00 ISBN: 978–019–513886

Ein umfassendes und ökumenisches Handbuch der Liturgiegeschichte zu schreiben darf heutzutage als eine fast unmögliche Aufgabe gelten. Dies hängt zum einen mit der immer größer werdenden Zahl von liturgischen Traditionen zusammen. Wenn man Liturgiewissenschaft und Liturgiegeschichte von einer tatsächlich ökumenischen Perspektive her betreiben möchte, sollte man die Traditionen jüngerer und insbesondere auch außereuropäischer Kirchen mit einbeziehen. Zugleich kann man als Liturgiehistoriker nicht über die methodischen Erneuerungen und Verfeinerungen, die es in der Geschichtswissenschaft in den letzten Jahrzehnten gegeben hat, hinweggehen. Eine bloße Beschreibung der Riten, wie man ihnen in offiziellen, normativen Quellen begegnet, ohne Rücksicht auf ihre Rezeption durch die Gläubigen in immer wechselnden historischen Kontexten zu nehmen, entspricht einfach nicht mehr den Anforderungen der modernen Geschichtswissenschaft. Stattdessen ist eine möglichst integrale und kontextuelle Erforschung der Liturgiegeschichte erforderlich, die ihr Objekt – die Entwicklung der christlichen liturgischen Riten und Feiern – in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der Theologie und Spiritualität, aber auch mit den immer wechselnden kulturellen und sozialen Verhältnissen im breiteren Sinne betrachtet. All dieses bildet aber eine ungeheure Herausforderung, die man nicht mehr einem einzigen Autor zumuten kann. Ein solches Projekt erfordert die Zusammenarbeit mehrerer Spezialisten.

Das groß angelegte vorliegende Handbuch der Liturgiegeschichte, das von Geoffrey Wainwright und Karen Westerfield Tucker herausgegeben worden ist und an dem fast 40 Autoren mitgearbeitet haben, versucht diesen Anforderungen gerecht zu werden. Es unterscheidet sich von den Handbüchern, die bis jetzt erschienen sind, zuallererst durch die große Bandbreite der liturgischen Traditionen, die behandelt werden. Dazu gehört außer den alten westlichen und östlichen Ritenfamilien, die sich vor der Reformation und vor dem Trienter Konzil entwickelt haben, auch die Vielfalt von liturgischen Traditionen, die sich seitdem im Bereich der Kirchen der Reformation – einschließlich Anglikaner, Mennoniten, Baptisten, Pfingstbewegung – sowohl innerhalb wie außerhalb Europas entwickelt haben. Zudem wird näher auf die Inkulturationsprozesse, die insbesondere die römisch-katholische Liturgie in manchen nicht-westlichen Ländern – den alten Missionsgebieten – in den letzten Jahrzehnten erlebt hat, eingegangen. In Bezug auf die Methodologie ist bemerkenswert, dass die Hg. in dem ‚preface' (IX) darauf hinweisen, dass die Autoren beabsichtigen ‚beyond the text' zu gehen und die Liturgiefeiern als ‚performances' zu betrachten, d.h. sowohl den textlichen als den nicht-textlichen Dimensionen gerecht zu werden. Überdies situieren die Autoren nach den Herausgebern die Liturgiefeiern in ihrem kulturellen Kontext und beachten sie besonders soziale Dimensionen. Wie von vornherein zu erwarten ist – und wie sich aus dieser Rezension auch ergeben wird – stimmt dies nicht für alle Autoren in gleichem Maße. Man begegnet aber unbedingt mehreren interessanten Ansätzen zu integraler und kontextueller Erforschung der Liturgiegeschichte.

Den verschiedenen Kapiteln, die Phasen der Liturgiegeschichte und die einzelne liturgische Traditionen behandeln, geht eine systematisch-theologische Einführung von Geoffrey Wainwright voran, die man vielleicht am besten als biblisch-ökumenisch bezeichnen könnte (ch. 1). Hauptthemen der Theologie der Liturgie, die hier skizziert wird, sind der Glaube an einen einzigen Gott, die Trinitätslehre und der Mensch als ‚Imago Dei'. Dieses letzte Thema wird von drei Perspektiven her beleuchtet. Dass der Mensch Bild Gottes ist, heißt, dass er bestimmt ist für a) Kommunikation mit Gott; b) für das Leben innerhalb der Gesellschaft, insbesondere innerhalb der Gemeinschaft von Christen (Kirche) und c) für die verantwortungsvolle Verwaltung (‚administering') der Erde. Diese letzte Perspektive bietet den Ausgangspunkt für eine kurze Reflexion über wesentliche irdische Aspekte der Liturgie, wie Raum, Zeit, Materie, und das ästhetische und künstlerische Umgehen mit der Materie mittels Musik, Ikonographie usw. Bemerkenswert ist, dass die anthropologischen Aspekte der Liturgie von einer strikt biblisch-theologischen Perspektive her beleuchtet werden. Insoweit die Ergebnisse und Ansätze nicht-theologischer Disziplinen überhaupt verarbeitet werden, betrifft es eigentlich nur die Sprachphilosophie (die speech-act-theory von John Austin; Sprachtheorien von Ludwig Wittgenstein). Einsichten und Theorien, die aus anderen Disziplinen wie z.B. der sozialen und kulturellen Anthropologie oder Ritual Studies stammen, werden nicht erwähnt. Diese Beobachtung bezieht sich übrigens nicht nur auf den Beitrag Wainwrights: Im Index des Buches fehlen Namen wie Emile Durkheim, Ronald Grimes und sogar Mary Douglas und Victor Turner völlig. Man könnte sich fragen, ob nicht gerade diese sozialwissenschaftlich orientierten Disziplinen für die Erforschung der Liturgiegeschichte von großer Bedeutung sein könnten (vgl. dazu z.B. M. Stringer, *A Sociological History of Christian Worship*, Cambridge 2005). Hätte es deshalb nicht nahe gelegen, diesen wichtigen sozialwissenschaftlichen Ansätzen einen größeren Platz einzuräumen, entweder in der theologischen Skizze Wainwrights oder in einem gesonderten Kap.?

Das zweite Kap., das von Maxwell Johnson verfasst wurde, ist den ersten drei Jh.en gewidmet. Der Titel dieses Kap.s (‚The Apostolic Tradition') ist einer-

seits zweideutig und andrerseits als eine Provokation gemeint. Er bezieht sich zum einen auf die bekannte, aber auch heiß diskutierte Kirchenordnung, die bis vor kurzem fast allgemein dem Hippolytus von Rom zugeschrieben wurde, und andrerseits auf die Traditionen dieser Periode, die oft als apostolisch betrachtet werden. Genauso wie erst kürzlich die Autorenschaft und die römische Herkunft der Kirchenordnung in Frage gestellt worden sind, versieht Johnson die Existenz einer als einheitlich zu betrachtenden apostolischen Tradition in einem mehr allgemeinen Sinne mit einem Fragezeichen. Besonders die einflussreiche Theorie von Gregory Dix bzgl. des Ursprungs der frühchristlichen Eucharistiefeier wird gründlich dekonstruiert. Nach J. bedeutet dies aber nicht, dass sich über die liturgischen Traditionen überhaupt nichts mit Sicherheit aussagen ließe. Auf Grund der neueren Forschung – deren wichtigste Ergebnisse knapp, aber deutlich zusammengefasst werden – zeichnen sich nach J. in Bezug auf diese früheste Periode wenigstens einige grobe Konturen ab und diese erlauben es zwar nicht, von einer massiven, einheitlichen ‚apostolischen Tradition' zu sprechen, aber doch wenigstens von einer apostolischen Vielfalt an Möglichkeiten (plurality of possibilities) (68; der Ausdruck stammt von Georg Kretschmar).

Im dritten Kap., das den Titel ‚Empire Baptized' trägt, werden mit musterhafter Klarheit von John Baldovin die liturgischen Entwicklungen, die in der Periode während und nach der Christianisierung des Römischen Reiches (bis zur Entstehung des Islams) stattgefunden haben, beschrieben. Innerhalb von etwa 40 Seiten vermittelt der Autor in einem angenehm lesbaren Stil ein klares Bild der Entwicklung des Kirchenbaus, der christlichen Initiation, der Eucharistiefeier, des Kirchenjahres, des Tagzeitengebetes, und einiger anderer Riten, wie sie sich in dieser Periode entwickelt haben. Ein besonderer Akzent wird dabei auf die liturgischen Traditionen der Stätten Jerusalems, Konstantinopels und Roms gelegt.

Diesem Kap., das den Nachdruck hauptsächlich auf die ‚orthodoxen' Kirchen, d.h. diejenigen, die die sieben ökumenischen Konzilien anerkennen, legt, folgt ein Überblick der sogenannten alt-orientalischen Riten (der sogenannten prä-chalkedonensischen Kirchen, GR), die in der Vergangenheit oft mit den heute als problematisch geltenden Bezeichnungen ‚nestorianisch' und ‚monophysitisch' angedeutet wurden. Nacheinander werden die liturgischen Traditionen der koptischen, der äthiopischen, der armenischen, der syrisch-orthodoxen (‚Westsyrischen') Kirchen wie auch der Thomas-Christen Indiens und der ‚assyrischen' (ostsyrischen) Kirche behandelt. Selbstverständlich kann das Bild, das von der Vf.in (Christine Chaillot) von der Vielfalt dieser orientalischen Traditionen geboten wird, nur unvollständig sein. Trotz seiner unvermeidlichen Beschränkung ist dieses Kap. aber durchweg instruktiv, umso mehr weil andere Beschreibungen dieser Traditionen, die einigermaßen auf dem heutigen Stand der Forschung sind, kaum vorhanden sind. Der Überblick wird noch komplettiert von einem kurzen Exkurs, in dem der Syrologe Luc van Rompay kurz auf die Traditionen der Maroniten eingeht.

Zwei Kap. (5 und 6) vermitteln einen guten Einblick in die Geschichte der westlichen Liturgie im Mittelalter. Michael Driscoll behandelt die Liturgie in der ersten Hälfte des Mittelalters, der Ära, in der die Völker Westeuropas zum Christentum bekehrt wurden. Er konzentriert sich dabei auf drei liturgische Reformen, diejenige welche unter Papst Gregor dem Großen realisiert wurde (oder eher: angefangen hat), die karolingische *Renovatio* des achten / neunten Jahhunderts, und die sogenannte zweite Gregorianische Reform (von Gregor VII.). Timothy Thibodeau (der in Zusammenarbeit mit A. Davril eine kritische Edition des *Rationale divinorum officiorum* des Durandus van Mende in der Reihe CC besorgt hat) beschreibt die Entwicklung der westlichen Liturgie in dem, was er als das ‚gotische Zeitalter' (1100–1500) bezeichnet. Was beide Beiträge miteinander gemeinsam haben ist, dass sie keine Vollständigkeit beabsichtigen. Für Quellenübersichten und Beschreibungen einzelner Riten (Eucharistie; Taufe usw.) in ihren historischen Entwicklungen ab dem Anfang bis zum Ende des Mittelalters sollte man bei anderen Arbeiten zu Rate gehen. Großer Gewinnpunkt dieser Vorgehensweise ist aber, dass dadurch Raum für eine Beschreibung der breiteren historischen Zusammenhänge entstanden ist (!). So widmet Thibodeau mehrere Seiten den theologischen Diskussionen über die Eucharistiefeier, wie auch der Kirchenmusik (u.a. der Polyphonie), dem liturgischen Drama und u.a. auch den interessanten, aber in der liturgiewissenschaftlichen Forschung nur wenig beachteten mittelalterlichen Liturgieauslegungen (ab Amalarius von Metz). Driscoll verdeutlicht die Frömmigkeitsformen im Zeitalter der zweiten Gregorianischen Reform an Hand des Beispiels von Hildegard von Bingen (205–208).

Auch Alexander Rentel, der die liturgischen Traditionen der byzantinischen und slawischen Orthodoxie (ab dem Ende der christlichen Antike) behandelt (Kap. 7), konzentriert sich stark auf die historischen Entwicklungen und situiert sie in einem breiteren kirchen- und kulturhistorischen Kontext. Dabei werden insbesondere die komplizierten, aber für die byzantinische Liturgie äußerst wichtigen Verhältnisse zwischen den sogenannten ‚kathedralen' und monastischen Traditionen ausgearbeitet. Außer einem knappen und klaren Überblick der byzantinischen und slawischen Liturgiegeschichte, der auf dem Stand der heutigen Forschung ist, enthält dieser Beitrag zudem eine eher systematische Beschreibung und Charakterisierung der byzantinischen Liturgie und Liturgieauffassung. Der Vf. geht darin unter anderem auf das Verhältnis zwischen der Bibel und der für die byzantinische Tradition so wichtigen Hymnologie ein. Mehr oder weniger nebenbei vermittelt er dabei auch elementare Informationen über die wichtigsten liturgischen Bücher wie das Typikon und das Euchologion. Für eine systematische Beschreibung der verschiedenen Riten und Feiern, wie die Initiation, die Eucharistie, das Kirchenjahr – die man hier vielleicht doch erwarten würde –, war offensichtlich kein Platz übriggeblieben. Sie fehlt jedenfalls und man könnte geneigt sein das zu bedauern, besonders im Hinblick auf Leser(innen), die überhaupt nicht mit der byzantinischen Liturgie vertraut sind. Andrerseits findet man solche Beschreibungen auch in sonstigen Veröffentlichungen – was viel weniger für das vom Vf. Gebotene (man sei hier übrigens auch auf die von Robert Taft verfasste Kurzgeschichte der byzantinischen Liturgie verwiesen: *The Byzantine Rite. A Short History*, The Liturgical Press, Collegeville 1992) gilt.

Ein verhältnismäßig umfangreicher Teil des Handbuches ist der Periode nach der protestantischen Reformation und dem Konzil von Trient gewidmet. Diese Periode wird deutlich nicht – wie es in manchen anderen Übersichten der Fall ist – als eine etwas uninteressante Phase, in der eigentlich ‚nichts mehr geschehen sei', betrachtet. Dass diese bis vor kurzem weit verbreite Auffassung tatsächlich unbegründet ist, ergibt sich insbesondere aus zwei Beiträgen von Nathan Mitchell (Kap. 8) und Conrad Donakowski (Kap. 9), die Kirchen und Konfessionen übergreifende Überblicke über die liturgische Entwicklung im Zeitalter der Reformationen (einschließlich der tridentinischen), bzw. der Revolutionen enthalten. In beiden Aufsätzen wird ein überzeugender Versuch unternommen, die liturgischen Entwicklungen in ihren breiteren sozial- und kulturhistorischen Zusammenhängen zu schildern. So verarbeitet Nathan Mitchell die innovativen Forschungen des englischen Historikers John Bossy über die sozialhistorischen Hintergründe der spätmittelalterlichen Liturgie (insbesondere der Messe) und ihre Transformation während der Reformation. Auch wenn manche von den Thesen Bossys weiterer Verifizierung bedürfen, wird aus dem Beitrag Mitchells ohnehin ersichtlich, dass sie höchst interessante Perspektiven für die Liturgiegeschichte eröffnen. Donakowski vermittelt einen faszinierenden Kirchen und Konfessionen überschreitenden Überblick über die Entwicklung der Liturgie in den Zeitaltern der Aufklärung, der französischen Revolution und der Romantik, sowohl in Europa wie auch in den Vereinigten Staaten. Die liturgischen Entwicklungen werden zudem in einem breiteren zeitgeschichtlichen Rahmen situiert, in dem Zusammenhänge mit der Frömmigkeitsgeschichte und insbesondere der Musikgeschichte, aber auch mit sozialen und politischen Entwicklungen aufleuchten. Trotzdem möchte ich auf wenigstens eine Lücke im Beitrag Donakowskis hinweisen, die wahrscheinlich von den deutschen Benutzern des Handbuchs nicht unbemerkt bleiben wird: die realisierten oder wenigstens anvisierten Liturgiereformen, die im Zeitalter der Aufklärung im deutschsprachigen Raum nicht nur in den Kirchen der Reformation, sondern auch in der römisch-katholischen Kirche stattgefunden haben, bleiben praktisch unbeachtet.

Auf diese zwei zugleich weitumfassenden wie einführenden Beiträge folgt eine Reihe von Aufsätzen, die den Entwicklungen in den verschiedensten protestantischen Kirchen vom Zeitalter der Reformation bis zur Gegenwart gewidmet sind. Anhand dieser Beiträge bekommt man einen Eindruck der lutherischen Traditionen in den deutschsprachigen Ländern (Hans-Christoph Schmidt-Lauber; Kap. 10), in Skandinavien (Nils-Hendrik Nillson; Kap. 11) und den reformierten Traditionen auf dem europäischen Kontinent (Bruno Bürki; Kap. 12). Zwei kurze Beiträge sind den reformierten Traditionen der Niederlande (Harry Klaassens; Kap. 13) und Schottlands (Duncan Forrester; Kap. 14) gewidmet. Seung-Joong Joo und Kyeong-Jin Kim bieten eine kurze Skizze der Entwicklungen in Süd-Korea (Kap. 15). Bryan Spinks behandelt relativ ausführlich die Traditionen, die aus der englischen Reformation hervorgegangen sind (‚Anglicans and Dissenters'; Kap. 16). Darauf folgen Beschreibungen der liturgischen Traditionen der ‚Church of South India' (Samson Prabhakar; Kap. 17), der ‚Uniting Church' Australiens (Robbert Gribben; Kap. 18), der Mennoniten (John Rempel; Kap. 19), der Baptisten Großbritanniens (Christopher Ellis; Kap. 20), des Pentecostal Movements und der charismatischen Gemeinschaften (Telford Work; Kap. 21). Karen Westerfield Tucker bietet einen recht detaillierten Überblick über die verschiedenen liturgischen Traditionen (einschließlich der römisch-katholischen) in Nord-Amerika (Kap. 22). Schließlich gibt es zwei kürzere Beiträge, die die Traditionen Lateinamerikas, sowohl die römisch-katholische (Jaime Lara; Kap. 23) wie die Traditionen der protestantischen Hauptkirchen behandeln (Wilhelm Wachholz; Kap. 24). Es versteht sich, dass sich die verschiedenen Beiträge in mehreren Hinsichten voneinander unterscheiden, sowohl was die Methode, die Länge, aber auch was die Qualität betrifft. Während verschiedene Autoren ausführlicher und tiefer auf weitere historische Hintergründe eingehen, beschränken sich andere eher auf knappe Beschreibungen vorgeschriebener Gottesdienstordnungen. Insbesondere die letztgenannte Kategorie ruft die Frage hervor, wie es mit der Rezeption der vorgeschriebenen Bücher und mit der faktischen Feierpraxis bestellt ist (um mich auf ein Beispiel, das mir gut vertraut ist, zu beschränken: die von Klaassens beschriebenen Bücher aus den reformierten Traditionen der Niederlande sind nie mehr als Entwürfe gewesen und die tatsächliche liturgische Praxis sieht unglaublich viel bunter aus, als diese Bücher suggerieren). Zugleich sollte hervorgehoben werden, dass das Ganze der genannten Beiträge einen ungeheuren und außerordentlich wertvollen Schatz an Informationen bietet, die man nirgendwo anders zusammengestellt findet.

Zwei Beiträge beschäftigen sich ausdrücklich mit der wichtigen Frage der Inkulturation, die in den letzten Jahrzehnten u.a. in Asien und Afrika – aber nicht nur dort – diskutiert worden ist. Anscar Chupungco, ein anerkannter Spezialist auf diesem Gebiet, fasst in Kap. 25 kurz seine ausbalancierte Sicht auf diese Frage, die er bekanntlich in zahlreichen Veröffentlichungen entfaltet hat, zusammen und gibt zudem einige Beispiele liturgischer Inkulturation, die in Asien (bes. in Indien und auf den Philippinen) realisiert worden sind (mehr oder weniger nebenbei wird zudem der Ritenstreit in China im siebzehnten und achtzehnten Jh. erwähnt). Nwaka Chris Egbulem (Kap. 26) behandelt die Frage aus einer eher spezifisch afrikanischen Sicht und beschreibt unter ande-

rem den sogenannten Zaïresen Ritus, den Ritus, der im ehemaligen Zaïre (dem heutigen Kongo) entstanden ist und dort heute gefeiert wird.

Nach den zwei Beiträgen, die vom Thema der liturgischen Inkulturation außerhalb Europas handeln, wird der Blick wieder – hauptsächlich – auf Europa gerichtet. André Haquin beschreibt die Entwicklung der liturgischen Bewegung in der römisch-katholischen Kirche – und zwar ab Dom Guéranger – und die Liturgiereform des zweiten Vatikanischen Konzils (Kap. 27). Der an und für sich etwas einseitige Blick auf die römisch-katholische Tradition wird durch einen (zweiten) Beitrag Geoffrey Wainwrights erweitert, der die Zusammenhänge zwischen der liturgischen Bewegung (in verschiedenen Kirchen und Konfessionen) und der breiten ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s aufzeigt (Kap. 28). Jeder, der die Beiträge von Haquin und Wainwright nacheinander gelesen hat, wird zweifelsohne von den Gemeinsamkeiten und den Verknüpfungen zwischen beiden Bewegungen überzeugt sein. Zugleich wird man sich nicht des Eindrucks erwehren können, dass in beiden Fällen die Initiativen relativ oft ‚von oben', d.h. von Theologen und offiziellen Vertretern von Kirchen, ausgegangen sind. Das wirft die Frage auf, inwieweit die Konvergenzen, die in den beiden Bewegungen klar sichtbar werden, eine breitere Basis in den kirchlichen Gemeinschaften haben (im abschließenden Kap. 34 stellen die beiden Hg. des Handbuches diese Frage übrigens auch selbst).

Teresa Berger geht in Kap. 29 auf einen Aspekt der Liturgiegeschichte ein, der in den anderen liturgiehistorischen Kap.n – abgesehen von einigen Seiten, die Driscoll der Mystik von Hildegard von Bingen gewidmet hat (205–208) – kaum berührt worden ist: die Rolle, die Frauen in den liturgischen Feiern der Vergangenheit gespielt haben. Berger plädiert für eine Dekonstruktion der bisherigen Rekonstruktionen der Liturgiegeschichte, an deren Stelle dann eine Geschichtsschreibung treten sollte, die von der Genderperspektive her integraler betrachtet werden könnte. Die Ansätze, die Berger dazu zu geben versucht – unter anderem an Hand des Beispiel des Teresa von Avila – zeigen, wie berechtigt dieses Vorhaben ist, aber zugleich auch welche methodologischen Schwierigkeiten es hervorruft.

Die letzten vier Beiträge beschäftigen sich mit einigen wichtigen nonverbalen Ausdrucksformen der Liturgie, d.h. der liturgischen Musik (William Flynn; Kap. 30), dem liturgischen Raum (James White; Kap. 31), visuellen Kunstformen (Marchita Mauck; Kap. 32) und liturgischen Gewändern und Objekten (Joanne Pierce; Kap. 33). Von einem modernen und integralen Liturgieverständnis her dürfte es als problematisch erscheinen, dass diese Themen erst im letzten Teil eines Handbuches behandelt werden. Doch war in manchen der anderen Kap. schon ziemlich ausführlich von diesen Aspekten die Rede (das gilt sicher für die Musik und die Architektur). So gesehen kann man es nur als positiv betrachten, dass diese wichtigen Themen noch einmal explizit, wenn auch nur sehr knapp und manchmal sogar etwas flüchtig, erörtert werden.

Schließlich sollte nicht unerwähnt bleiben, dass die verschiedenen Kapitel mit zahlreichen Abbildungen von Kirchen und Gemälden sowie Fotos versehen sind. Sowohl informativ wie praktisch sind auch die zahlreichen Textblöckchen, die sich selbständig lesen lassen und interessante Informationen über verschiedenste Themen (u.a. Liturgieordnungen; biographische Skizzen) geben. Diese Elemente erhöhen den Wert dieses Handbuches als eines Nachschlagewerkes sowie auch als eines Studienbuches für Studenten und Studentinnen in der Liturgie(-geschichte).

Tilburg Gerard Rouwhorst

Bibelwissenschaft

Hengel, Martin: **Der unterschätzte Petrus**. Zwei Studien. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (X) 261 S., br. € 24,00 ISBN: 978-3-16-148895-5

Der emeritierte Tübinger Neutestamentler Martin Hengel legt zwei Studien als „Parerga zu einer im Entstehen begriffenen Geschichte Jesu und der Urgemeinde" (Vorwort S. VII) vor. In der ersten Studie sucht er – im Durchblick durch das ganze Neue Testament und mit Einbeziehung einer Fülle von Zeugnissen aus der Alten Kirche – die Frage zu beantworten, „warum Petrus nicht nur im Jüngerkreis und im jüdischen Palästina [...], sondern *in der ganzen Kirche bis nach Rom* eine solche überragende Bedeutung erhalten konnte, dass er sie auch in den folgenden Jahrhunderten beibehielt" (47f)

Ausgehend von Mt 16,17–19 (1–19) und der breiten Wirkung, die diese Bevollmächtigung Petri als „Fels, auf dem Jesus seine Kirche erbauen wird", in verschiedene Bereiche der Urkirche hinein gefunden hat (21–44), beschreibt der Vf. „Petrus als die ‚apostolische Grundgestalt der Kirche' in der Zeit vor Matthäus" (45–57), v.a. im Markusevangelium, dem H. entscheidende Bedeutung bei der Festigung und Verbreitung der gesamtkirchlichen Autorität des Petrus zuschreibt (58–77).

Großes Gewicht für das Gesamtbild legt H. darauf, dass es seit dem antiochenischen Konflikt (Gal 2,11ff) zu einem lang andauernden Gegensatz zwischen Paulus und Petrus gekommen sei, der sich als zentrale Autorität der Heidenmission verstanden und bis in die paulinischen Gemeinden hinein die apostolische Autorität seines Gegenspielers Paulus zu untergraben gesucht habe (78–128). Vom 1. Korintherbrief über den Galater- und 2. Korintherbrief bis zum Philipper- und sogar zum Römerbrief findet H. Spuren heftiger Gegenwehr des Paulus gegen den beherrschenden Einfluss des Petrus. Jederart Harmonisierung dieses in die Urkirche hineinwirkenden Streits gehört nach H.s Urteil zur Unterschätzung der „historische[n] und theologische[n] Bedeutung" des Petrus „in der evangelischen wie der katholischen Exegese weithin" (VII). „Den Einschnitt, den der dramatische, öffentlich ausgetragene Streit zwischen Petrus und Paulus bedeutete, können wir uns nicht tief genug vorstellen" (103). Noch in der Apostelgeschichte des Paulusschülers Lukas wirke eine antipetrinische Tendenz nach, die sich v.a. darin zeige, dass er nach dem Apostelkonvent Petrus völlig verschwinden und „durch Paulus verdrängt werden" lasse (127). Dies ist freilich m. E. eine maßlose Übertreibung der Nachwirkung des antiochenischen Konflikts. Gewiss ist Petrus als das ursprüngliche Haupt urgemeindlicher Judenmission (Gal 2,8) später zur zentralen Autorität judenchristlicher Heidenmission geworden, wie besonders die Petrusbriefe für den Gesamtbereich des heutigen Kleinasien zeigen (1 Petr 1,1 – Hengel 80). Dass Petrus jedoch eine Art apostolische Supervision über die paulinischen Gemeinden beansprucht hätte, ist nirgendwo bezeugt. Bei der Kephaspartei in Korinth hat es sich ungleich wahrscheinlicher um Christen gehandelt, die aus ‚petrinischen' Missionsgemeinden in Korinth zugezogen waren, als um eine Gruppe von Korinthern, die Petrus bei einem Besuch in Korinth hinter sich gebracht hat. W. Schrage (bei H. 107 Anm. 215) ist m. E. gegen H. im Recht. Es tut aber einer ökumenischen Seele gut, dass sich nach H.s Vermutung die beiden apostolischen Streithähne schließlich doch noch persönlich ausgesöhnt haben („wir wissen es nicht, möchten es aber vermuten": 158), bevor sie den Märtyrertod gestorben sind und von daher – „sachlich zu Recht" (161) – in der gesamten Kirche als das apostolische Hauptpaar verehrt worden sind. – Mit den „unbekannten Jahren des Petrus" im Schlussjahrzehnt seines Wirkens als Theologe und „Missionsstratege" (129–161) schließt die erste Studie.

Die zweite Studie, die über „die Familie des Petrus und andere apostolische Familien" handelt (167–220), hat theologisch weniger Gewicht und arbeitet exegetisch-historisch mit so vielen Mutmaßungen, dass man sich eigentlich wünschte, Martin Hengel, dieser Anwalt philologisch-historischer Akribie, hätte diesen Vortrag nicht zusammen mit der bedeutenden ersten Studie mitpubliziert.

Unter ökumenischem Aspekt könnte es besonders fruchtbar sein, H.s Studie mit dem großen Werk des katholischen Neutestamentlers Joachim Gnilka, Petrus und Rom (2002) zu vergleichen. Leider nimmt der Vf. dieses Buch zwar zur Kenntnis (2 Anm. 1), erwähnt es aber nur einmal kurz (74 Anm. 154), scheint ihm also unverständlicherweise keine Bedeutung beizumessen. G. kann aber keineswegs zu den Exegeten gezählt werden, die Petrus „unterschätzen" (s. Vorwort VII)! Im Gegenteil: Er entwirft ein großartiges Petrusbild, das überdies mit demjenigen H.s im Wesentlichen übereinstimmt (abgesehen von der Beurteilung der Nachwirkungen des antiochenischen Konflikts).

Diese Übereinstimmung betrifft v.a. auch die Auslegung und Gewichtung des – vielumstrittenen – Wortes Jesu an Petrus in Mt 16,18f.

Dass der aramäische Kefa-Name ursprünglich „Felsgestein" bedeutet hat und nur von daher die Rolle des Petrus in Mt 16,18 als das Fundament, auf dem Jesus seine Kirche erbauen wird, zu verstehen ist (Gnilka 144. 155f; Hengel 32–37), leuchtet ein. Ebenso ist der Deutung von V. 19 m. E. zuzustimmen, nach der sich die *„Schlüssel"*-Gewalt „zu binden und zu lösen", die Jesus *Petrus* überträgt, gegenüber der disziplinarischen Vollmacht in Mt 18,18 und der Vergebungsvollmacht in Joh 20,23 als einzigartige Lehrvollmacht für die gesamte Kirche heraushebt (G. 158f; H. 39f). Auch der Analyse von Mt 16,17–19, nach der drei verschiedene Sprüche zusammengefügt sind (G. 154 mit Anm. 27; H. 1–21), ist grundsätzlich nicht zu widersprechen. Doch dass es erst der Matthäusevangelist gewesen sei, der diese Spruchkomposition gebildet habe, ist m. E. kein Urteil von zwingender Notwendigkeit. In mancher Hinsicht ist es wahrscheinlicher, in dem Stück eine vormatthäische judenchristliche Tradition zu sehen (das erwägen auch H. 4 Anm. 2 und G. 159). Wichtiger ist die Frage, *wie* solche nachösterlichen Traditionen *entstanden* sind. In der exegetischen Fachsprache hat sich dafür die Bezeichnung „Gemeindebildung" eingebürgert. Zumeist erscheint dies so evident, dass Belege zur Begründung gar nicht gesucht werden. Es ist jedoch alles andere als wahrscheinlich, dass irgend eine urchristliche Gemeindeversammlung ein so gewichtiges Wort des Herrn wie dieses Wort an Petrus sollte ‚beschlossen' haben, es sei denn, es sei einem namhaften Propheten vom Herrn eingegeben worden. Doch unter solchen „Offenbarungen" findet sich nirgendwo ein solches Wort des erhöhten Herrn, das von da an den Rang von Worten Jesu erhalten hätte und als solches überliefert worden wäre – mit *einer* Ausnahme: die Berufungen durch den auferstandenen Herrn in besonderen Erscheinungen. Diese waren aber zahlenmäßig und zeitlich begrenzt und qualitativ anderer Art als prophetische Auditionen. Von daher legt sich die – früher unter ganz anderem Aspekt vertretene – Vermutung m. E. nahe, dass Mt 16,17–19 ursprünglich als Berufungswort des Auferstandenen (in Explikation von 1Kor 15,5) tradiert worden

ist, worin dieser seine vorösterliche Berufung Simons als „Kepha" im Zusammenhang der Schaffung des Kreises der Zwölf erneuert und erweitert hat. *Dann* würde m. E. die allgemeine Anerkennung dieses „Felsenmann"jüngers in der Kirche allererst wirklich – historisch wie theologisch – verständlich! Ich deute dies deswegen im Kontext dieser Rezension an, um darauf hinzuweisen, dass im Blick auf die Geltung nachösterlich entstandener Logien – also „traditiones ecclesiasticae" – als Worte Jesu *ökumenisch-theologischer Klärungsbedarf* besteht, ganz allgemein, aber insbesondere im Blick auf solche Worte, die bleibende Autorität in der Kirche schaffen.

Unter diesem Aspekt gewinnt auch die Nähe zwischen Mt 16,18f und Joh 21,15ff eine noch tiefere Bedeutung, als die beiden Autoren – erfreulicherweise – dieser anderen Petrusberufung zuerkennen (G. 171–173; H. 11f 157). Ist es doch hier *der Auferstandene*, der Petrus – diesem „Simon Jonas-Sohn" – die Aufgabe des Hirten seiner Herde an seiner Statt, des „guten Hirten" selbst, zuspricht! Würde diese kirchliche Amtsautorität an Christi Statt auf evangelischer Seite ökumenisch vollauf ernstgenommen (wie es die Bekenntnisgrundlage vorgibt!), so würde die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen „Petrusdienstes" als solchen zwischen unseren Kirchen nicht mehr strittig sein können – wie immer es ökumenischer Klärung bedarf, in welchem Sinn dieser Auftrag *an Petrus* dem *Bischof von Rom* als successor Petri zukommt und wie dieser im Zusammenhang einer sichtbaren Einung der Kirchen neu gestaltet werden könnte (vgl. dazu immerhin H. 156f Anm. 323). Einen wichtigen Hinweis auf den geistlich-pastoralen Charakter des Petrusdienstes gibt überdies das Wort Jesu an Petrus in Lk 22,23: „Stärke deine Brüder!" (vgl. G. 63f. 165; H. 162).

Lübeck Ulrich Wilckens

Lang, Manfred: **Die Kunst des christlichen Lebens**. Rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008. (III) 568 S. (Arbeiten zur Bibel und ihre Geschichte, 29), geb. € 78,00 ISBN: 978–3–374–02602–9

Es handelt sich um eine Habil.schrift bei Prof. Udo Schnelle (Univ. Halle). Die Arbeit hat sieben Kapitel: I. Vorbemerkung, II. Antike Lebenskunst. Aspekte einer Problemlösungsstrategie, III. Mit den Augen eines Römers. Eine kohärent lineare Lektüre der Paulusdarstellung, IV. Die Voraussetzung: Die Überwältigung des ‚Theomachen' (Apg 5–12), V. Die Basis: Gott für alle im Auferstandenen (Apg 17,16–4), VI. Die Kunst der christlichen Lebensführung angesichts der letzten Reise (Apg 20–27), VII. Ausblick.

Die Untertitel und die Kapitelüberschriften lassen erkennen, dass es sich bei dieser Arbeit um einen neuen Ansatz handelt, und zwar um die Rezeptionsästhetik; sie wird an einem typisierten antiken Römer konkretisiert. Dieser Ansatz ist spannend. Die einzelnen Kap. legen gründlich die Methode und die neuen Auslegungsmöglichkeiten dar.

I stellt zunächst die Thematik, d. i. die inventio als oberste Ebene eines rhetorischen Textes, vor: die Kunst das Lebens. Sie ist ein zentrales Thema der antiken Philosophie, insbesondere der von Seneca. Dann folgt der Forschungsbericht. Um 1900 sind Norden und von Harnack die Gegenpole. Norden behauptet, dass kaum Heiden die Evangelien gelesen haben aufgrund ihres barbarischen Stils; dagegen hält Harnack daran fest, dass das ganze Neue Testament offen war für die Rezeption durch Griechen und Römer. Diese polaren Positionen halten sich in der Redaktionsgeschichte durch. Einerseits will die Mehrheit der Redaktionsgeschichtler die intentio auctoris herausarbeiten. Andererseits hatten bereits die Formgeschichtler begonnen, die intentio lectoris herauszustellen. Dibelius z. B. ging es um die Rezeption von literarisch gebildeten Menschen. Doch wurde nach ihm dieser Gesichtspunkt nicht mehr beachtet. Erst mit Schröter, Plümacher u. a. kommt die intentio lectoris wieder zum Zuge. Die Rezeptionstheorie nach Iser und Eco mit dem impliziten Leser wird dann von Dormeyer, Pellegrini u. a. zu einer Auslegungsmethode ausgearbeitet. Doch eine schlüssige Theorie zu Rezeption damaliger Texte durch einen griechisch-römischen Leser steht noch aus. So kommt es zur Fragestellung: Wie konnte ein Römer die Apostelgeschichte lesen?

Die biografische Person Paulus wird in den Mittelpunkt gestellt wie es üblich ist bei Seneca, der auf Cato als vorbildlichen Stoiker zurückgreift, bei Plutarch mit seinen Parallel-Biografien und bei dem Lateiner Cornelius Nepos mit seinen Biografien. „Alle drei Autoren illustrieren an je einzelnen Personen ein Charakterbild, das dem Rezipienten als Exemplum dienen soll." (48).

Dieser Ansatz rückt zu Recht die Apostelgeschichte in die Nähe der biografischen Geschichtsschreibung und zieht auch den Briefwechsel von Seneca zum Vergleich heran.

Anschließend wird „Textlinguistik als Rezeptionsästhetik" vorgestellt (56–89). L. bemüht sich, aus unterschiedlichen Konzeptionen ein Interpretationsmodell zu entwickeln. Die „mentale Repräsentation" des Autors erfolgt innerhalb von Rahmenbedingungen, bei denen die Gattung ein Hauptelement bildet. Allerdings bleibt die Gattung ein offenes Konzept. Die komplexen Anordnungen des Autors werden vom Leser nachvollzogen, aber zugleich abgewandelt. Aufgrund des kognitiven Wissens des Lesers können Haupttopics und Subtopics angenommen werden, die der damalige Leser aufgrund der Autorvorgaben im Text gebildet hat.

Vier Schaubilder überarbeiten das sprachpsychologische, kommunikationstheoretische Dreieck von Bühler und veranschaulichen u. a. durch Vermehrung der Dreiecksseiten die begrenzte Mehrdeutigkeit und Variabilität von Leseprozessen gemäß der Rezeptionsästhetik.

Es ergeben sich folgende Konsequenzen:

„der auctor ad Theophilum, Lukas, repräsentierte die Person des Paulus in der Apostelgeschichte als absichtsvolle und sinnvolle Lesart seiner Welt. Der Rezipient führt eine erneute Repräsentation durch, indem er jene Absicht und Sinn erneut vergegenwärtigt. Er ist somit ein Re-Repräsentant. Lukas formuliert Sub-Topics, die kohärent linear verlaufen und konnektiv die Person des Paulus mit seiner Darstellung der christlichen hairesis (Haupt-Topic) verbinden (z. B. 21,15–26). Der Re-Repräsentant nimmt dieses kohärente Gefüge auf und inferiert es mit seinem Vorwissen zu einer bruchlosen, mentalen Konstruktion." (89). Diesen Konsequenzen ist uneingeschränkt zuzustimmen.

II hat zwei Schwerpunkte: die römischen Geschichtsschreiber Sallust und Tacitus sowie die römischen Schriftsteller Cicero, Horaz und Seneca zum Thema ‚Leben in der Zeit'. Die Topics der Apostelgeschichte gehören beiden Bereichen an. Die Geschichtsschreibung wird als eine sehr offene Gattung angesehen. Bei der Apostelgeschichte liegt eine historische Monographie wie bei Sallust nicht vor, sondern eher ein geschichtlicher Abriss einer Universalgeschichte wie bei Velleius Paterculus (115). Aber auch dieser Abriss ist wie der „Agricola" von Tacitus eigentlich keine Gattung, sondern eine „problemlösende" Lesart der Welt (130). Daher kann einer solchen Lesart mühelos die Philosophie der Lebenskunst beigesellt werden, wie sie die angeführten Schriftsteller (Seneca …) entwickeln.

III porträtiert linear die Paulusfigur. Der römische Leser kann den Kampf des Stephanus um die neue Religion, die Bekehrung des Paulus, seine ersten Reden, die Reden von Petrus und Jakobus auf dem Apostelkonvent, die Areopag-Rede, das anschließende rastlose Wirken und den Leidensweg über Jerusalem nach Rom mit dem Kampf der neuen Dionysos-Bakchos-Religion parallelisieren. Allerdings wird diese Parallelisierung immer wieder unterbrochen und dominiert nur in 7,58; 8,1.3; 9,1–30 (199).

In 17,16–34 wird „Christologie im Rahmen der Schöpfungstheologie" entwickelt. Ab 18 sind verschiedene Sub-Topics auszuwählen: „(a) Das Jetzt im Einst – das Einst im Jetzt, weil hier der Umgang mit dem eigenen Leben angesichts des nahen Endes erkennbar wird (20,18–35); (b) Gastfreundschaft und Askese, denn hier lassen sich persönliche und gesellschaftliche Maßgaben erkennen (21,15–26); (c) die Bedrohung des Lebens im Gerichtsverfahren, wobei hier diejenigen Abschnitte für den möglichen Re-Repräsentanten interessant sein dürften, die das röm. Verfahren thematisieren (24,1–26,32*); (d) schließlich das Thema der Seefahrt, weil im direkten Erlebnis der Todesgrenze jene ausgebildeten ‚Werte' offengelegt werden, die charakteristisch sein sollen." (199). Diese Konturen der Paulus-Argumentation und des Paulus-Charakters werden in den folgenden Kap.n ausgearbeitet.

IV geht zunächst auf den Tod des Stefanus ein. Die Schau des erhöhten Christus evoziert wie Apostelgeschichte 1 die Apotheose römischer Kaiser und griechischer Heroen. Jeder Theophilos wird Anteil an dem erhöhten Jesus Christus erhalten. Jeder Gegner wird nach Gamaliel 5,38f zum Theomachos. Die Überwältigung des bei der Steinigung mittätigen Theomachos Paulus geschieht durch Blendung und Einsicht. Eine einsichtige Lebensführung des Paulus schließt sich an. Die Theomachie von Agrippa I. kann Petrus und die Urgemeinde nicht mehr zerstören. Paulus kann weiter mit ihr als Fundament zusammenarbeiten.

V liefert eine glänzende Analyse der Areopag-Rede auf dem Hintergrund antiken Materials. Dieses Kap. ist das Zentrum der Habil.-Schrift (251–315). Der Aufbau der Rede entspricht der antiken Rhetorik: „Die These: Gott für alle im Auferstandenen": V 16–21; Exordium V 22f; Probatio V 24–29; Peroratio V 30f. Anastasis als neue Gottheit ist kein Missverständnis, sondern die damals übliche Personifikation von Heilserwartungen. Auch das „Richten" entspricht der damaligen Diskussion um Recht und Gerechtigkeit. Das Aratos-Zitat leitet ja den Dike-Mythos ein. Doch die Auferweckung und das Richten des Einen sprengen die damaligen Vorstellungen von der Auferweckung und Richtertätigkeit vieler und schaffen eine singuläre christologische Zuspitzung.

VI analysiert die „consolatio"-Rede in Milet. Paulus tröstet bereits jetzt aufgrund der Gewissheit seines bevorstehenden Todes. Die antike consolatio-Literatur stützt diese Rede umfassend ab. Gastfreundschaft und Askese bestimmen den Gang und den Empfang nach Jerusalem und in Jerusalem. Die Verhöre und das cognitio-Verfahren extra ordinem lassen Paulus zum „Weisen vor Gericht" werden. Die Seereise dient der Topik: „Der Philanthrop und die Erhaltung: Der Weise in Todesbedrohung". Zu 28,31 wird erst in VII Stellung genommen. Der Philosophen-Freimut des Paulus soll die Hörer zur Identifikation und Übernahme seiner Haltung veranlassen. Sie sollen wie Paulus nach seinem gewaltsamen Verstummen (Apg 20) das Evangelium weiter mit Freimut verkünden.

Kritik:

Lang minimiert die kognitiven Vorgaben der antiken Gattung Geschichtsschreibung, um den neuen Begriff „personalisierte Problemlösungsstrategie" einzuführen (130–136). Die Argumentation für Tacitus, Agricola, überzeugt aber nicht. Denn die vier „gattungsgeschichtlichen Komponenten […] moralisierende Biographie, Lei-

chenrede, Lobrede, geographisch-ethnologische Darstellung" (130) gehören nicht auseinander, sondern zusammen, entweder im Bios, der ja aus dem Enkomion einer Leichen- oder Lobrede entstanden ist und diese weiterhin als Haftpunkte beibehält und auch zusätzlich ethnographische Informationen gibt, oder in der biografischen Geschichtsschreibung.

Lang deutet zwar die Zuschreibung der Apostelgeschichte zur biografischen Geschichtsschreibung an, lässt aber deren Vorgaben offen. Eine wichtige Vorgabe, die Einführung von Reden, übernimmt er allerdings. Denn die Reden zeichnen sich ja dadurch aus, dass sie die Entwicklung von Problemlösungsstrategien vorführen.

Lang legt dann auch die Schwerpunkte seiner Auslegung deutlich auf die Reden der Apostelgeschichte, auf die Stefanusrede (IV), dann als Plateau-Zentrum auf die Areopagrede (V) und als Abschluss auf die Miletrede und die weiteren Reden „angesichts der letzten Reise" (VI).

Nun sind diese Reden eingehängt in eine singuläre, geschichtliche Rahmenhandlung mit universaler Bedeutung. Letztere stellt Lang auch deutlich mit dem Wortspiel Theomachos – Theophilos heraus. Denn der Leser soll nicht zum Kämpfer gegen die neue Religion werden wie anfänglich Paulus, der vom Theomachos aufgrund falscher Theophilie zum wahren Theophilos wurde (III-IV). Doch die individuelle „Kunst der christlichen Lebensführung" als personales Handlungsmodell wird bei Paulus wenig sichtbar. Es fehlt die so genannte erste Missionsreise, die auch nach Lang die Tätigkeit des Paulus vor dem Höhepunkt 15–17 beschreibt und deren Reden kurz analysiert werden (172–177). Damit wird die idealbiografische Charakterzeichnung des Paulus unvollständig, der ja zunächst von Barnabas (als Lehrer) eingeführt wird, von ihm lernen muss und in Konflikt mit Barnabas wegen Johannes Markus (dessen Neffen?) gerät. Auch das spätere Mitwirken des Neffen des Paulus, der aber ohne Mitarbeiter-Status bleibt, fehlt. Paulus exemplifiziert radikal den jesuanischen Bruch mit der Familie.

Die Tätigkeiten auf der zweiten und dritten Missionsreise, die Lang trotz der doppelten, zyklischen Anordnung nicht trennen will, finden kaum Beachtung. So bleibt ungeklärt, seit wann und auf welche Weise Paulus als der „Weise" zugleich Wundertäter sein kann. Diese Frage bleibt auch für 28,1–10 offen.

M.E. gibt Lang unnötig die texttheoretische, fundamentale Trennung zwischen Erzählen und Besprechen auf. Die erzählten Ereignisse schaffen eine historische Welt mit individuellen Charakteren. Die Reden besprechen diese Charaktere auf der Meta-Ebene der Philosophie, die in fiktiven Briefen und in Traktaten ihre Argumentation entwickelt, aber nur Typen, keine einmaligen Individuen schaffen kann. Der fingierte Lucilius der Seneca-Briefsammlung kann sicherlich nicht vom Leser so individuell biographisch imaginiert werden wie der erzählte Paulus, auch wenn Lang diesen Versuch unternimmt (421–424). Wenn diese Grenzziehung beachtet wird, bleibt der Ertrag dieser Arbeit insbesondere für die Analysen der Reden grundlegend.

Zu fragen bleibt auch, ob der Haupt-Code der neuen Religiosität analog zur Dionysos-Religiosität nicht kontinuierlich vom Ende des „Theomachen" Judas (Apg 1,15–26) bis zum offenen Schluss die gesamte Apostelgeschichte zusammenhält und nicht nur sporadisch auftaucht. Dann würde gleichrangig neben die „Kunst" der „Kampf um das christliche Leben / das Aushalten in Verfolgung" mit allen politischen Ansprüchen treten.

Es handelt sich hier um Anfragen aufgrund anderer Lesarten, die von Lang ja ausdrücklich anerkannt werden. Er erklärt wiederholt Paulus zum Handlungsmodell. Nur wird für den Leser nicht deutlich, wie er über ein typisiertes philosophisches Modell des Weisen mit virtus Paulus als eine Identifikationsfigur mit einer individuellen Glaubens- und Kampfgeschichte erkennen soll. Dafür müssen die narrativen Partien deutlicher herangezogen und ausgewertet werden. Aber diese Auswertung wäre wieder das Thema einer weiteren, neuen Arbeit, die allerdings hätte angezeigt werden müssen.

Insgesamt besticht diese Arbeit durch ihren gelungenen methodischen Neuansatz. Die Analysen der Reden sind sehr materialreich und überzeugen. Lang, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Neuen Wettstein, brilliert als ausgezeichneter Kenner der Antike. Es wird deutlich, dass die Rezeption von Seneca, Cicero und der griechisch-römischen Historiographie durch die Kirchenväter kein Missverständnis war, das das atl. geprägte ntl. Kerygma hellenistisch verfälscht hat, sondern dass die griechischsprachigen christlichen Autoren von Anfang an auf die Rezeption durch Gebildete und Ungebildete gesetzt haben (Apg 4,13). Ein Exkurs über „Aspekte des röm. Buchwesens", das das gesamte Reich bestimmt und daher auch für das ägypt. Oxyrhynchos nachgewiesen werden kann, bildet in VII die wissenssoziologische Absicherung. Das NT ist von Anfang an auf den Buchmarkt gegangen und will von allen Beteiligten rezipiert und verstanden werden. Für die damaligen Verstehensmöglichkeiten leistet diese Habil.schrift unschätzbare Hilfen. An ihr kann kein Ausleger des lk. Doppelwerks vorbeigehen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Robinson, James M: **Das Judasgeheimnis**. Ein Blick hinter die Kulissen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 248 S., geb. € 26,90, ISBN: 948–3–525–54125–8

James M. Robinson war führend an der Herausgabe der Schriftfunde von Qumran und Nag Hammadi beteiligt. Auch als der koptisch-gnostische Kodex Tchacos, der neben drei anderen Schriften das Judasevangelium enthält, auf dem Antiquitätenmarkt auftauchte, war er 1983 in die ersten Ankaufsverhandlungen involviert, die aber an den exorbitanten Forderungen der Besitzer scheiterten.

Der Untertitel hebt die erste Hälfte des Buches hervor. In einer langen Einleitung und drei Kap.n wird die abenteuerliche Geschichte des Manuskriptes von 1983 bis zu seiner Veröffentlichung Ostern 2006 erzählt. Hat man das gelesen, kann man nur Faust zitieren: „Mir wird von alle dem so dumm, als ging' mir ein Mühlrad im Kopf herum" – nicht nur wegen der Winkelzüge erst der Antiquitätenhändler und dann der Herausgeber, sondern auch wegen der Darstellung des Vf.s. Sie ist zu breit und unkonzentriert, enthält zudem manche Wiederholungen. Dabei ist Robinsons Anliegen nur zu verständlich. Er kritisiert die unseriösen Praktiken der Händler und die marktschreierische Effekthascherei der National Geographic Society, die das Manuskript herausbrachte und suggerierte, wir hätten es im Judasevangelium mit einem neuen, historisch belangvollen Zeugnis zur Gestalt des Judas Iskarioth und damit zur Geschichte Jesu zu tun. Es war aber schon damals klar, dass der Text nur für die Erforschung der Gnosis des 2. Jh.s von Belang ist. Schließlich greift Robinson seinen Kollegen R. Kassner an, der den koptischen Text des Judasevangeliums ediert hat. Ihm wirft er vor, den Text monopolisiert, anderen Wissenschaftlern den Zugang zum Text verweigert zu haben.

Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit den frühen Judastexten vom Neuen Testament bis zum Judasevangelium – zuerst im 4. Kap. mit den Evangelien und der Apostelgeschichte. Die neutestamentlichen Judas-Aussagen werden mit der juden- bzw. heidenchristlichen Herkunft der Evangelien in Beziehung gesetzt, Heiden- und Judenchristen als zwei unterschiedliche „Konfessionen" gegenübergestellt. Bester Zeuge judenchristlichen Denkens ist die Redequelle Q, an deren Rekonstruktion der Vf. ebenfalls gearbeitet hat. Die kritische Akzentuierung, die das Verhalten des Petrus und der Verwandten Jesu bei Markus findet, sollen die heidenchristliche Aversion gegen das Judenchristentum spiegeln. Weil sie Markus und Q zu einem Evangelium zusammenfassten, werden Matthäus und Lukas als die „ökumenischen" Evangelien der juden- bzw. heidenchristlichen Kirche charakterisiert. Doch „Konfession" und „ökumenisch" sind in diesem Zusammenhang anachronistische Termini. Im Urchristentum gab es, wie die neutestamentlichen Schriften zeigen, eine Vielfalt differierender Strömungen mit fließenden Übergängen, die man nicht auf zwei Lager aufteilen kann. Robinson ist immer noch der religionsgeschichtlichen Schule bzw. Bultmann verhaftet, die streng zwischen palästinensischem und griechischem Urchristentum unterschieden.

Wie auch die sonstige Forschung hebt Robinson hervor, dass Judas nur an einer Stelle des Neuen Testaments als Verräter bezeichnet wird – in der Apostelliste des Lukas (6,16). Sonst wird nur vom „Ausliefern" Jesu durch Judas gesprochen. Das „abschreckende Judasbild" (144) der Kirchengeschichte geht zwar auf die neutestamentlichen Evangelien zurück; es finden sich aber auch „entlastende Tendenzen" (ebd.): Judas vollzog „lediglich eine vorherbestimmte Rolle […], die im Alten Testament prophezeit war, und die Jesus voraussagte" (ebd.).

Nach dem historischen Judas fragt das 5. Kap. Die Geldgier des Judas bei Matthäus und Johannes sind Zufügungen der Evangelisten. Die Aussagen über seinen Selbstmord bzw. Unfalltod bei Matthäus und in der Apostelgeschichte sind so gegensätzlich – man kann aus ihnen bestenfalls einen frühen Tod des Judas erschließen. Eine überzeugende Deutung des Beinamens Iskarioth ist bislang nicht gelungen. Historisch kann man über Judas nur sagen, dass er ein Mitglied des Zwölferkreises war und Jesus an die jüdischen Behörden übergeben hat; er zeigte ihnen, „wo Jesus sich aufhielt". (153) Auf Überlegungen über die Motive des Judas wird weitgehend verzichtet. Robinsons wichtigster Referent für die bisherige Judas-Forschung ist die Monographie *Judas. Betrayer or Friend of Jesus* von W. Klassen, 1996 erschienen. Dieser Autor versucht, Judas zu rehabilitieren und zugleich an der Historizität aller neutestamentlichen Judas-Aussagen festzuhalten. Robinson steht dem skeptisch gegenüber, aber mit Klassen wendet er sich gegen das traditionelle negative Judasbild. Wir sollten „aufhören […], ihn als Prügelknabe zu gebrauchen". (159) Jesu Forderung der Feindesliebe und Vergebung sollte unsere Einstellung zu ihm bestimmen.

Das 6. Kap. erarbeitet verschiedene Voraussetzungen für das Verständnis des Judasevangeliums: die Charakteristika gnostischen Denkens, die literarische Eigenart der Evangelien, das Besondere des Schreibmaterials Papyrus und die neue Buchform des Kodex. Ein eingeschobener Exkurs „Judas in den späten Jahrhunderten" (182–189) übernimmt ohne rechtes Verständnis Material aus dem Buch von Klassen. So wird eine Predigt des Vinzenz Ferrer zitiert,

ohne ihre Besonderheit in der mittelalterlichen Literatur zu benennen: Sie bestreitet die ewige Verdammnis des Judas und behauptet, dass er wegen seiner echten Reue von Christus erlöst ist. Auch wird man weder Augustinus noch Sedulius „für die schlimme Bewertung des Judas im finsteren Mittelalter verantwortlich" (184) machen können. Sie ist durch die Evangelien vorgegeben, wie der Vf. selbst vorher festgestellt hat (141, 144).

Schließlich behandelt das 7. Kap. das Judasevangelium. Einleitend wird darauf hingewiesen, dass es in der Antike mehrere Fassungen des Judasevangeliums gegeben haben kann. Weiter bezweifelt Robinson die Einheitlichkeit des jetzigen Textes. Anfang und Schluss hält er für sekundär, sie machen aus einem Dialog zwischen Jesus und Judas, der die gnostische Kritik an der entstehenden orthodoxen Kirche vorträgt, eine Art Evangelium. So wurde der antike Leser genauso in die Irre geführt wie der moderne durch die Veröffentlichung Ostern 2006. Andere Forscher haben das Judasevangelium der sethianischen Gnosis zugeordnet. Doch deren Gedankengut zeigt sich allein „im eingeschobenen Abschnitt" (Judasevangelium, 47–53), sonst steht der Text Basilides nahe. Gut ist es, dass dem Buch eine Übersetzung des Judasevangeliums von Gerd Lüdemann beigefügt ist (219–228).

Das Buch wendet sich an einen weiten Leserkreis. Das ist kein Grund, es wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen, aber es ist unkonzentriert und zu schnell geschrieben. Zu einigen Partien wären weitere Recherchen nötig gewesen. Sicher ist es sinnvoll, die bewegte Geschichte des Kodex Tchacos nach seiner Auffindung festzuhalten, aber musste es in solcher Breite geschehen?

Doch der wichtigste Einwand gegen das Buch ist, dass der Vf. eigentlich nicht theologisch interessiert ist. Zu Recht weist er auf die ethische Fragwürdigkeit der Diskreditierung des Judas in der Kirchengeschichte hin. Aber die Frage nach der theologischen Bedeutung der „Übergabe" Jesu durch Judas stellt er nicht, obwohl sie direkt mit dem zentralen theologischen Thema der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu zusammenhängt. In der Gnosis ist die Antwort eindeutig: Das „Mysterium des Verrats" (165) besteht darin, dass Judas Jesus hilft, den Körper und die gottlose Materie loszuwerden. Bei den Evangelien konzentriert sich Robinson darauf, „dass Markus den Tod Jesu als Erfüllung der Prophezeiungen und als Gottes Wille darstellt, was Jesus und den Zwölfen voll bewusst ist, und dass Jesus in diesen Gotteswillen einwilligt, obwohl das seinen eigenen Tod bedeutet." (130f). Ihn wundert nur, dass Markus trotzdem am Handeln des Judas Anstoß nimmt.

Wie ist Robinson zu verstehen? Er ist offenbar der Meinung, dass im Neuen Testament wie in der Kirchengeschichte, der „orthodoxen" Theologie welcher Konfession auch immer, der Kreuzestod Jesu als eine von Gott geforderte Notwendigkeit verstanden wird, und lehnt diese Konzeption ab – sicher zu Recht. Aber ist das die einzige Möglichkeit? Als Exeget sollte Robinson einen Blick dafür haben, wie komplex die neutestamentlichen und entsprechend die theologiegeschichtlichen Deutungen des Kreuzestodes Jesu sind. Viel angemessener ist es, Kreuz und Auferstehung Jesu als Parteinahme Gottes für alle Opfer von Gewalt und Unrecht, als Bekräftigung von Jesu Botschaft der Feindesliebe zu verstehen (vgl. Joh 3,16; Röm 4,25). Darum bemühen sich gegenwärtig viele Theologen. Angesichts der Blindheit des Vf.s für dieses Problem erscheint es als Witz, wenn die Verlagsankündigung auf der Rückseite des Einbandes das Buch „aufgeklärten Lesern und Leserinnen" empfiehlt.

Marburg Bernhard Dieckmann

Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto, hg. v. Pierangelo Sequeri. – Milano: Glossa 2006. 254 S. (Disputatio, 18), kt € 21,00 ISBN: 88–7105–209–9

Der erzähltheoretische bzw. narratologische Zugang zu den Texten der Heiligen Schrift und insbesondere der Jesus-Erzählung hat innerhalb der theologischen Wissenschaft eine noch nicht sehr lange Geschichte. Daher ist es nur verständlich, wenn sich der diesbezügliche Blick deutscher Forscher, wenn er über die Grenzen unseres Landes hinausgeht, zunächst v. a. auf jene Länder richtet, in denen diese interdisziplinär-kulturwissenschaftliche Methode in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s entscheidend entwickelt wurde, also auf Frankreich und den anglo-amerikanischen Raum. Zu beachten sind indessen aber auch – gerade im theologischen Zusammenhang – die zum Teil sehr lebendig geführten Debatten anderer Länder. In diesem Sinne soll hier ein Einblick in die in Italien geführte Diskussion gewährt werden.

Der dafür ausgewählte Aufsatzband enthält Vorträge einer Tagung, die am 21. und 22. Februar 2006 in der Mailänder „Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale" gehalten wurden. Insbesondere hatte diese Tagung die Aufmerksamkeit auf solche Erzählungsformen gerichtet, in denen sich die Dimensionen der erinnernden Rekonstruktion des real Geschehenen kreuzen mit jenen Dimensionen der Erzählung, die – mit den Worten aus der Einleitung Pierangelo Sequeris – „Fabeln reiner Einbildungskraft" (7f) seien. Das Thema des hier zu besprechenden Bandes war jene bewusst spannungsvolle Verschränkung, in der in Erzählungen „aus vielerlei Hinsicht schlicht unvermeidlich" (8) memoriale Inhalte mit fiktiven verbunden sind.

Der erste Beitrag von Guiseppe Angelini *Il racconto-base di Gesù: esigenza superata? La funzione regolativa della narrazione elementare dell'evento, in vista dell'appello alla fede nella contemporaneità (Die Grund-Erzählung von Jesus: aufgehobenes Bedürfnis? Die regulative Funktion der Elementarnarration des Ereignisses angesichts der gegenwärtigen Aufforderung zum Glauben,* 15–45) fordert – vor dem Hintergrund der Erzähltheorie Paul Ricœurs –, auch heute in einer dem Zuhörer zugänglichen Form wieder von Jesus zu erzählen und also dem „kulturellen Manko der Erzählgattung in der pastoralen Praxis abzuhelfen" (45). Dies bedeute keinesfalls eine Säkularisation der Jesus-Erzählung, da der Ausgangspunkt einer solchen Erneuerung in jedem Fall das Evangelium bliebe.

Im Vortrag *I molti racconti* e *l'unico Gesù. La* memoria Iesu *principio di unità e diversità delle narrazioni evangeliche* (*Die vielen Berichte und der einzige Jesus. Das Memoria-Jesu-Prinzip der Einheit und der Verschiedenheit der Evangeliumserzählungen,* 47–93) geht die Analyse Franco G. Brambillas aus von der „verwirrenden" Tatsache, dass sich die Einzigkeit des Jesus-Ereignisses in den neutestamentlich-kanonischen Schriften durch eine Vielfalt narrativer Aussagen gibt (vgl. 47). Die Einzigkeit Jesu Christi – so Brambilla – „erträgt" und „erfordert" diese Vielfalt (ebd.). Detailliert beschreibt der Autor, wie es in einer für die Christologie wesentlichen Verflechtung von Kerygma und Erzählung zu einer „dynamischen Identität" (81) der jeweiligen Textrelektüren käme. Gerade auf diese Weise würde die Einzigkeit Jesu Christi von Erzählung zu Erzählung immer deutlicher herausgestellt.

Der Beitrag von Lloyd Baugh *L'invenzione filmica di Gesù: tra i vangeli canonici, gli apocrifi ed altre fonti* (*Die filmische Erfindung Jesu: zwischen den kanonischen Evangelien, den Apokryphen und anderen Quellen,* 95–128) stellt v. a. die Differenzen und die Spezifität des filmischen Mediums gegenüber dem literarischen Text dar. An zahlreichen Beispielen der diesbezüglich neueren Filmgeschichte macht Baugh deutlich, wie die erweiterten Ausdrucksmöglichkeiten des Films und v. a. die Möglichkeit, verschiedene Quellen assoziativ zusammenzulesen, zu einer aktuellen Neu-Er-findung der Gestalt Jesu verhelfen, ohne dabei die ursprüngliche Gestalt der kanonischen Evangelien zu überdecken.

Annibale Zambarbieris *La* Vita di Gesù *narrata da scrittori "laici" dell'Ottocento e del Novecento: postille al racconto infinito* (*Das von „Laien"-Schriftstellern des 18. und 19. Jh.s erzählte Leben Jesu: Bemerkungen über die unendliche Erzählung* 129–185) analysiert die Erzählungen Jesu von „Laien"-Schriftstellern, die danach strebten, das ursprüngliche Ereignis des Christentums auf moderne Weise zu rekonstruieren. Formal wie inhaltlich standen ihre Erzählungen meist quer zur gängigen Dogmatik, wenn sie diesen Boden nicht sogar ganz verließen. An Autoren wie Hegel, Renan oder Anatole France verdeutlicht Zambarbieri, wie hier – zeitgemäß – das moderne Individuum und v. a. seine im 19. Jh. besonders akzentuierten „dunklen" Abgründe (vgl. 172) in diesem Typus der Jesus-Erzählung Eingang findet.

In *La drammatica della rivelazione di Dio nelle parabole di Gesù (Die Dramatik der Offenbarung Gottes in den Gleichnissen Jesu,* 187–213) präzisiert Patrizio Rota Scalabrini die narrative Struktur der jesuanischen Gleichnisse. Sie erklären nicht Vorschriften oder Regeln, sie proklamieren nicht Gesetze und wollen auch nicht die Schriften auslegen. Ziel der Gleichnisse ist es, den Gesprächspartner in eine Krisis zu bringen und so vor eine existenziell entscheidende Frage zu stellen. Aufgrund dieser dialogischen Struktur der Gleichniserzählung wird der Zuhörer selbst in die „rätselhafte Wirklichkeit" Jesu Christi hineingezogen (vgl. 210) und die Frage Jesu wird durch diesen erzählerischen Eingriff nun auch zu seiner Frage.

Abschließend untersucht Roberto Vignolo in seinem Beitrag *Il „figlio dell'uomo" – ovvero il chiaroscuro della „figura" preferita da Gesù (Der „Menschensohn" – oder das Helldunkel der von Jesus bevorzugten „Figur"* 215–254) den Ausdruck „Menschensohn", der ja gemäß der vorliegenden kanonischen Erzählungen eine von Jesus bevorzugte „Selbstcharakterisierung" zu sein scheint. Anknüpfend v. a. an neuere französische, die christliche Erzählung positiv aufgreifende Denker wie etwa Michel Henry oder Jean-Luc Marion zeigt er auf, wie dieses „christologische Oxymoron" (233) entgegen gewohnter ontologischer Denkfiguren es ermöglicht, dem paradoxen Verhältnis einer inkarniert-affektiven Gottesgegenwart Ausdruck zu verleihen, und macht damit deutlich, dass die Möglichkeit von Paradigmenwechseln ganz entscheidend mit solchen Erzählfiguren verbunden ist.

Durchgehend betonen die einzelnen Beiträge jene kritisch-hermeneutische Distanz, welche zwischen der bloßen historischen Faktizität und der erzählten Geschichte Jesu besteht, und dass ein Bewusstsein eben dieser Distanz in die diesbezügliche Narration gleichsam eingeschrieben ist. Bewertend kann man sagen: Der Aufsatzband erscheint insofern als ein wichtiger Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion, als er einen wichtigen Einblick in die gegenwärtigen Diskussionen zur Erzähltheorie im Zusammenhang der Jesus-Überlieferung bietet. Zudem vermag er dem Ausland etwas davon zu vermitteln, wie in Italien der derzeitige Stand der betreffenden Forschung ist. Kritisch anzumerken ist sicher die eigentlich durchgehend affirmative Einstellung der Autoren zum narratologischen Zugang zur bibli-

schen Überlieferung, bzw. dass ein solcher Tagungsband nicht auch Raum für in dieser Hinsicht kritischere Stimmen gibt. Außerdem bleibt an einigen Stellen noch zu wünschen übrig, mehr noch die Brücke zur konkreten christlichen Erzählarbeit (etwa im pastoralen Zusammenhang) zu schlagen. Zumindest lässt die Lektüre letzteres als Desiderat für weitere Tagungen und Veröffentlichungen bestehen.

Padova / Münster Simone Furlani / Marco A. Sorace

Fundamentaltheologie

Thomas von Aquin: Expositio super librum Boethii De trinitate I. Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius I. Lateinisch-Deutsch, übers. u. eingeleitet v. Peter Hoffmann / Hermann Schröder. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 247 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 3/I), geb. € 34,00 ISBN: 978–3–451–28504–2

Am Anfang seiner Lehrtätigkeit hat sich Thomas von Aquin unerwarteterweise vorgenommen, die um etwa 520 entstandene Schrift des A. M. T. S. Boethius *Über die Trinität* eingehend, erheblich ergänzt durch eigene Fragen, zu kommentieren. Der nie vollendete Kommentar wird in zwei Bden publiziert, von denen vorliegender Bd den ersten Teil beinhaltet. Inzwischen ist der zweite Bd ebenfalls erschienen. Der lateinische Text auf der linken Seite wird einer ausgezeichneten Übersetzung ins Deutsche parallel gegenübergestellt.

Da die Anliegen des Interpreten im Mittelalter in eine Textauslegung immer weniger integriert werden konnten und damit die Möglichkeiten der Interpretation nicht überfordert werden, fügte man selbständige Digressionen ein, und zwar in Form von *quaestiones*, d. h. scholastischen Streitfragen. Während der fortlaufende Kommentar sich am Wortlaut des Texts festhält, werden selbständige Fragen beigesteuert, die aus dem Text in ziemlich freier Weise entwickelt und häufig – wie im Fall vorliegender Schrift – offensichtlich zur Hauptsache der Behandlung werden.

Aus welchem Grund Thomas diese Arbeit angefangen und warum er den Kommentar abrupt unterbrochen hat, lässt sich nur mutmaßen. Wie dem auch sei, die Schrift des Boethius bietet ihm eine Vorlage, um sich mit wissenschaftstheoretischen Fragen ausgiebig auseinanderzusetzen. Nirgends ausführlicher als in diesem Kommentar reflektiert er auf die Eigenart der Theologie als Wissenschaft. Thomas findet hier einen Anlass, um zu definieren, was Theologie ist, inwiefern sie wissenschaftsfähig ist und welche Rolle die Philosophie für sie spielt. Auffallend ist die Tatsache, dass, obwohl es sich um ein eindeutig theologisches Thema, nämlich die Dreifaltigkeit, handelt, Vernunftgründe dennoch eine große Rolle spielen, „soweit göttliches Licht", wie Boethius schreibt, „den Funken unseres Verstandes für würdig gehalten hat". Dies greift er mit der Bemerkung auf: „Das Ziel dieses Werkes ist, das Verborgene des Glaubens offenbar werden zu lassen, soweit das auf dem Lebensweg möglich ist" (Prologus). In seinem Kommentar zum Prolog erläutert Thomas die zwei Wege zur Gotteserkenntnis, nämlich zum einen durch den Glauben und die Offenbarung, zum anderen aufgrund der natürlichen Vernunft. Was Boethius beabsichtigt, ist, den Glauben allein durch Vernunftgründe einsichtig zu machen. Dem Einwand, es handele sich bei der Verwendung von Philosophie in der Theologie darum, dass Wasser mit Wein gemischt wird, entgegnet Thomas mit der Replik, eher handele es sich um die Verwandlung von Wasser in Wein. Mit diesem Bild rekapituliert er seine wirkungsreiche Konzeption der Beziehung von Vernunft und Glauben.

Die Reichweite wie auch die Begrenztheit der natürlichen Vernunft werden eingehenden Analysen unterzogen. Da die Vernunft auf sinnliche Wahrnehmung angewiesen ist, bleibt das Wesen Gottes unerkannt. Genau betrachtet, sind wir also unfähig zu erkennen, was Gott ist. Ein Höhepunkt der thomasischen Theologie ist die in dieser Schrift herausgearbeitete Lehre, „wir würden Gott am Ende unserer Erkenntnis gleichsam als unbekannt erkennen, da man den Geist dann auf dem höchsten Punkt des Erkenntnisfortschritts antrifft, wenn er erkennt, dass sein [d. h. Gottes] Wesen über allem ist, was er [d. h. der Geist] im irdischen Lebenszustand auffassen kann; und obgleich auf diese Weise unbekannt bleibt, was er ist, weiß man dennoch, dass er ist" (Frage I, Art. 2, ad 1). Im irdischen Zustand können wir nicht zur Erkenntnis Gottes vordringen, „außer dazu, dass er ist". Insofern wird dem ‚ontologischen Gottesbeweis' der Boden entzogen. Thomas räumt Anselm von Canterbury ein, dass Gott zwar an sich selbst wohl bekannt ist, weil sein Wesen sein Sein ist, aber er fügt die Differenzierung hinzu, dass dies uns nicht zugänglich ist, weil wir sein Wesen nicht sehen. Da wir das Wesen Gottes nicht erkennen, benutzen wir an dessen Stelle seine Wirkungen. „Und so ist es dafür, dass wir vom Göttlichen eine Wissenschaft haben, nicht erforderlich, dass man von diesem vorher weiß, was es ist" (Frage II, Art. 2, ad 2). Nichtsdestoweniger gibt es Fortschritt in der Gotteslehre, denn „einer derjenigen, die erkennen, dass er ist, erkennt vollkommener als ein anderer, insofern die Ursache aus der Wirkung umso vollkommener erkannt wird, je besser durch die Wirkung das Verhältnis der Ursache zur Wirkung aufgefasst wird". Dabei hebt Thomas hervor, dass der Mensch „mehr und mehr von Gott erkennen" muss, um dadurch „Gott mehr und mehr ähnlich zu werden" (Frage II, Art. 1, ad 7).

Ist dies einmal festgestellt, so geht es darum, inwiefern das Göttliche in Form einer Wissenschaft erreicht werden kann. Thomas unterscheidet deutlich zwischen philosophischer Theologie und Offenbarungstheologie. Auch der Zusammenhang zwischen Natur und Gnade wird thematisiert. Der Glaubensbegriff etwa wird ausführlich behandelt, wobei ebenfalls untersucht wird, was Religion ist. Für den Aquinaten besteht Religion nämlich in einer moralischen Tugend, was der heutigen Theologie durchaus zu denken gibt. Thomas lehrt, dass Gott nicht der Gegenstand, sondern das Ziel der Religion sei. Außerdem ist der heutige Leser wohl überrascht, die Erklärung des Thomas zur Frage zu lesen, inwiefern Glauben notwendig ist. Über die intellektuelle Verteidigung des Glaubens entwickelt der Kommentar eine differenzierte Position. Die Trinitätslehre etwa repräsentiert einen Fall, bei dem die Vernunft unumgänglich überfordert bleibt; diese Lehre ist uns ausschließlich als Glaubensartikel zugänglich. Welche Rolle spielt in diesem Fall die Vernunft? Auf keinen Fall kann man zwingende Gründe anführen, „die nicht sehr glaubhaft sind, außer für Gläubige" (Frage I, Art. 4c). Doch kann die philosophische Vernunft die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen im einen Gott trotz der scheinbar sich widersprechenden biblischen Textstellen bedenken. Während man, Thomas zufolge, einerseits nicht beweisen kann, dass der Glaube wahr ist, kann man wohl den Glauben ebensowenig durch Beweise widerlegen. Das bedeutet, dass Gegenargumente nicht entkräftet werden können, es sei denn, man widerlegt diese oder stellt sie als nicht zwingend dar. Für heute besonders bedenkenswert argumentiert Thomas ferner, dass unsere Tätigkeiten Gott nicht irgend etwas nützten oder hülfen, sondern dass es darum geht, dass „wir uns ihm unterstellen, und uns als Unterstellte zeigen" (Frage III, Art. 2c).

Zum Schluss setzt sich Thomas auseinander mit dem schwierigen, heute nicht besonders aktuellen Problem des Begriffs der Vielzahl. Es wird an dieser Stelle u. a. äußerst differenziert – ohne Bezug auf die Biologie – gefragt, worin die Ursache der Individuation besteht.

Münster William J. Hoye

Krichbaum, Andreas: **Kierkegaard und Schleiermacher.** Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff. – Berlin: de Gruyter 2008. 418 S. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 18), geb. € 98,00 ISBN: 978–3–11–020104–8

In Briefen aus dem Jahr der studentischen Revolte 1968 ließ Karl Barth seinen späten Dichterfreund Carl Zuckmayer wissen, er traktiere im Seminar gerade vor zahlreichen artigen Knaben und Mägdlein in alter Hassliebe Schleiermacher: „Ob Ihnen der Name des (1768 geborenen) Mannes etwas sagt? Ich habe seine romantische Theologie ein Leben lang ernstlich bekämpft, möchte aber zum Schluss versuchen, sie unter der heutigen Jugend zum Leuchten zu bringen." (Späte Freundschaft in Briefen: Carl Zuckmayer – Karl Barth, Zürich [1977] ^{8}1981, 39; vgl. Th. Kucharz, Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich, Mainz 1995, 161–164.) Jedenfalls behandele er den theologischen Widersacher „mit Lust" (Späte Freundschaft in Briefen, 54). Wie immer man dieses milde Diktum zu deuten hat – zum Schleiermacherianer wurde Barth auch auf seine alten Tage nicht. Vielmehr blieb in Geltung, was er in seinem programmatischen Aufsatz über „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (in: ders., Das Wort Gottes und die Theologie, München 1925, 156–178, hier: 164f) so sagte: „Die Ahnenreihe, an der wir uns [...] zu orientieren haben, läuft über *Kierkegaard* zu *Luther* und *Calvin*, zu *Paulus*, zu *Jeremias* [...] Denn was mit den Namen Kierkegaard, Luther und Calvin, Paulus und Jeremia bezeichnet ist, das ist unzweideutig, gänzlich unschleiermacherische Klarheit darüber, dass Menschendienst *Gottes*dienst sein muss und nicht umgekehrt." (Zit. n. XVII, Anm. 13)

Barths für weite Teile der sog. Dialektischen Theologie charakteristische Kierkegaardneigung und Schleiermacheraversion hat nicht unerheblich dazu beigetragen, dass man beide Denker vielfach als Antipoden wahrnahm und ihr theologie- und geistesgeschichtliches Verhältnis als Gegensatz bestimmte. Neuere Forschungen haben diese Sicht entscheidend modifiziert. Neben einschlägigen Arbeiten von W. Anz, Chr. Axt-Piscalar, R. E. Crouter, W. Dietz, H. Fischer, H. Gerdes, E. Hirsch, J. W. Holm (vgl. XVII, Anm. 14) sei insbesondere auf die Beiträge in dem Dokumentationsband des Internationalen Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses verwiesen, der im Oktober 2003 zum Thema „Subjektivität und Wahrheit" stattgefunden hat (vgl. N.-J. Cappelørn u. a. [Hg.], Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003, Berlin / New York 2006). Krichbaums Studie reichert diese Vorarbeiten an, indem er Kierkegaards (1813–1855) Verhältnis zu Schleiermacher (1768–1834) historisch detailliert rekonstruiert und Gemeinsamkeiten und Differenzen beider Denker unter Konzentration auf den Religionsbegriff einer eingehenden systematischen Analyse unterzieht.

In systematischer Hinsicht werden die jeweiligen erkenntnistheoretischen (177–220) und mit den Zentralbegriffen „Gefühl" und „Existenz" verbundenen ontologischen (221–271) Voraussetzungen des Religionsbegriffs, dessen konzeptionelle Explikation in den ausgearbeiteten Religionstheorien (273–326) so-

wie deren anthropologische und theologische Implikationen und Konstitutionsbedingungen (327–386) untersucht. Als interpretatorische Leitfrage und hermeneutischer Schlüssel des Vergleichs fungiert das Problem der Verhältnisbestimmung von Sein und Werden. Konstatiert wird eine große Nähe der wissenschaftstheoretischen Basisannahmen beider Denker. Trotz ablehnend-kritischer Aspekte und mancherlei Distanzierung könne Kierkegaards Religionsverständnis grundsätzlich als konstruktive Fort- und Weiterbildung der Schleiermacher'schen im Sinne eines mehr oder minder kontinuierlichen Übergangs von einer kulturtheoretisch-transzendentalen zu einer existenzialdialektisch-pragmatischen Theorie der Religion begriffen werden (vgl. 387–396).

Wichtiger und erhellender als dieses Ergebnis des systematischen Teils der Studie sind die historischen Fakten und Sachverhalte, die K. im Blick auf den konkreten Verlauf von Kierkegaards Schleiermacherrezeption zur Darstellung bringt. Hier wird z. T. echtes forschungsgeschichtliches Neuland erschlossen.

Nach einleitenden Vorbemerkungen zu Kierkegaards Schleiermacherbild in den sog. Journalen und Aufzeichnungen (1–16) werden die einzelnen Stationen der Rezeption in den Jahren 1833–1836 (17–68), 1836/37–1839 (69–124) und 1839–1846 (125–176) umfangreich und unter Berücksichtigung des Zeitkontextes begutachtet. Von besonderem Interesse ist, was über den Einfluss von H. N. Clausen, J. P. Mynster, H. L. Martensen oder auch von Vertretern der spekulativen Theologie auf Kierkegaards Schleiermacherbild sowie über seine Erstbegegnung mit der Schleiermacher'schen Glaubenslehre gesagt wird.

All dies kann zu einer Revision des von Barth und anderen Theologen der Krise nahegelegten Eindrucks einer vermittlungslosen Alternative zwischen beiden Denkern und zu einem gewandelten Blick auf Verlaufsmomente der Geistesgeschichte des 19. Jh.s insgesamt verhelfen.

Als Schleiermacher im September 1833 wenige Monate vor seinem Tod Kopenhagen besuchte, wurde ihm ein glänzender Empfang bereitet. Vermutlich hat auch der junge Theologe Kierkegaard den theologischen Altmeister aus diesem Anlass zu Gesicht bekommen. Zu einer persönlichen Begegnung und zu einem sachlichen Diskurs ist es aller Wahrscheinlichkeit nicht gekommen. Im Rückblick kann man dies nur bedauern.

München Gunther Wenz

Rechmann, Hans-Karl: **Die Liebe als Form des Glaubens**. Studien zum Glaubensbegriff des Thomas von Aquin, hg. v. Aloysius Winter / Günter Stitz. – Neuried: Ars Una 2001. (XVIII) 308 S. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 7), kt DM 48,00 ISBN: 3–8939–457–9

Mit Verzögerung wird hier ein wichtiges Buch vorgestellt, das in den „Beiträgen zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie" erschienen ist. Gleich zu Beginn ist es beachtenswert, dass die Studien zum Glaubensbegriff des hl. Thomas von Aquin nicht nur unter dem umfassenden Titel „Die Liebe als Form des Glaubens" anhand der Texte eingehend dargestellt werden, dass sich vielmehr auch ein theologiegeschichtlicher Durchblick eröffnet, der die Publikationen nennenswerter Zeit vom Ende des 19. bis zum Ende des 20. Jh.s umfasst. Da es sich dabei um einen sehr dynamischen Prozess handelt, der in der Zeit nach dem Tode des Verfassers weiter fortgeschritten ist, könnte die weitere theologische Entwicklung aufgezeigt werden, doch sei davon in dieser Rezension Abstand genommen. Nachdrücklich hingewiesen sei jedoch darauf, dass die Einleitung von A. Winter zu diesem Buch einen treffenden Einblick in Absicht und Inhalt des Werkes gibt (XI.XIII); an erster Stelle steht freilich das lesenswerte Vorwort der Ehefrau des Vf.s.

Zum Eingang seiner Studie gibt Rechmann eine Vorbemerkung zum Verständnis seiner Arbeit über **Die Liebe als Form des Glaubens** und verweist darauf, dass diese von einem theologisch nicht vorgebildeten Laien durchaus als eine *Art* und *Weise* des Glaubens verstanden werden kann (5. 1). In einem 1. Kap. geht es zunächst um **Wesen und Weisen des Glaubens**, wobei der Vorwurf des Intellektualismus des thomistischen Glaubensverständnisses kurz dargestellt und abgewiesen wird. Dabei wird erklärt, dass in dieser Studie das Desiderat der evangelischen Theologie, der Glaube habe in der Liebe seine wesentlichen Verständnismöglichkeiten, zu erfüllen versucht wird (Kap. 1,1 / S. 4–8).

In einem 2. Ansatz geht es um den **Unterschied zwischen Glauben und Meinung in der Theologie des Mittelalters vor Thomas v. A.** Dabei wird erklärt, dass der Offenbarungsglaube seine Sicherheit zutiefst und zuletzt der Förderung der Erkenntnis durch Gnade verdankt. Der Vf. bedauert, dass dies von einer rationalistisch eingestellten Theologie nicht immer klar genug bedacht worden ist (1,2 / 4–8).

Im folgenden Abschnitt wird die **thomasische Bestimmung des Glaubens im allgemeinen Rückgriff auf die Glaubensdefinition des hl. Augustinus** dargestellt (1,3 / 9–11), anschließend **der Unterschied zwischen echtem und unechtem Glauben und seine Erkenntnis bei Thomas v. A.** beschrieben, wobei häufig auf neuere Theologen verwiesen wird (1,4 / 11–19) – wie auch in den folgenden Kapiteln. Fundamentaltheologische Kontroversen treten in den nächsten Themen deutlich hervor (1,5–7 / 20–37) und werden z. T. eingehend skizziert, so die Notwendigkeit der **Unterscheidung zwischen Äußerungen von Personen über Interna und solchen über Externa bei der Reflexion über das Glaubensphänomen**.

Besonderes Interesse verdient die **thomasische Bestimmung des gnadenhaften Glaubens als *donum habituale* im Anschluss an Hebr 11,1**; gleichsam als Definition ist festzuhalten: „Der Glaube ist der Habitus des Geistes, mit dem das ewige Leben in uns beginnt und der den Verstand dazu bringt, dem Unsichtbaren zuzustimmen (33; l,b). Wie dargelegt wird, unterscheidet sich nach Thomas durch das Ziel der gnadenhafte Glaube von jedem natürlichen Glauben; als Ziel wurde von ihm die Glückseligkeit des ewigen Lebens genannt (ebd., 34); angestrebt werden kann dieses Ziel nur, „wenn eine gnadenhafte Erhebung des Menschen über seine eigene Natur hinaus erfolgt" (ebd., 35). Dennoch setzt der gnadenhafte Glaube eine gewisse Aufhebung der Grenzen der menschlichen Natur und eine Einbeziehung des Menschen in Gottes eigenen Seins-, Lebens-, Erkenntnis- und Liebesvollzug voraus: eine Seinserhöhung des Menschen (35–36). Wie die weitere Erklärung zeigt, eröffnet sich die Möglichkeit dieser Vollendung dem Menschen im Akt des Glaubens durch die freie Bejahung der konvertierenden Bewegung Gottes. Allerdings muss die Initiative von Gott ausgehen, der die ungeschaffene Gnade in Person ist. Dennoch, in voller Anerkennung dieses Primats sowohl der Gnade gegenüber den natürlichen Fähigkeiten des Menschen als auch des Primats des Willens gegenüber dem Verstand, hat Thomas den gnadenhaften Glauben definiert als einen „Akt des Verstandes, in dem dieser auf Geheiß des von Gott durch die Gnade bewegten Willens (!) der göttlichen Wahrheit zustimmt" (S. th. 11–11 q. 2. a. 9). Dazu erklärt der Vf., dass leider jedoch die späteren Thomisten den in dieser Definition klar zum Ausdruck kommenden *Vorrang des Willens gegenüber dem Verstand* beim Glaubensakt nicht immer so klar im Auge behalten wie ihr Meister und somit den Vorwurf eines intellektualistischen Glaubensverständnisses tatsächlich verdient haben (ebd., 37).

Im folgenden Abschnitt (1,8) wird das **„Glaubenslicht" im Verständnis des hl. Thomas v. A.** dargelegt (37–45). Wichtig ist, dass das „lumen fidei" nicht als eine Erhöhung des bloßen Erkenntnisvermögens verstanden werden darf, denn es bewirkt nicht nur eine Verstärkung des Verstandes [...] sondern vielmehr eine Erhebung des Herzens" (38), wie schon zuvor aufgewiesen wurde. Wichtig ist auch hier die Feststellung, dass das Licht des Glaubens in Bezug auf das Licht der natürlichen Vernunft einen Unterschied aufweist, derart dass das lumen fidei den ganzen Menschen erfasst, jedoch nicht schon bestimmte Erkenntnisinhalte (43). Abschließend beschreibt der Vf. die **Notwendigkeit einer Vertiefung des thomasischen Glaubensverständnisses durch Einsichten Kardinal Newmans** (1,9 / 5. 45–49). Danach verweist er noch einmal auf die Notwendigkeit der Beachtung des Unterschieds zwischen demonstrativen und plausiblen Schlüssen. Mit Berufung auf G. Pölya macht der Vf. darauf aufmerksam, dass plausible Schlüsse nur als personale Akte möglich sind (l,10 / 50–51).

In Kap. II (53–121) geht es um die **Liebe als „Form" des Glaubens**; hierbei handelt es sich um das Kernstück des Buches. In einem ersten Ansatz wird die Interdependenz der an der Entstehung des Glaubens beteiligten Kräfte und Rousselots These einer reziproken Kausalität zwischen Wollen und Erkennen beim Glaubensakt dargestellt. Der Ansatz liegt hier in einem 1910 veröffentlichten Aufsatz des französischen Theologen unter dem Titel **„Les yeux de la fol"**, der zu Aufsehen und Streit führte, so dass der General der Jesuiten noch zehn Jahre später ein Verbot dieser Lehre an den Hochschulen seiner Gesellschaft aussprach. [In dem hier besprochenen Buch sind alle Quellen sehr exakt angegeben. Da die deutsche Übersetzung „**Die Augen des Glaubens**" vom Original abweicht, wird der Text in dieser Studie nach dem Original zitiert]. R. verweist darauf, dass Rousselot eine reziproke Kausalität zwischen Wollen und Erkennen begründet gesehen hat, „wodurch das Herz den Verstand bezaubern und zu führen [...] vermag" (56). Das Echo, das bei Theologen seit jener Zeit hörbar wurde, ist beachtlich; es dauert an bis in unsere Tage, wie der Inhalt dieser Studie aufzeigt, wobei allerdings auch einzelne Einschränkungen zu bemerken sind wie z. B. das Thema Hass (59).

Im nächsten Ansatz wird dann die **Reziproke Kausalität von Wollen und Erkennen nach Thomas v. A.** erörtert (60–64). Dieser betont an passender Stelle, dass es nicht nur einen Primat des Verstandes gegenüber dem Willen gibt, sondern auch umgekehrt einen Primat des Willens gegenüber dem des Verstandes (63). Der Vf. weist darauf hin, dass diesem Primat sogar der Vorrang gebührt, „als nach seiner Überzeugung zwar alles Erkennen ein Wollen voraussetzt, nicht aber jedes Wollen ein Erkennen und das Strebevermögen von Gott mehr zu erfassen vermag als der Verstand" (63–64). Von hier aus wird nun eine Veranschaulichung der Interdependenz von Liebe und Erkenntnis an einem Beispiel versucht. Dabei wird festgestellt, dass ohne eine gewisse Benevolenz eine gerechte Urteilsbildung über einen anderen Menschen nicht möglich ist (65–69). Anschließend erfolgt nun der Versuch, den Unterschied zwischen den verschiedenen Arten des Glaubens zu erklären (70–77), besonders der Unterschied von jemand-**etwas**-glauben und **jemand**-etwas-glauben; dabei wird aber betont, dass die vollkommenste Art echten Glaubens dann vorliegt, wenn ich **„an jemand glaube"** (74).

Kritisch bewertet wird im folgenden Punkt 5 der grundlegende Mangel des Traktats „Über den Glauben" von Josef Pieper. Die Frage bleibt allerdings, ob es denn überhaupt einen *grundlegenden Mangel* geben kann (77–79).

Im Punkt 6 wird kurz der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Arten des Glaubens skizziert (79–81); daraus folgt ebenfalls kurz die Einführung der Unterschiede zwischen *fides informis* und *fides (caritate) formata* in die scholastische Theologie des Petrus Lombardus (81–83).

Ausführlicher wird nun **„Die caritas als Ausformung des Glaubens nach Thomas von Aquin"** dargestellt. Mag dieses Thema auch bei manchen altbekannt sein, so findet sich hier jedoch eine kurze Zusammenfassung mit Abdruck aller relevanten Texte in den Anmerkungen. Hervorgehoben sei hier die Erkenntnis: „Gott kann als Gegenstand, Zeuge und als Ziel aufgefasst werden. Und deshalb ist das An-Gott-als-Ziel-Glauben die Eigentümlichkeit des durch die Liebe ausgeformten Glaubens [...]" (In loan. c. 6, lect. 3, n. 7). Wichtig ist dabei die Erkenntnis, dass die Liebe immer schon die Vollkommenheit des Glaubens enthält (93; Th. v. A.: De ver. Q. 14, a.5 ad 3).

In einem speziellen Punkt wird das Verhältnis des ungeformten Glaubens zum ausgeformten Glauben nach Thomas v. A. dargstellt (9; 96–99). Wichtiger und umfassender ist der letzte Punkt dieses Kapitels: **„Die Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf originale thomasische Glaubenstheologie und eine Weiterentwicklung derselben"** (10; 99–121). Zum Verständnis werden nicht nur mittelalterliche Theologen, sondern auch Experten der neuen Zeit zitiert und zur Klärung herangezogen, auch kritisch beurteilt: B. Duroux, B. Häring, A. Brunner, H. Küng, J. Moroux, J. Trütsch, K. Rahner, R. Schnackenburg, B. Bartmann, K. Adam, E. Coreth, J. H. Newman, J. Stern, M. William, J. Pieper, J. Pfammatter, K. Leese, H. U. v. Balthasar, V. Warnach, M. Ndoncelle, E. Przywara, C. Spicq, H. Bars, K. Barth, H. Scholz, M. Scheler, B. Pascal, K. Adam, G. Scherer, P. Rousselot, T. Soiron, H. Fries, G. Ebeling, L. Volken. Kritisch bewertet werden hingegen die Aussagen von M. Premm, F. Utz, G. Hasenhüttl, A. Nygren, L. Boff, H. Ott, G. Muschalek.

Der Vf. weist darauf hin, dass sich im Verlauf der Kirchengeschichte in erschütternder Weise die Folgen eines dogmatistischen Glaubensverständnisses zeigen. „Das bloße credere Deo [ohne das credere in Deum] ist immer versucht, die Wahrheit, deren Erkenntnis die Glaubenssätze dienen, auf die aussagbare Wahrheit dieser Glaubenssätze zu reduzieren und – die Offenbarung von dem sich offenbarenden Gott, der die Liebe ist, und seinem Heiligen Geist lösend – zu übersehen, dass alle Glaubenssätze immer nur Teilaspekte der im Glauben erfassten Wirklichkeit wiedergeben können und dass nur die Liebe, die nicht ‚urteilt', Gott als ganzen trifft" (5. 107, vgl. Th. V. A.: 5. th. 11–11 q. 23, a. 6). Noch einmal betont R. anschließend, dass der unausgeformte Glaube nicht anders entstehen kann als durch ein Sichversagen des Menschen gegenüber der ihm von Gott zunächst stets zusammen mit der Gnade des Glaubens geschenkten Gnade der Liebe. Allerdings – so fährt er fort – muss man sich freihalten und freimachen können von der Vorstellung, unter dem ausgeformten sei nur der Glaube in seiner letzten Vollendung zu verstehen. „Der Begriff des ausgeformten Glaubens bezeichnet vielmehr eine endlose Skala verschiedener möglicher Grade der Vollkommenheit in der Gottesliebe. Der ausgeformte Glaube ist ein Glaube, der von der göttlichen Liebe getragen wird, nicht aber ein solcher, der keiner weiteren Vervollkommnung fähig wäre" (108–109). „Die gnadenhafte Liebe kennt nämlich ihrem Wachstum nach keine Wachstumsgrenzen, ist sie doch eine gewisse Teilhabe an jener unendlichen Liebe, welche der Heilige Geist selber ist" (110).

Nachdem der Vf. nochmals das Verhältnis von Glaube und Liebe aufgezeigt hat, verweist er auf Aussagen vieler Theologen von Thomas v. A. zu B. Pascal, in neuerer Zeit von K. Adam, K. Rahner, J. Mouroux, G. Scherer, P. Rousselot, M. Scheler, H. Fries, G. Ebeling, R. Bultmann. Zuletzt hebt er hervor, dass G. Muschalek dem Doctor Angelicus kaum gerecht wird, wenn er meint, dass Intellekt und Wille in der Glaubenstheologie des Aquinaten in merkwürdiger Eigenständigkeit einander gegenübergestellt seien. Er stellt fest: „Obwohl der Verf. dieser Studie die Intention Muschaleks, die Trennung von Glaube und Liebe in der Theologie zu überwinden, voll und ganz teilt, und obwohl in den vorstehenden Ausführungen immer wieder auf den über Thomas hinaus erfolgten oder erforderlichen Fortschritt in der Theologie hingewiesen wurde, konnte doch gezeigt werden, dass dieses undifferenzierte Urteil über Thomas, den Muschalek nicht von den späteren Thomisten unterscheidet, nicht gerechtfertigt ist" (120). R. jedenfalls erklärt, dass die Frage, welche Rolle Verstand und Wille näher spielen, nicht nur erlaubt und offen bleibt, sondern sogar geboten ist. Für ihn erweist sich der Aquinate auch heute noch als ein guter Führer für denjenigen, der zu einem tieferen Verständnis der Struktur des christlichen Glaubens gelangen will (ebd., 120–121).

In Kap. III skizziert R. in sechs Punkten kurz Wesen und Weisen der Liebe:

1. Das allgemeine Wesen der Liebe nach Thomas v. A.
2. Naturhafte, sinnenhafte und geistige Liebe
3. Die thomasische Erklärung der Liebe im Vergleich mit neuen Erklärungen
4. Die Fragwürdigkeit der These von Thomas als Vollender der sog. Physischen Liebe
5. Die thomasiche Bestimmung der Liebe als caritas
6. Die Beurteilung der thomasischen Bestimmung der caritas als „eine gewisse Gottesfreundschaft".

Es würde zu weit führen, wollte man hier auf einzelne Punkte eingehen. Es sei nur gesagt, dass sie weiterhin eine Fülle treffender Aussagen und exakter literarischer Belege enthalten (123–147).

In Kap. IV erläutert der Autor die **Aussagen der Heiligen Schrift und des kirchlichen Lehramtes** – im Ganzen handelt es sich wesentlich um eine Studie neutestamentlicher Theologie, die in sieben Punkten ausgelegt wird. Im ersten Ansatz geht es um die Notwendigkeit eines Rekurses auf die Aussagen der Heiligen Schrift und des kirchlichen Lehramtes und dessen Schwierigkeit bei dem derzeitigen Stand der exegetischen Forschung und der Biblischen Theologie. Auch hier geht es um die Frage, wie sich Glaube und Liebe zueinander verhalten und ob und inwieweit Glaube und Liebe voneinander zu trennen sind (149). Der Vf. bedauert, dass es [seines Wissens] keine entsprechende Abhandlung gebe, die das genannte Verhältnis unter Berücksichtigung des ganzen Neuen Testaments oder gar der ganzen Bibel thematisiert hätte [...] wobei allerdings zu beachten wäre, dass der Begriff „Glaube" im NT in unterschiedlichen Weisen verwendet werde (5. 150–151). Daran anschließend werden im zweiten Abschnitt dieses Kapitels die wichtigsten Ergebnisse neuer exegetischer Studien zum Glaubensbegriff und der Trias Glaube, Hoffnung und Liebe dargestellt, und zwar mit dem Ziel, Anregungen für weitergehende exegetische Bemühungen zu gewinnen. Dabei wird auf Arbeiten von G. Ebeling, J. Pfammatter, D. Lührmann, D. Merli, O. Michel, F. Hahn, K. Haacker, H. Wildberger, K. H. Schelkle, J. Schreiber, H. Conzelmann, G. Barth, T. Söding, U. Lutz, H. Klein, W. Schenk, B. E. Lohse, G. Kretschmar, A. Wikenhauser, J. Schmid, R. Schnackenburg, M. Lattke, 0. Merki, P. Neuner, R. Bultmann, M. Buber, W. G. Kümmel, D. Flusser, E. Lohse, G. Barth verwiesen und deren charakteristische Aussagen mit exakten Literaturangaben und -auszügen vorgestellt (dies auch in den folgenden Abschnitten).

Der dritte Ansatz beschreibt **Glaube und Liebe als konvertible Zentralbegriffe des Neuen Testaments**. Auch hier werden die Ergebnisse von Analysen einzelner Schriften des Neuen Testaments mit einem Blick auf das NT als ganzes vorgestellt, so dass die Konvertibilität dieser beiden Inbegriffe für die gottgewollte Antwort des Menschen auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus noch deutlicher wird (171).

Der vierte Abschnitt beschreibt sodann die **gemeinsamen Wesensmerkmale von Glaube und Liebe.** Ungeachtet dieser bleibenden Bedeutungsdifferenz ist ein enger Zusammenhang der beiden Begriffe festzustellen. Beide bedeuten eine Haltung, die durch Beständigkeit [etc.] gekennzeichnet ist und die gemeinschaftsbildend wirkt.

Dazu kommt der Hinweis, dass „Erkennen" vielfach gleichbedeutend mit „glauben" und „lieben" ist und dass Gehorsam somit ein gemeinsames Merkmal von Glaube, Liebe und Erkennen ist (173–179).

Nachdem anschließend **Glaube und Liebe als Weg zum Heil** beschrieben werden (179–181), folgt eine eingehende **Analyse der Wendung „glauben an" als Spezificum neutestamentlicher Terminologie** (182–185). Als siebter Abschnitt folgen **einschlägige Aussagen des Kirchlichen Lehramtes** (185–194).

Damit kommen wir zu dem wichtigen V. Kap., in dem die **„Bedeutung der Klärung des Verhältnisses von Glaube und Liebe für die Möglichkeit einer Lösung des Problems der Glaubensanalyse"** dargelegt werden soll (195–231). An erster Stelle geht es hier um die Glaubensanalyse von der fides caritate formata – ein Problem, dessen Lösungsversuche meistens von dem Vorzug eines unausgeformten Glaubens ausgehen statt von dem des ausgeformten Glaubens und dem damit eng zusammenhängenden Verlust des Wissens um die erkenntnisfördernde Kraft der gnadenhaften Liebe im Glaubensakt. Festgestellt wird, dass das „credere Deo immer und in jedem Fall seinen Grund in einer Begnadigung des Menschen durch Gott einschließt" [und] „diese Liebe (ist) immer und in jedem Fall auch der letzte Grund des gnadenhaften Glaubens". Dazu gehört die Aussage, dass die „ursprüngliche Einheit von Glaube und Liebe und die anfängliche Beteiligung der gnadenhaften Liebe am Zustandekommen jedes gnadenhaften Glaubens nicht ausschließt" (196- 197). Zwei Aussagen seien in diesem Zusammenhang besonders hervorgehoben:

[1.] „Der unausgeformte Glaube ist [...] ein gnadenhafter Glaube ohne angemessene und anhaltende menschliche Mitwirkung mit der von Gott geschenkten Liebe, nicht aber ein gnadenhafter Glaube, bei dessen Zustandekommen die Liebe von vorneherein gefehlt hätte" (198).

[2.] „Der unausgeformte Glaube partizipiert durch seine ursprüngliche Verwurzelung in der gnadenhaften Liebe und durch die ihm bleibende Ausrichtung auf diese noch immer an ihr, auch wenn er sie sich nicht so zu eigen macht, dass man sagen könnte, er besäße sie wirklich" (198–199).

Nach dieser grundlegenden Erklärung beschreibt der Autor in einem zweiten Ansatz die **irrigen Voraussetzungen der herkömmlichen Glaubensanalyse** (199–202). Diese werden darin gesehen, dass die Konzentration auf das credere Deo [statt des credo in Deum] dazu verleitete, sich vornehmlich um eine möglichst präzise Abgrenzung dieses credere Deo vom bloßen Wissen zu bemühen. Nach R. ist jedoch ein solcher Versuch zum Scheitern verurteilt, da „1. das Wesen des gnadenhaften Glaubens verkannt wird, wenn man meint, dieser lasse sich völlig von jener Liebe trennen, der er sein Zustandekommen verdankt, 2. das Wesen der natürlichen Voraussetzungen des gnadenhaften Glaubens verkannt wird, wenn man diese für bloßes Wissen hält, 3. zudem die Grenze dessen, was natürlicherweise nie erfasst werden kann" (199).

Diesen wichtigen Befunden werden vom Autor weitere präzise Aussagen hinzugefügt. Dabei verweist er auf eine grundlegende Einsicht Hegels, nach der das rein rationale Erfassen der Grenze des natürlicherweise Erkennbaren der Möglichkeit gleichkommen würde, diese Grenze auch mit rein rationalen Mitteln überschreiten zu können; denn „als Schranke [...] wird nur etwas gewusst [...], indem man zugleich darüber hinaus ist" (200–2001. – G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. v. W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Hamburg 1989, 74).

Interessant ist in den weiteren Ausführungen auch die **spätere thomistische Glaubensanalyse und ihr theologiegeschichtlicher Ort** (208–213). Auch hier enthält der Text wiederum eine Fülle von wichtigen Aussagen und Literaturverweisen, die ein intensives Studium ermöglichen. In den folgenden Punkten wird nochmals eingehend die **Glaubensanalyse von P. Rousselot** dargestellt und seine **Übereinstimmung mit der thomasischen Glaubensanalyse** aufgezeigt (222–226). In Abschnitt 8 werden die ***„Augen des Glaubens"*** als **Augen der Liebe** beschrieben – in seiner Sicht der Weg zur **Lösung aller Probleme der Glaubensanalyse** (226–228). Weiterführende Hinweise verbinden die jeweilige Sicht von W. Pannenberg, H. U. v. Balthasar, G. Ebeling, E. Hillesum, J. H. Newman, G. Marcel, C. S. Lewis und G. Greshake. Diese Hinweise sollen zu einer speziellen Lektüre (ver-)führen.

Die beiden letzten Kapitel VI und VII sind äußerst kurz (233–237). Anvisiert werden **weitere theologische Konsequenzen und daraus resultierende Möglichkeiten der Lösung aktueller theologischer Probleme;** nur eines davon wird benannt: **„Die Notwendigkeit einer neuen Konzeption der Fundamentaltheologie wegen der Unerreichbarkeit ihrer bisherigen Zielsetzung" (237–234).** Bleibt die Frage: Ist dieses Desiderat inzwischen erfüllt? Kap. VII, das letzte: **Zusammenfassung und Konsequenzen.** Seltsam: *Was meint die Bibel mit dem Glauben? „Vertrauenswagnis auf Grund einer Heilszusage"; Bekenntnis zu dem Gott der Rettung.* Kennenlernen der Botschaft des Evangeliums. Ein letzter Hinweis, dass er (der Vf.) Klaus Haacker nicht zu folgen vermag (235). Das Neue Testament ist für R. eine stärkere Gewichtung des Du-Glaubens gegenüber dem Aussage-Glauben. Er schreibt, dass er mit der Klärung der verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung des Wortes „glauben" den Menschen da abholen wollte, wo er steht. Damit zeigt er, dass *„an* jemand glauben" gleichbedeutend ist mit „jemand *lieben"* (237). Zu guter Letzt als Zugabe noch einige Zitate von **Clive Staples Lewis**, anstelle eines Nachworts Auszüge aus „Schöpferische Treue" von Gabriel Marcel, als Annex ein Zitat von **G. K. Chesterton** (239–246).

Schlussbemerkung: Die zahlreichen Fußnoten, die der Text enthält, erschweren die Lektüre dieses Buches. Aber wer wollte bei knapper Zeit alle Zitate im Originaltext aus den Folianten heraussuchen? Dem Autor sei gedankt, dass er den Lesern diese Arbeit weitgehend erspart hat.

Fulda Elmar Fastenrath

Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, hg. v. Magnus Striet / Jan-Heiner Tück. – Freiburg i. Br.: Herder 2005. (VI) 456 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–451–28774–9

Balthasars Abneigung gegen Festschriften war notorisch. Im persönlichen Gespräch konnte er recht abschätzig, ja spöttisch über solche Werke reden und doch hat er sich gelegentlich zu einer Mitarbeit bei einigen Festschriften überreden lassen und – vielleicht nolens volens – einen Beitrag zur Verfügung gestellt. Bei genauer Nachprüfung kommen immerhin 14 Festschriften zusammen, in denen er mit einem Aufsatz vertreten ist: Eduard Korrodi (1945), Jakob Hegner (1952), Karl Barth (1956), Alois Dempf (1960), Hugo Rahner (1961), Msgr. Jean-Julien Weber (1962), Henri de Lubac (1963), Helmut Kuhn (1964), Romano Guardini (1965), Erzbischof Andreas Rohracher (1968), Paul Schütz (1981), Heinrich Spaemann (1983), Oswald Hederer (Privatdruck 1987), Joseph Ratzinger (1987). Das Ansinnen, an seinen runden Geburtstagen für ihn eine Festschrift herauszubringen, wusste er energisch abzuwehren und im Keim zu ersticken. Posthum ist ihm nun aber doch noch die Ehre einer Festschrift zuteil geworden und sein 100. Geburtstag am 12. August 2005 war dafür zweifellos der richtige Anlass. Die Initiative ist von den beiden Herausgebern, dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet und dem Dogmatiker Jan-Heiner Tück, ausgegangen. Im Geleitwort stellt Kardinal Karl Lehmann einen Bezug zur posthumen Gedenkschrift „Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk" (Köln 1989) her, die bald nach dem plötzlichen Tod Balthasars († 26. Juni 1988) mit 20 Einzelbeiträgen von vornehmlich der „Internationalen katholischen Zeitschrift. Communio" verbundenen Autoren erschienen war.

Von den Mitarbeitern des damaligen Gedenkbandes ist nur noch Alois M. Haas vertreten, der den neuen Band mit seinem Aufsatz „‚Christianisierung alles Geistigen'. Hans Urs von Balthasars stille Provokation" (7–27) einleitet und zugleich den weiten Horizont des Balthasarschen Denkens eröffnet. – Holger Zaborowski fokussiert den Begriff „Integration", um das Gesamtphänomen Balthasar in den Blick zu nehmen und die symphonische Wahrheit seines Denkens im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, aber auch Literatur und Dichtung zu erschließen („Katholische Integration. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar", 28–48). – In einem kurzen Beitrag reflektiert Jean-Luc Marion über „Das ‚Phänomen Christi' nach Hans Urs von Balthasar" (49–53). – Magnus Striet („Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt. Annäherungen an die Ästhetik Hans Urs von Balthasars", 54–81) meint, dass der Basler Gelehrte zu den theologischen Polarisierungen und Entfremdungen des 20. Jh.s maßgeblich beigetragen habe. Er macht dafür v. a. seine neuzeitkritische Grundeinstellung verantwortlich, die sich im streng antiidealistischen Konzept seiner Theologischen Ästhetik äußere. Die in der Ästhetik offenkundige Betonung der Rezeptivität des Menschen gerate aber in Spannung mit der Intention der Theodramatik. Balthasars ästhetische Argumentationsfigur der „objektiven Evidenz" kontrastiert er mit einer stimulierenden Relecture von Hans Blumenberg, dessen Werk „Matthäuspassion" (1988) ihm als „vielleicht härteste Anti-Theologie des 20. Jh.s" (77) gilt. „Blumenbergs Rekonstruktion [der abendländischen Geistesgeschichte] irritiert Balthasars Begriff der objektiven Evidenz" (80). – Jan-Heiner Tück gelingt in seinem Beitrag („Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit", 82–116) ein komprimierter Abriss der monumentalen „Theodramatik", deren pulsierende Adern er freilegt. In einer Nachbetrachtung werden drei Rückfragen artikuliert, die schon von anderen Autoren ventiliert worden sind: 1. (die Christologie betreffend) Führt die Staurozentrik zu einer Unterbewertung der Mysterien des irdischen Lebens und Wirkens des Herrn? 2. (die Anthropologie betreffend) Bedingt die Sendungs- (und Erwählungs-) Theologie ein „eher steiles Konzept christlichen Daseins" (113), mit anderen Worten der Vorwurf des Elitären? 3. (die Trinitätslehre und Eschatologie betreffend) Könnte aus der Rede von einem „Ur-Drama" in Gott, in dem alle Dramen der Geschichte immer schon „unterfasst" sind, am Ende gar eine Entdramatisierung der Geschichte folgen, also der große Komplex der Apokatastasis-Problematik? – Eine erhellende Interpretation des Balthasarschen Topos von der vierfachen Differenz des Seins im Rückgriff auf die Mythen und die Philosophie der Griechen legt Thomas Möllenbeck in seiner Studie vor („Sein als Gleichnis unendlicher Freiheit? Die anamnetische Differenz als metaphysischer Anknüpfungspunkt der Theologie", 117–145). – Vor dem Hintergrund der aktuellen Debatte um die Pluralistische Religionstheologie behandelt Karl-Heinz Menke in einer weit gespannten Untersuchung („Einziger Erlöser aller Menschen? Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche", 146–180) Balthasars konstante Lehre vom „universale concretum" und stellt die gedanklichen Brücken zwischen der philosophischen Sicht des „actus essendi" und dem soteriologischen Modell der Stellvertretung her. „Denn als Stellvertreter verhält sich Jesus Christus zu jedem einzelnen Menschen so ähnlich wie der […] ‚actus essendi' (das nicht-subsistente Sein) zu jedem einzelnen Seienden" (156). – Einen beachtenswerten Beitrag zur Denkformanalyse der Balthasarschen Theologie leistet Thomas Krenski („‚Kind oder Enkel von Trennung'. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre Hans Urs von Balthasars", 181–219). „Es geht […] einzig darum, lyrische Motive insofern mit Motivketten der Theologie Hans Urs von Balthasars zu verknüpfen, als sie eine Denk- und Wahrheitsform begründen, die seiner Theologie zu Grunde liegt" (197). Zu diesem Zweck interpretiert er das Rilke-Gedicht „Wolle die Wandlung" und zwei Gedichte von Georg Trakl „Ein Winterabend" und „Vorhölle". Die Analyse kann zeigen, dass manche in der fachtheologischen Diskussion als problematisch eingestuften Termini Balthasars von der Dichtung her eine gewisse Plausibilität erhalten. „Es scheint also unerlässlich, Balthasars Oeuvre aus der Perspektive nicht nur einer philosophisch und theologisch, sondern literarisch geprägten Denkform zu lesen" (218). Der springende Punkt besteht aber darin, dass die Balthasar-Rezeption bislang meinte, als Quelle für solch irritierende Termini ausschließlich Adrienne von Speyr vermuten zu müssen. Thomas Krenski gelingt dagegen der Nachweis, dass schon lange vor der Begegnung mit Adrienne von Speyr (im Mai 1940) solche Termini zum Sprachschatz und zum Denken des Theologen gehörten. Eine gründliche Untersuchung des Frühwerkes wird mit Sicherheit weitere Überraschungen zu Tage bringen. In einem Exkurs setzt sich der Autor auch mit der insistenten Polemik von Herbert Vorgrimler auseinander (193–197; NB. S. 194 lies „Elukubrationen"). – Der kenntnisreiche Essay („Spekulativer Karsamstag und Abstieg zur Hölle", 220–227) von Xavier Tilliette verortet die Karsamstagstheologie von Balthasar / Adrienne von Speyr im Kontext einiger Zeugnisse der Literatur (Jean Pauls Traum vom hilflos umherirrenden toten Christus) und der Philosophie (Blondels „Tagebuch vor Gott", Gaston Fessards Exerzitien-Betrachtung, ein Fragment von Pascal, Antonio Rosminis „Die Einleitung zum Evangelium des Johannes"). – „Es gehört zu den großen und irreversiblen Leistungen der Theologie des 20. Jh.s, die partikulären Prädestinationslehren überwunden zu haben" (240). Auf dem Fundament dieses theologiegeschichtlichen Resümees baut der höchst spekulative Aufsatz („Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß", 228–260) von Michael Greiner weiter auf. Der Vf. diagnostiziert – ähnlich wie Magnus Striet – in Balthasars Denken „eine untergründige Spannung zwischen der theodramatischen Intention und den zu ihrer systematischen Durchführung herangezogenen metaphysischen Denkmitteln" (243), eine These, die der Autor in seiner Diplomarbeit „Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie" (Münster 2000) gründlicher dargelegt hat. Des Weiteren weist er auf eine Ambivalenz hin und stellt die Frage: „Kann und darf das eschatologische Läuterungsgeschehen wirklich noch – im Sinne einer freien eschatologischen Umkehr – als dialogisches Freiheitsgeschehen verstanden werden? Balthasar hat diese Frage nie ganz konsequent geklärt" (251). Diese Klärung setzt sich Michael Greiner zum Ziel und erwägt im vierten Block seines Diskurses (IV.) die Möglichkeit eines eschatologischen Freiheitsgeschehens als eine denkerische Hypothese, mit der er bewusst über Balthasars Theorem hinausgreifen will. In einem zustimmend vom Basler Theologen zitierten Text der Edith Stein erkennt er aber eine Konvergenz hinsichtlich einer „certitudo moralis" der Allerlösung. „Unsere höchste Hoffnung hätte, ohne sachlogisch in unzulässige Gewissheit abzugleiten, einen Grund gefunden, auf dem sie wohl aufbauen darf" (260). Der kühne Duktus solcher Reflexionen, die Balthasars Provokation im Themenbereich der Eschatologie nochmals radikalisieren, bedarf zweifellos angesichts dessen, was theologisch auf dem Spiel steht, weiterer Absicherungen und behutsamer Diskussionen. – Helmut Hoping wendet sich der Geschichtstheologie zu („Vom Sinn des Ganzen. Hans Urs von Balthasars frühe geschichtstheologische Reflexionen", 261–279) und arbeitet die Untrennbarkeit von Heilsgeschichte und Weltgeschichte heraus. Er verweist auf das Urteil von Alois Grillmeier, der in der Neufassung von Balthasars geschichtstheologischem Abriss (^{3}1959) die katholische Gegenposition zu Karl Löwiths Dissoziierung von Welt- und Heilsgeschichte erkannt hat. – Stephan Ackermann gewinnt aus der Ekklesiologie Leitlinien für die aktuellen Probleme („Schale und Kern. Der ekklesiologische Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Diskussion um Strukturreformen in der Kirche", 280–297). „Nicht weniger, sondern mehr Theologie kann der Kirche unserer Zeit helfen" (281). – Gisbert Greshake profiliert die Amtstheologie („Amt in radikaler Nachfolge. Zur Theologie des sa-

kramentalen kirchlichen Amtes bei Hans Urs von Balthasar", 298–319). „Seine Amtstheologie (mit einem nicht geringen donatistischen ‚Gerüchlein') ist aber nicht nur provokative Paränese für die Amtsinhaber, sie gibt auch Antwort auf die [...] inner- und außerkirchliche Amtskritik" (318). – In einer Spezialuntersuchung zu Blondels „Notule" vom 5. November 1882 und der darin aufblitzenden Intuition einer Neuinterpretation des Aristoteles würdigt Jacques Servais Balthasars beständiges Bemühen, die seit der Aristotelesrezeption in der Hochscholastik einsetzende Trennung von Theologie und Spiritualität zu beseitigen („‚Weisheit, Wissen und Freude". Zur Überwindung einer verhängnisvollen Diastase", 320–348).

Diesen der theologischen Systematik zuordenbaren Beiträgen schließt sich eine zweite Abteilung an, in der unter dem Titel „Konstellationen" vier Artikel gesammelt sind, die exemplarisch Balthasars Verhältnis zu vier Theologen beleuchten. Michael Figura ist von seiner Doktorarbeit her (Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac, Einsiedeln 1979) der berufene Autor, um etwas Substantielles zu Balthasar und Henri de Lubac zu sagen („Das Geheimnis des Übernatürlichen. Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac", 349–366). An drei Themen weist er ihre inhaltliche Verwandtschaft nach. An erster Stelle steht die Übereinstimmung in der Natur-Gnade-Problematik, die ohne die Hypothese einer „natura pura" auskommt. Gemeinsamkeiten aber finden sich auch in der Ekklesiologie und im Schriftverständnis. – Hans-Anton Drewes stellt den ökumenischen Dialog der beiden Basler Theologen dar („Karl Barth und Hans Urs von Balthasar – ein Basler Zwiegespräch", 367–383). Als Leiter des Karl-Barth-Archivs in Basel kann er auf die noch unveröffentlichte Korrespondenz zurückgreifen und anhand des Briefwechsels den Dialog dokumentieren. – Eva-Maria Faber geht der spannungsvollen Beziehung zwischen Balthasar und seinem Mentor Erich Przywara nach („Künder der lebendigen Nähe des unbegreiflichen Gottes. Hans Urs von Balthasar und sein ‚Mentor' Erich Przywara", 384–409). Dank eines sehr subtilen Vergleiches bei Themen, die von beiden auf je eigene Weise bearbeitet worden sind, kann sie eine „Spannung von gemeinsamen Intuitionen und Differenzen in der Ausführung" (393) konstatieren (394 Anm. 61 lies „Stiftung Oratio Dominica"). Ich beabsichtige in einer eigenen Studie das von Frau Faber aufgezeigte Spannungsverhältnis anhand unveröffentlichter archivalischer Quellen zu untermauern. – Ein capolavoro eines Historikers beschließt den Bd mit einem versöhnlichen Beitrag zu einem Thema, das immer noch zu theologischer Lagerbildung verleitet. Andreas R. Batlogg behandelt eine Beziehung, über die schon viel geschrieben worden ist und die manchen als tragisch erscheinen mag: „Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner: zwei Schüler des Ignatius" (410–446). Der gemeinsame Plan einer zukünftigen Katholischen Dogmatik, den beide Ende August / Anfang September 1939 auf dem Zenzenhof, der Villa des Innsbrucker Jesuitenkollegs, in einem Zusammensein von acht Tagen erarbeitet haben, kollidiert auf befremdliche Weise mit dem Paukenschlag der „Cordula" von 1966. Aber dazwischen liegt eben ein Vierteljahrhundert, in dem die Lebens- und Denklinien beider sich immer weiter entfernt haben. Doch war bereits der Ausgangspunkt ihres Denkens schon immer verschieden, wie das lapidare Diktum wuchtig signalisiert: „Es gibt ein Buch von [Georg] Simmel, das heißt ‚Kant und Goethe' [^{1}1916]. Rahner hat Kant, oder wenn Sie wollen, Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Goethe gewählt – als Germanist" (zitiert 443). Als Balthasar im Dezember 1945 seinem Oberen Richard Gutzwiller das Manuskript seines Wahrheitsbuches – identisch mit dem ersten Bd der späteren „Theologik" (1985) – schickt, gibt er im Begleitbrief (Basel, 4. Dezember 1945) ein enthüllendes und zugleich pointiertes Selbstzeugnis zu Protokoll: „Ich glaube, es ist die erste ignatianische Erkenntnistheorie. Maréchal und Rahner tun Unmögliches, wenn sie als S. J. Thomisten sind. Es ist eine Stillosigkeit, die durch alles hindurchgeht. Thomas ist doch Dominikaner. Wir müssen anders ansetzen. Ich habe es versucht." Dieses Briefzitat macht m. E. deutlich, dass es nicht nur um Kant / Fichte und um Goethe geht, sondern auch um Thomas und Ignatius. Das Briefzitat legt also den Schluss nahe, dass der unterschiedliche Ansatzpunkt bereits in einer verschiedenen Sicht des Ignatius besteht, die Balthasar auf ein anderes Konzept der Erkenntnislehre verpflichtet (das er in seinem Wahrheitsbuch „proprio Marte" [Theologik I, 16] und mit Thomastexten [!] belegt darlegen wird) als die Erkenntnistheorie, die vom Jesuiten Joseph Maréchal und seiner Schule vertreten wird. Und doch ist Andreas R. Batlogg zuzustimmen, wenn er gerade in den jesuitischen Wurzeln von Rahner und Balthasar eine Dialogbrücke erkennt. „Sie sind weit mehr Söhne des Ignatius als etwa von Goethe oder Kant" (413). Wie bereits andere Autoren (z. B. Peter Henrici, Leo J. O'Donovan, Thomas Krenski, Albert Raffelt u. a.) nachgewiesen haben, handelt es sich nicht um einander ausschließende, sondern um sich ergänzende, alternative Weisen des Denkens. Deshalb ist es in der Tat höchste Zeit, die Polemik ad acta zu legen und das Spannungspotential in einen kompetitiven Wettbewerb umzuformen und gewissermaßen zu sublimieren. „Kann man ihre Dispute nicht als legitime Ausformungen theologischer Pluralität auffassen? Ist ein Teil ihrer Differenz letztlich nicht historisch? Man braucht sich heute schließlich auch nicht mehr entscheiden, ob man eher für Johannes Brahms oder für Anton Bruckner ist" (445).

Wenn man das Werk mit der Gedenkschrift von 1989 vergleicht, dann kann man ermessen, wie in diesen rund zwanzig Jahren die Rezeption des Balthasarschen Oeuvres vorangeschritten ist. Es sind nicht nur neue Themenfelder in den Blick genommen worden. Während in der Gedenkschrift nur der Beitrag von Peter Henrici sich in recto mit der Philosophie Balthasars befasst hat, ist der Fächer der philosophischen Untersuchungen in der Festschrift viel breiter. Die „Theodramatik" ist im ersten Werk noch kaum ein Thema, während sie hier volle Beachtung findet. Aber auch die Art und Weise der Rezeption hat sich gewandelt. Das Staunen über das Neuartige dieser Theologie ist einer intensiven Auseinandersetzung und einem mutigen Voranschreiten gewichen. Am Ende meines Literaturberichtes in dieser Zeitschrift („Eine Summe der Theologie im 20. Jh. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars", in: ThRv 101 [2005] 353–370) hat mich die Frage bewegt, ob diese „Summe der Theologie" überhaupt einmal in eine traktatorientierte Schultheologie transponiert werden könne, oder ob sie vornehmlich ihre Wirkungsgeschichte im weiten Raum des kulturellen Lebens entfalten wird und dort viele Bereiche befruchten kann. Die Festschrift bestärkt mich inzwischen in der Zuversicht, dass auch die Schultheologie immer mehr profitieren wird. Denn hier hat sich eine Gruppe von vornehmlich systematischen Theologen (und einer Theologin) präsentiert, die an der Umsetzung der Balthasarschen Vorgaben in die akademische Schultheologie arbeitet. Und doch bin ich weiterhin der Meinung, dass das Ziel noch nicht erreicht ist. Das Genie, das sich die Transposition der Trilogie („Herrlichkeit" – „Theodramatik" – „Theologik", „Epilog") in den Lehrbetrieb der Schule zur Aufgabe machen wird, ist m. E. noch nicht in Sicht.

Ein Postulat möchte ich aus systematischer Sicht zu bedenken geben. In dem Werk wird in vielen Beiträgen die Thematik des „descensus ad inferos" angesprochen. Er erweist sich als ein Knotenpunkt der Balthasarschen Theologie, an dem sich Christologie, Trinitätslehre, Soteriologie und Eschatologie überschneiden. Balthasar war es ja, der die „vertrocknete Reliquie" (Adolf von Harnack) dieses Credoartikels wieder zum Leben erweckt und in die Mitte seiner Theologie gerückt hat. Aber was Balthasar / Adrienne von Speyr zu diesem Artikel verlauten lassen, überbietet nicht nur an Materialfülle die spärlichen Aussagen, die in den dogmatischen Handbüchern zu finden sind, sondern vertritt inhaltlich ziemlich das genaue Gegenteil der Lehre dieser Handbücher. Da die meisten Leser mit dem Vorverständnis der Handbücher dem Begriff „descensus ad inferos" begegnen, sind Missverständnisse geradezu zwangsläufig programmiert. Deshalb plädiere ich dafür, den diesbezüglichen Balthasarschen Lehrkomplex als „Karsamstagstheologie" zu bezeichnen und terminologisch klar von dem klassischen Lehrkapitel des „descensus ad inferos" abzugrenzen. Erst auf der Basis einer eindeutigen Terminologie lassen sich dann die inhaltlichen Sachfragen behandeln. Eine Doktorarbeit (am Angelicum in Rom) der amerikanischen Theologin Alyssa Lyra Pitstick (Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K. 2007) hat die Debatte wieder eröffnet, bei der in der Tat etlicher Klärungsbedarf besteht. Die Kritik der Theologin an der eigentümlichen Interpretation des Glaubensartikels durch Balthasar / Adrienne von Speyr muss ernst genommen werden. Da der Basler Gelehrte sich dabei in erster Linie auf die Höllenerfahrungen der Mystikerin beruft, wird auch die dogmatische Prinzipienlehre tangiert, die in der Festschrift nicht in einem eigenen Beitrag berücksichtigt worden ist.

Ein Wort noch zur Einbandgestaltung. Ich frage mich: Hätte der Verlag sich nicht um ein besseres Foto für eine Festschrift bemühen sollen als dieses alte Bild zu verwenden (ich vermute aus den 50er Jahren oder noch früher), das durch die graphische Bearbeitung nochmals verzerrt worden ist?

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Kirchengeschichte

Gresser, Georg: **Clemens II.** Der erste deutsche Reformpapst. – Paderborn: Schöningh 2007. 248 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–506–76329–7

Die vorliegende Monographie widmet sich einem aus Bamberg stammenden Papst des 11. Jh.s, mit dessen Pontifikat die Abhängigkeit des Papstamtes von stadtrömischen Familien und Adelsfraktionen an ihr Ende gelangte. Der an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg tätige Autor befasst sich entsprechend eigener Aussage mit dieser mittelalterlich-christlichen Führungsgestalt, weil das Bistum Bamberg aktuell das 1000. Stiftungsfest begeht. Mehr noch: Während Benedikt XVI. als „achter Papst aus deutschen Landen" amtiere, sei Clemens II. in dieser Reihenfolge der „zweite Papst, der aus Deutschland kam".

Gresser untergliedert sein Werk unter hauptsächlicher Orientierung an der Chronologie in neun Hauptkapitel: Im Anschluss an eine Einleitung verfolgt er

die Kindheit und den in Bamberg anzusiedelnden Anfang der Klerikerlaufbahn jenes Suidger, der sich später als Papst den Namen Clemens II. zulegte. Kap. 3 verfolgt das Wirken Suidgers als Bischof von Bamberg, bevor Kap. 4 erläutert, wie der Bamberger Bischof in den damaligen Kirchenwirren das Petrusamt erlangte. Die Kap. 5 bis 7 konzentrieren sich auf Clemens II. als Papst und reichen inhaltlich von der Namenswahl über die Amtsgeschäfte bis hin zum Ableben der kirchlichen Führungsgestalt. Kap. 8 geht auf das Nachleben des nach kurzem Pontifikat verstorbenen Papstes ein, bevor Kap. 9 die Ergebnisse der Monographie zusammenfasst und diese mit einem Dokumentenanhang (= Kap. 10) abgerundet wird.

Das gut lesbare Buch ist schwer einzuordnen: Weder ist es eine konzise Biographie – dafür greift es in manchen Kapiteln (z. B. Kap. 4 mit den umfassenden Erläuterungen zur Synodentätigkeit im 11. Jh.) zu weit aus; noch ist es eine Einführung in das 11. Jh. unter besonderer Berücksichtigung von Clemens II., denn dafür bietet das Werk die zeitgeschichtlichen Hintergrundinformationen eher zu knapp und allzu zufällig. Da sich der Vf. zudem jedwede Reflexion seiner gewählten Methodik sowie eine zumindest ansatzweise Revision der von ihm zugrunde gelegten Forschungsliteratur erspart, bleibt auch in dieser Hinsicht das inhaltliche Anliegen der Monographie unklar. Mehr noch fragt sich der Rezensent, für wen eigentlich das Werk verfasst wurde: Einerseits bietet der Vf. beispielsweise umfassende Erläuterungen zur Tradition der mittelalterlichen „Hofkapelle", so dass derlei eher auf historisch interessierte Laien als anvisierte Zielgruppe hindeutet; andererseits präsentiert der Vf. nicht allein im Kontext seiner Erläuterungen zur päpstlichen Namenswahl eine derart ins Detail reichende Einzelexegese maßgeblicher Schriftstücke, dass ein nur durchschnittlich vorgebildeter Leser diese Passagen mit den zahlreichen lateinischen Einsprengseln wohl zu überschlagen geneigt ist.

Kurzum: Trotz der vorsichtig formulierten Einwände stimmt man dem (freilich schon länger bekannten) Ergebnis des Vf.s gern zu, der den Kampf von Clemens II. für die ‚libertas ecclesiae' ebenso klar herausstellt wie dessen Engagement zugunsten einer reichen Synodaltätigkeit. Im Dienste beider Ziele behielt Clemens II. auch als Inhaber der ‚cathedra Petri' seine alte Diözese bei.

Essen Hubertus Lutterbach

Markschies, Christoph: **Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen**. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 525 S., geb. € 99,00 ISBN: 978–3–16–149263–1

Mit seinen Prolegomena zu einer Geschichte der kaiserzeitlichen christlichen Theologie, d. h. von deren Anfängen bis in das Jahr 284 n. Chr., zeichnet Christoph Markschies den Rahmen für eine ausführlichere zukünftige Darstellung der Theologie dieser christentumsgeschichtlichen Periode. Dabei kann der Berliner Professor für Patristik und Präsident der Humboldt-Univ. aus dem Vollen schöpfen. Sein Buch zeichnet sich durch ein immenses Fachwissen, die nahezu vollständige Aufarbeitung der neueren und neuesten Sekundärliteratur und damit den Einblick in zahlreiche neue Forschungsdiskurse aus.

Grundsätzlich ist die Darstellung dabei durch die alte kulturprotestantische Einsicht geprägt, dass die Behandlung der Theologiegeschichte die historischen Bedingtheiten theologischer Lehrbildung nicht ausklammern darf (1). M. fragt dementsprechend nach den institutionellen Zusammenhängen kaiserzeitlicher Theologie. Dabei kann er selbstverständlich in einem gut 500 Seiten umfassenden Buch, wovon obendrein über 100 Seiten Literaturverzeichnis und Register darstellen, nur paradigmatisch vorgehen. Besonders im Vordergrund steht die Frage nach den Verbindungen zwischen Institution und Norm (4). Durch den Blick auf die institutionellen Kontexte christlicher Theologie sollen so Gemeinsamkeiten und Unterschiede im frühen Christentum präziser und zugleich konsensfähiger erfasst werden (5). Letztlich gipfelt das Buch daher in einem vierten (freilich sehr knapp gefassten) Kap. zur Verhältnisbestimmung von Identität und Pluralität im antiken Christentum. M. bietet zuvor ein erstes Kap. mit den grundsätzlichen begrifflichen Vorklärungen der Termini „Theologie" und „Institution" (11–41). Dabei unterscheidet er wie Jan Assmann zwischen einer „impliziten" und einer „expliziten" Theologie – letztere wäre in der diskursiv entfalteten Rede vom Göttlichen zu finden, die „implizite" würde hingegen stärker in den theologischen Leitannahmen beheimatet sein, vergleichbar mit dem Verhältnis von Grammatik und Sprache (14). Die Institutionen bieten den Rahmen für einen Diskurs, der der zunehmenden Explikation „impliziter Theologie" dient. Eben darum ist ihnen im Rahmen der Prolegomena zu einer Theologiegeschichte besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Institutionen definiert M. in Anlehnung an den Dresdner Sonderforschungsbereich „Institutionalität und Geschichtlichkeit" als „‚soziale Arrangements, die nach außen und innen Stabilität und Dauer erfolgreich suggerieren und zur Geltung bringen' und in denen insbesondere ‚die handlungsleitenden und kommunikationssteuernden Grundlagen einer Ordnung immer auch symbolisch zum Ausdruck gebracht werden'." (34). Dabei betont M. in wissenschaftssoziologischem Sinne, dass der hierarchisch verfassten Mehrheits- oder Amtskirche und den charismatisch geprägten, hierarchiekritischen Minderheitsgruppen durchaus eine gemeinsame Dynamik der Institutionalisierung zu Eigen war. Unter „Norm" versteht M. schließlich ebenfalls entsprechend dem Dresdner Sonderforschungsbereich „‚die handlungsleitenden und kommunikationssteuernden Grundlagen einer Ordnung' oder einer Institution" (40). Normen bedürfen der Institutionen, um verbreitet zu werden, und diese konsolidieren ihre neuen Ideen wiederum als Normen. Jedenfalls sind letztere nicht nur ein Mittel zur Bewältigung von Krisen, wie in der Patristik im Blick auf die so genannte gnostische Krise des 2. Jh.s traditionell angenommen wurde.

Im zweiten Kap. behandelt M. drei institutionelle Kontexte kaiserzeitlicher Theologie, nämlich die freien Lehrer und den christlichen Schulbetrieb (43–109), die montanistischen Propheten und Prophetinnen und ihre Zirkel (109–136) sowie den christlichen Gottesdienst und seine Gebete (136–211). Besonders der dritte genannte Kontext ist im Rahmen einer Theologiegeschichte des 2. und 3. Jh.s bisher kaum beachtet worden und daher prinzipiell sehr begrüßenswert, wenn sich M. besonders in diesem Abschnitt auch gelegentlich in für die Gesamtargumentation unnötige Detaildiskussionen verstrickt. Interessante Ergebnisse in diesem Kap. sind z. B., dass die meisten Christen in der Kaiserzeit ohne großes Zögern den paganen Elementarunterricht besuchten, ja dessen vermeintlich enge Verbindung zur paganen Mythologie nicht problematisierten (54). Mehrere Christen, die als Elementarlehrer gearbeitet haben, sind sogar noch namhaft zu machen (57–59). Das pagane Bildungssystem wurde wohl auch deswegen von den Christen derart in Anspruch genommen, weil deren individueller Christianisierungsgrad keineswegs sehr stark ausgeprägt war (63). Auch im Blick auf die höheren Bildungsinstitutionen gilt, dass die Christen wohl einen anderen Kult ausübten, aber dieselbe Schulbank wie ihre nichtchristlichen Mitbürger gedrückt haben (69), was sie von nichtgebildeten Zeitgenossen unterschied und innerhalb einer bestimmten Führungsschicht egalisierte (70). Die institutionellen Rahmenbedingungen von philosophischem Unterricht waren dabei äußerst verschieden (87). Ähnliches gilt auch für den philosophischen Unterricht bei den Christen. Die vergleichbare Differenzierung der verschiedenen Institutionen und Bildungsniveaus des höheren Unterrichts hat sich auch auf die Geschichte der christlichen Theologie niedergeschlagen (88) – von freien Lehrern bis hin zur „Schule des Origenes" als erster wirklich bezeugter christlicher Privatuniversität der Antike (107). Selbst Differenzen zwischen Lehrern und Schülern waren entsprechend dem paganen Vorbild möglich (92). M. konkludiert dementsprechend: „Der auffällige und besonders in jüngster Zeit wieder stark betonte Pluralismus der christlichen Theologie des zweiten und dritten Jh.s ist auch eine Folge der Übernahme paganer Bildungsinstitutionen." (93)

Konvergenzen gab es auch in dem zweiten institutionellen Kontext: Den montanistischen Prophetismus vergleicht M. mit den Apollon-Orakeln im westlichen Kleinasien – trotz Unterschieden gab es hier auch Gemeinsamkeiten wie z. B. die Askese und die Forderung nach sexueller Reinheit (131). Vergleichbar ist v. a. die Demonstration religiöser Macht, die der Montanismus mit seiner ekstatischen Prophetie ausübte (132; 134). M. sieht in ihm ein „archaisierendes", an die frühchristliche Prophetie anknüpfendes Phänomen, zugleich aber auch ein (unbeabsichtigtes?) „Inkulturationsphänomen" (135).

Während die beiden genannten institutionellen Kontexte nur für eine kleine Zahl kaiserzeitlicher Christen von Bedeutung gewesen sein dürften, stellt die Liturgie ein Medium für eine in gewissem Sinn massenhaft verbreitete Form von „impliziter", nicht diskursiv entfalteter Theologie dar (137). Auch in diesem Bereich untersucht M. zumindest einige wenige Konvergenzen mit dem paganen Kult (139–143). Besonders aus dem Judentum macht M. Rezeptionsvorgänge deutlich – von einer Einbahnstraße der Beeinflussung ist dabei allerdings nicht auszugehen (145). M. betont die außerordentlich große Vielfalt in Struktur und Inhalt der Liturgie von Anfang an (146). Gerade bei der Untersuchung anamnetischer Passagen von eucharistischen Hochgebeten wird deutlich, dass zeit- und kontextgebundene theologische Einsichten und Konzepte dort der Gemeinde zu Gehör gebracht wurden (210).

Insgesamt hält M. in seinem zweiten Kap. fest, dass der institutionelle Rahmen die explizite, aber auch die implizite „Theologie" einer Gruppe prägt. Die Vielfalt ergibt sich auch dadurch, dass sich das antike Christentum „zur Entfaltung seiner theologischen Reflexion der eigenen Religion nahezu aller möglicher Bildungsinstitutionen und […] auch bestimmter religiöser Institutionen bediente" und diese äußerst unterschiedlich nutzte (212).

In seinem dritten Kap. behandelt M. paradigmatisch am Beispiel der Kanonfrage das Verhältnis von Institution und Norm bzw. die Vorgänge von Normierung (215–335). Dieses Kap. bietet am meisten Einblicke in die neueste bzw. auch in innovative Forschung. Dabei geht es M. insbesondere um die Frage, ob sich Normen und Normierungsprozesse in verschiedenen institutionellen Kontexten christlicher Theologie unterscheiden (216). Aufzählungen biblischer Schriften wie der in seiner Datierung unsichere Kanon Muratori (Datierung wohl um 200 n. Chr.) spiegeln theologische Interessen wider, nach deren institutionellen Kontexten wiederum gefragt werden kann (235) – in diesem Fall ist wohl am ehesten eine Herkunft aus Vorträgen freier Lehrer anzunehmen (236). Die Vorstellung eines normierten Umfangs biblischer Schriften ist also anfänglich keineswegs ausschließlich an den monarchischen Episkopat gebunden – auch freie Lehrer mussten auf Anfrage Auskunft über ihre normativen (Text-)Grundlagen geben können (238). Der griechische Begriff *kanon* ist als Kriterium für Kanonizität ebenso unzureichend wie die faktische Verlesung im Gottesdienst oder die starke handschriftliche Überlieferung bestimmter

Bücher (244f). Vielmehr ist auch nach den institutionellen Kontexten zu fragen, um die Kriterien der Kanonbildung zu begreifen (245). So lässt sich z. B. Marcions Bedeutung für die Entstehung einer normativen Sammlung urchristlicher Schriften neu umschreiben. Diesem ging es – nach Ansicht Tertullians – bei seiner Behandlung des Neuen Testaments (251) nicht um ein neues normatives religiöses Textcorpus, sondern um seiner Meinung nach notwendige philologische Maßnahmen (252), für deren professionelle Umsetzung ihm allerdings das notwendige Handwerkszeug fehlte – sie trugen daher eher experimentellen Charakter (253; vgl. a. Robert M. Grant). Dafür spricht v. a. auch, dass keiner von Marcions Schülern die von ihm redigierte Sammlung von Heiligen Schriften als autoritativ ansah (258). Marcion ist somit als weiterer Zeuge für die Inkulturation christlicher Theologie in den Wissenschaftsbetrieb ihrer Zeit zu verstehen (259). Am Ende des zweiten Jh.s war der neutestamentliche Kanon zwar zumindest in Rom und Lyon (vgl. Irenaeus) schon in seinem Kernbereich fixiert, wurde aber durchaus noch an anderen Orten debattiert (265). Während dabei Irenaeus als Vertreter des Monepiskopats im Sinne kirchenleitender Maßnahmen mitgewirkt hat, waren in Alexandria freie Lehrer in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s in dieser Richtung in Form von theologischer und philologischer Arbeit tätig (vgl. a. Celsus; 266). Bei Clemens von Alexandrien beobachtet M. einen weiten Umfang von religiös inspirierten Schriften sowie einen „engeren Kanon" – er spricht daher von einer „gestuften", besonders reflektierten „Kanonizität" (276). Ähnliches beobachtet M. bei Tertullian (277). Dafür macht M. das höhere Bildungsniveau der freien Lehrer verantwortlich. Kanonbildung war somit keineswegs an die Bischöfe gebunden. Abweichungen von mehrheitskirchlichen z. B. im Blick auf den Septuaginta-‚Kanon' erklärt M. v. a. mit dem theologischen Selbstbewusstsein freier Lehrer und somit wiederum aus dem institutionellen Kontext z. B. der *Pistis Sophia* (288). In der gnostischen „Apophasis Megale" stellt er – vergleichbar der gestuften Kanonizität – eine ebenfalls im Kontext freier Lehrerschaft beheimatete „mehrstufige Interpretation" der biblischen Texte fest (290). Generell hält er fest, dass sich mehrheitskirchliche und gnostische freie Lehrer in ihrem Umgang mit dem biblischen ‚Kanon' kaum unterscheiden (298). Interessant ist weiterhin der Versuch M.s, Kanonbildung mit dem Bestand christlicher Bibliotheken in Verbindung zu bringen (298–331) – schließlich stellt schon die Ordnung einer Bibliothek den Versuch einer Kanonisierung dar (299). Er unterscheidet dabei Kirchen- oder Gemeindebibliotheken (308), „Gemeindearchive", Privatbibliotheken (311) und (ab dem 4. Jh. auch) monastische Bibliotheken (314). Rekonstruktionen der Bibliotheksbestände sind allerdings gewagt – wenigstens ansatzweise sind sie z. B. im Blick auf die Oxyrhynchus-Papyri möglich (314) – der ‚Kanon' ntl. Schriften war hier vermutlich durch den Geschmack des lesenden Publikums und die Erfordernisse der Apologetik geprägt (317). Daneben wertet M. 19 Bibliothekskataloge bzw. Inventare christlicher Gemeinde- und Privatbibliotheken aus, die allerdings – wie er selber zugibt – alle deutlich aus nachkonstantinischer Zeit stammen und daher zur Rekonstruktion der kaiserzeitlichen Bestände durchaus problematisch sind (317). Bemerkenswert ist zumindest die chaotische Unordnung und auch die Vermischung mit nichtbiblischen Werken (323). Es handelt sich bei den ‚Kanones' solcher christlicher Bibliotheken um den ‚Kanon' einer eigenen Institution des antiken Christentums, der durchaus in Beziehung zu dem Gottesdienst und seinen Lesungen wie dem akademischen und dem katechetischen Unterricht gebracht werden kann (332). Letztlich ist somit weder von einer „Selbstdurchsetzung" des ‚Kanons' der christlichen Bibel zu sprechen noch von dessen autoritativer Festsetzung durch monarchische Bischöfe und Synoden, sondern vielmehr von Prozessen der Normierung einer bestimmten Gruppe von Schriften in diversen institutionellen Kontexten (333).

Im vierten Kap. widmet sich M. der Frage nach dem Verhältnis von gerade auch durch die institutionelle Vielfalt geprägter Pluralität und einer einheitlichen Identität. Dabei setzt er sich zunächst mit zwei klassischen Modellen auseinander. Walter Bauers Vorstellung von einer ursprünglichen Pluralität des Christentums und einer zunehmenden gewaltsamen Durchsetzung der „Orthodoxie" v. a. durch die römische Kirche in dessen Buch „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum" 1934 charakterisiert M. ausführlich (339–356) als ein in hohem „Maß konstruiertes Geschichtsbild eines liberalen deutschen Protestanten" (338; vgl. a. 354). Ausführlich diskutiert er ebenso die Kritik an Bauers Modell (357–369). M. selbst sieht neben der u. a. von Thomas A. Robinson vorgebrachten Kritik v. a. die Notwendigkeit, die Untersuchungen Bauers religionsgeographisch auszuweiten und in Verbindung zu einer Darstellung der Ethik des antiken Christentums zu bringen (367). In jedem Fall müssten anstatt der Leitbegriffe „Orthodoxie" und „Häresie" andere verwendet werden, die den konstruktiven Anteil solcher Kategorien klarer in den Blick nehmen (368). Als zweites Modell diskutiert M. noch kurz das jesuitische der „Inkulturaltion" des Christentums (369–373). Problematisch sei daran v. a. die Vorstellung, dass ein „reines" Evangelium auf eine klar davon unterscheidbare Pluralität von Kulturen getroffen sei (372). Es sei dagegen vielmehr von einer allmählichen „Ausbildung sehr unterschiedlicher Institutionen in bestimmten kulturellen Kontexten und Gruppen mit einer bestimmten Identität" auszugehen (373). M. wendet sich daher letztlich dem Modell einer „pluralen Identität" zu (373–383). Identitäten existieren nicht losgelöst von den jeweiligen Relationen des Individuums zu seiner Umgebung (374). Konstruktion von Identität könne allerdings nur in Institutionen erfolgen, weswegen die Entwicklung von Institutionen im frühen Christentum notwendig war (375). Diese Entwicklung hat allerdings auch Lebensbereiche im antiken Christentum separiert. Dennoch hat grundsätzlich die Mannigfaltigkeit – entsprechend einem Modell von Eilert Herms – die Identität der Einheiten geradezu konstituiert (378). Gründe für eine einheitliche Identität des kaiserzeitlichen Christentums lagen in der Außenwahrnehmung desselben, in einer formalen Identität antiker christlicher „Theologien" in Gestalt ihres experimentellen Charakters, in den theologischen Gemeinsamkeiten um eine „identitätsbildende Mitte", nämlich der Person Jesu Christi, dem einen Gott, und einer bestimmten Konzeption von christlichem Leben. Diese identitätsbildende Mitte habe allerdings auch eine identitätsbildende Kraft besessen, die die theologische Tradition als „Heiliger Geist" bezeichnet hat (383). Die dialektische Struktur des Christentums sei wohl einer der Gründe für dessen staunenswerten Erfolg gewesen (383).

M.s Buch stellt das zukünftige Standardwerk im Blick auf die Verbindung von kaiserzeitlicher christlicher Institutionen- und Theologiegeschichte dar. Es ermöglicht auf einmalige Weise einen Einblick in die einschlägigen Quellen und einen Überblick über die derzeitige Forschung.

Kritisch ist dennoch anzufragen, ob eine Geschichte der altkirchlichen Theologie und ihrer Institutionen tatsächlich auf die Kaiserzeit begrenzt werden kann. M. selber rekonstruiert häufig von den Quellen des vierten und sogar späterer Jh.e her frühere Gedanken und Institutionen (vgl. u. a. 49; 51; 72; 145).

Unbefriedigend ist das vierte Kap. des Buches. Es ist keineswegs organisch in das Gesamtwerk eingebunden – die Auseinandersetzung mit dem Konzept Bauers wirkt wie ein eigenständiger Beitrag, und die übrigen Abschnitte sind viel zu kurz gehalten. Die mangelnde organische Einheit wird z. B. dadurch deutlich, dass M. wohl das Konzept der Inkulturation für insuffizient hält, andererseits zuvor den Inkulturationsgedanken aber dennoch verwendet (vgl. z. B. 259). Unklar ist mir geblieben, wie sich M. christliche Identität vor der Ausbildung von Institutionen vorstellt, wenn er feststellt, dass die Institutionalisierung der antiken christlichen Theologie einen Beitrag zur Pluralisierung des antiken Christentums geleistet habe (376). Demnach müsste es ja doch eine ursprüngliche Einheit gegeben haben – wie war aber deren Identität konstruiert?

Wenige weitere Anmerkungen lassen sich zu dem Bd machen: So ist zum Beispiel die Kennzeichnung von Theodor Mommsen als „Profanhistoriker" fragwürdig (31) – hier sollte besser vom „Allgemeinhistoriker" gesprochen werden. Die Maßnahmen Kaiser Julians (49) sind m. E. in ihren Intentionen nicht klar genug gefasst: dieser betonte mit der konkreten Intention, Bildung und Christentum zu separieren, dass Bildung pagan besetzt sei. Damit liegt weniger eine Zustandsbeschreibung als eine intentionale Aussage vor. – Fraglich ist, ob man bei Marcion zwischen rein philologischen Maßnahmen und der Zusammenstellung eines neutestamentlichen Textcorpus aus religiösen Gründen wirklich so scharf scheiden kann (vgl. nochmals 252). Liegt damit nicht eine Differenzierung zwischen Philologen und Theologen vor, die ab dem 19. Jh. sicher zutreffen mag, projiziert auf die Kaiserzeit aber doch anachronistisch wirkt?

Das Buch ist hervorragend gesetzt – nur ein einziger Satzfehler ist mir aufgefallen, nämlich ein falscher Akzent auf dem griechischen Wort agape (171).

Wuppertal / Bethel Andreas Müller

Frühchristentum und Kultur, hg. v. Ferdinand R. Prostmeier. – Freiburg: Herder 2007. 325 S. (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, 2), geb. € 65,00 ISBN: 978-3-451-29360-3

Der Sammelband enthält 15 Aufsätze von Teilnehmern des Arbeitskreises ‚Zweites Jh.' und erscheint als Nebenfrucht des ‚Kommentars zu frühchristlichen Apologeten', der von Norbert Brox (†), Kurt Niederwimmer, Horacio Lona, Ferdinand Prostmeier und Jörg Ulrich herausgegeben wird. Der thematische Schwerpunkt des Arbeitskreises hat sich seit seinem Entstehen vor 15 Jahren „von den Apostolischen Vätern, der Gnosis und dem Judenchristentum erweitert zum Diskurs über Evangelium und Kultur" mit den Stichworten Paideia und Zweite Sophistik (5).

1. Der erste Beitrag bietet die auf den Aufsatz *Zur Legitimität der Wissbegier (curiositas):* Bungert, H. (Hg.), Das antike Rom in Europa = Schriftenreihe der Universität Regensburg 12 (Regensburg 1985), 33–52, zurückgehende, am 8.11.2000 gehaltene Abschiedsvorlesung von N. Brox, *Glauben und Forschen in der Alten Kirche* (9–18). Darin wiederholt Brox noch einmal die schon von Apuleius von Madaura, in der Hermetik und bei Philon anzutreffende Kritik an der menschlichen *curiositas*, wenn sie nach Wissen strebt, das den Menschen nicht besser und frömmer macht und abseits der göttlichen Offenbarung gesucht wird. Diese vorchristlichen Zweifel an der *curiositas* werden von Irenäus und v. a. von Tertullian aufgegriffen. Wer den Glauben gefunden hat und weitersucht, gleicht der Frau, die weiterfegt, obwohl sie ihre Drachme wieder hat (Lk 15,8). In der frühchristlichen Tradition der *curiositas*-Kritik steht v. a. Augustinus, der die ungezügelte menschliche Wissbegier mit *libido* und *superbia* zusammenbringt. Dass das frühneuzeitliche Pathos der Naturwissenschaft sich von solchen Skrupeln befreite, hält Brox für ebenso verständlich wie die

heute wieder auftauchenden Bedenken vor einem von aller Moral gelösten Wissen. Der Wiederabdruck der von dem leider früh verstorbenen Regensburger Patristiker vorgetragenen Überlegungen an dieser Stelle ist dankbar zu begrüßen.

Die folgenden, durchwegs originellen und informativen Beiträge können im Einzelnen nicht alle ausführlich diskutiert werden. Sie seien aber wenigstens kurz vorgestellt, um den an der Kirchengeschichte des 2. Jh.s interessierten Leser darüber zu informieren, was er zu erwarten hat.

2. E. Früchtel, Philon und die Vorbereitung der christlichen Paideia und Seelenleitung (19–33), erörtert die Schwierigkeiten, eine spezifische christliche Lebensgestaltung zu profilieren, solange die „Bindung an den jüdischen Mutterboden und die Einbettung in die hellenistische Tradition" nebeneinander laufen und ehe mit Klemens von Alexandrien „Christus als Paidagogos das alleinige Prinzip von Seelenleitung und Paideia" wird (33).

3. M. Lattke, War der Apologet Aristides ein Mann von Bildung? Forschungsgeschichtliches Protokoll eines (nicht nur) deutschen Gelehrtenstreits in den ersten 40 Jahren der Aristides-Forschung (35–74), entfaltet in seinem überlangen Forschungsbericht akribisch genau, was der Untertitel verspricht. Im Einzelnen werden die „armenische" Phase der Aristidesforschung nach der Veröffentlichung der Mechitaristen von 1878, der Beginn der „syrisch-griechischen Phase" ab 1891, die Forschungsberichte und Übersetzungen aus den Jahren 1892/93, die Untersuchungen von Hennecke und Seeberg bis zum Kommentar von Geffcken (1893–1907) und die Jahre danach bis 1919 untersucht. Und das Ergebnis? Aristides war kein Bildungspolitiker wie Cicero. Denn dann „hätte er versuchen müssen, erstens seinen geistigen Horizont zu erweitern, zweitens das geistige Erbe besonders der großen Philosophen Platon und Aristoteles zu bewahren, drittens die Überlieferung produktiv weiterzuentwickeln und viertens geistige Selbständigkeit zu erlangen" (68). Über diesen negativen Befund hinaus sieht Lattke das Urteil über den Athener Apologeten konfessionell gespalten. Griechisch konnte Aristides weniger als protestantische Bildungsbürger und sogar noch weniger als manche katholische Gelehrte. Vielleicht deshalb wird Aristides auf protestantischer Seite als ungebildet, auf katholischer Seite als gebildet betrachtet, wobei das „oft blinde Vertrauen in die Kirchenväter das positive Urteil katholischer Forscher oft in nicht unerheblicher Weise" beeinflusst haben soll (69).

4. J. Hofmann, Vibia Perpetua, liberaliter instituta. Zum Bildungsstand einer karthagischen Christin an der Wende des zweiten Jh.s (75–94), untersucht die rhetorische und literarische Qualität der Kap. 3–10 der *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* sowie die biblische, patristische und liturgische Bildung ihrer Vf.in Perpetua. Nach einer auf den Untersuchungen von Schöllgen und Vössing basierenden Skizze der gesellschaftlichen Schichtung Karthagos um die Wende vom 2. zum 3. Jh. sowie des Bildungsstands und der Bildungsmöglichkeiten junger Frauen folgt eine Analyse der autobiographischen Kap., die eine bemerkenswerte Vertrautheit der Vf.in mit der altlateinischen nordafrikanischen Bibelübersetzung (86f) sowie mit liturgischen Taufbräuchen ihrer Heimatgemeinde erkennen lässt. Hofmann sieht in dieser ersten christlichen Autobiographie bereits die spannungsreiche Symbiose zwischen klassischer Paideia und biblisch gespeister Lebensgestaltung wirksam, die das künftige christliche Bildungskonzept prägen wird (94).

5. Nicht ganz ins zeitliche Schema der frühchristlichen Apologeten des 2. Jh.s sowie zur Frage des kulturellen Niveaus der kleinasiatischen Christen passt der spekulative Beitrag von W. Wischmeyer, Zwei Lehrer aus Kleinasien (95–109), dem es um den Nachweis eines jüdischen Weisheitslehrers (*sophodidaskalos*) Samoe aus Sardis und eines montanistischen Apostels Trophimus aus Anemurium (Anamur) (104; 105 Anemirium geschrieben) geht, die beide ins 5./7. Jh. datieren. Hier handelt es sich nur noch um Auswirkungen der im 2. Jh. gelegten Grundlagen.

6. J. Ulrich, Angstmacherei. Beobachtungen zu einem polemischen Einwand gegen das frühe Christentum und zur Auseinandersetzung mit ihm in der apologetischen Literatur (111–126), sucht u. a. den Anteil zu bestimmen, den angstbesetzte Gerichtsvorstellungen zum missionarischen Erfolg des jungen Christentums beigetragen haben, damit Darstellungen der ‚Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jh.en ein Gesichtspunkt hinzugefügt werden kann, der „die bisher in der Forschung zu diesem Fragenkreis gewürdigten Aspekte […] ergänzt" (125). Ulrichs Folgerungen gründen auf drei Stellen aus Justin, Origenes und Tertullian, die zwar „ein relativ breites regionales und zeitliches Spektrum abdecken", andererseits aber erkennen lassen, „dass das Gewicht dieses Vorwurfs [der Angstmacherei] im Gesamtkontext antichristlicher Polemik […] nicht zu hoch eingeschätzt werden sollte" (112). Ulrich fasst seine Ergebnisse in einigen Schlussthesen zusammen, denen zufolge das junge Christentum von der „paganen Umwelt des 2. Jh.s ziemlich einmütig als eine Angst machende Religion angesehen worden ist" (124), „zumindest in einigen Milieus des jungen Christentums angstbesetzte Gerichtsvorstellungen die pädagogische Basis christlicher Ethik waren" (125), die „in der christlichen Gottesauffassung eines beobachtenden, eingreifenden, richtenden und strafenden Gottes" (ebd.) gründen. Ob die schmale Textgrundlage solche verallgemeinernden Urteile erlaubt, mag dahingestellt bleiben. Augenscheinlich ist, dass die frühchristliche Apologetik kein „reduziertes, ermäßigtes, auf die Erfordernisse der jeweiligen Gesprächslage zugeschnittenes oder zurechtgebogenes Christentum" (ebd.) einfordert.

7. J. Lössl, Bildung? Welche Bildung? Zur Bedeutung der Ausdrücke „Griechen" und „Barbaren" in Tatians „Rede an die Griechen" (127–153), bemüht sich in seiner sorgfältig und in stetiger Auseinandersetzung mit der umfangreichen Forschungsliteratur (vgl. RAC 14 [1988] 443–445 und RAC-Suppl. 1 [2001] 892–895) durchgeführten Untersuchung um den Nachweis, dass der Unterschied zwischen Griechen und Barbaren bei Tatian nicht einseitig unter dem Bildungsaspekt (wie bei A. Hilgenfeld) oder unter religiösen Gesichtspunkten (wie bei R. Kukula) betrachtet werden darf, sondern beide Verständnismöglichkeiten aufeinander bezogen bleiben müssen, weil „Bildung und Religion im Kontext der hellenistischen Kultur zusammengehören" (152). Tatians Bemühungen, griechische und barbarische Vorstellungen hinsichtlich Bildung und Religion nicht auseinanderfallen zu lassen, damit das Christentum, das durchaus „barbarischer" Herkunft, zugleich aber von „griechischem Erbe" geprägt ist, eine eigene kulturelle Identität gewinnen kann, werden von Lössl einfühlsam nachgezeichnet.

8. F. R. Prostmeier, „Zeig mir deinen Gott". Einführung in das Christentum für Eliten (155–182), bietet unter dieser Überschrift, die nicht auf Anhieb erkennen lässt, worüber gehandelt wird, eine eingehende Untersuchung über die religiösen Grundfragen der christlichen Religion, die Theophilus von Antiochien seinem Adressaten Autolykos nahe bringen will und zu denen er die Gottesfrage (Gottesschau – Gotteserkenntnis – Gottesbild) und die Auferstehungshoffnung rechnet. Dabei lässt Prostmeier erkennen, dass er bei Theophilus ein weitaus höheres Maß an theologisch-philosophischer Bildung und Argumentationsfähigkeit voraussetzt, als dem Antiochener Apologeten normalerweise zugestanden wird.

9. Der umfangreiche Beitrag von Th. Lechner, Rhetorik und Ritual. Platonische Mysterienanalogien im Protreptikos des Clemens von Alexandrien (183–221), fasst in einem ersten Teil die Ergebnisse seiner „Untersuchung zu den Werbestrategien im Protreptikos des Clemens in einer Art Arbeitsbericht kurz zusammen", die demnächst in einer eigenen Monographie herauskommen soll (187, Anm. 20). In einem zweiten Teil werden dann „die strukturellen Zusammenhänge zwischen dem rhetorischen Aufbau der Rede und den Phasen der platonischen Mysterienanalogie beschrieben" (ebd). Auf S. 200 stellt Lechner bereits Disposition und inhaltliche Übersicht über die Rede in einer Gliederung vor, welche die Abschnitte *prolalia, exordium, narratio, propositio, argumentatio* und *peroratio* umfasst.

10. T. Georges, Retorsio aus theologischer Perspektive. Gerichtsszene und maiestas in Tertullians Apologeticum (223–235), verweist auf die Studie von H. Steiner, Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia (St. Ottilien 1989), der trotz Tertullians schroffer Antithese aus praesc. 7,9, was Athen mit Jerusalem und die Akademie mit der Kirche zu tun hätten, die Einbindung des nordafrikanischen Kirchenschriftstellers in die antike Paideia betont hat. Georges will den Übernahme- und Veränderungsprozess entsprechender rhetorischer Elemente im Hinblick „auf den Vorstellungskontext der Gerichtsszene und auf das Begriffsfeld der *maiestas*" im Apologeticum genauer beschreiben (223). Dabei ergibt sich, dass Tertullian über die Zurückweisung heidnischer Vorwürfe im Rahmen der antiken *retorsio* und *mutua accusatio* hinausgeht, was erneut die eigenwillige und souveräne Behandlung vorgegebener Sprachmuster und rhetorischer Figuren durch ihn bestätigt.

11. Chr. Schubert, Biblische Spuren bei Minucius Felix (237–248), möchte nachweisen, dass Minucius Felix entgegen allgemeinem Urteil, er habe als rhetorisch gebildeter und anwaltlich geschulter Redner – wie der junge Augustinus – Anstoß am ungelenken Griechisch der Bibel und noch mehr an ihrer lateinischen Übersetzung genommen, seinen Octavius in Anlehnung an den Römerbrief als einen *„alter Paulus* und *apostolus gentium"* argumentieren lässt. Hat Minucius Felix den Römerbrief des Paulus tatsächlich wie andere antike Texte von Cicero oder Vergil als literarische Vorlage im Vollsinn benutzt und damit den Bildungskanon seiner Zeit um ein wesentlich christliches Element erweitert? Die Frage dürfte mit Schuberts Beitrag mehr angestoßen als beantwortet worden sein.

12. A. Fürst, Der junge Origenes im Bildungsmilieu Alexandriens (249–277), fasst noch einmal akribisch zusammen, was sich über den Werdegang sowie den sozialen Status des jungen Origenes in Alexandrien sagen lässt: Dass seine Mutter Ägypterin gewesen sei, die mit einem höher gestellten Griechen verheiratet war, Origenes selbst jedoch einer niedrigeren Schicht zugerechnet werden muss, die nicht wie der Vater Leonides der Christenverfolgung von 202 in Alexandrien ausgesetzt war (251–255). Zugespitzt, aber nicht abwegig erscheinen Bemerkungen über alexandrinisches Salon-Christentum, von dem Origenes im Haus seiner – namentlich nicht bekannten – Gönnerin profitierte, sowie die Annahme, dass er Schüler des Ammonius Sakkas gewesen sei, desgleichen dass Heiden und Christen, Rechtgläubige und Ketzer im Bildungsbetrieb nicht säuberlich getrennt waren, sondern unterschiedslos am „kultivierten Esprit der Weltstadt Alexandrien partizipierten" (263). Hinsichtlich der Schule von Alexandrien, welcher der junge Origenes schon im Alter von 18 Jahren vorstand, folgt Fürst der Auffassung Scholtens, dass es sich nicht um eine Katechumenenschule der Gemeinde zur Vorbereitung auf die Taufe, sondern um eine offene Bildungseinrichtung für interessierte Gebildete jeglicher Couleur gehandelt habe. Das frühe Christentum Alexandriens war durchaus in der gebildeten Schicht der Stadt zuhause, worüber Fürst in einer angekündigten umfangreicheren Publikation ausführlicher unterrichten wird (277).

13. A. C. Capboscq, Aspekte der Paideia bei Gregor dem Wundertäter (279–291), möchte der Erziehungsauffassung, ihren Agenten, dem Lehrgang und den Lernstoffen nachspüren, soweit sie in der Dankrede Gregors des Wundertäters unter pädagogischen Aspekten erkennbar werden (279). Die Zusammenfassung der Ergebnisse 290f erweckt den Eindruck einer noch unfertigen Skizze.

14. A. Merkt, „Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern". Ideologie und Realität eines Klischees zum frühen Christentum (293–309), widerlegt zunächst das sattsam bekannte und vielfach widerlegte Vorurteil von dem gesellschaftlich minderwertigen Status der frühchristlichen

Gemeinden und unterstreicht sodann mit Berufung auf Schöllgen u. a. die ebenfalls inzwischen sorgfältig reflektierte Unmöglichkeit, statistisch eindeutige Aussagen über ihre gesellschaftliche Schichtung zu machen. Wahrscheinlich spiegelten frühchristliche Gemeinden ganz einfach die Zusammensetzung der Bevölkerung insgesamt wider (294–306). Am Ende ergibt sich jedoch die überraschende – aber auch zu erwartende – Tatsache, dass die Gemeinden sein konnten, was sie zahlenmäßig betrachtet nicht waren: eine Religionsgemeinschaft von Weibern und Handwerkern, insofern nicht soziale Kriterien über Zugehörigkeit und Rang in der Kirche entschieden. Törichte Weiber und ungebildete Handwerker bildeten nicht das Gros der sonntäglichen Gottesdienstbesucher, aber sie waren ebenso herzlich willkommen wie der hochstehende, gebildete und vermögende Mäzen und Wohltäter, auf den die Gemeinde ebenfalls nicht verzichten konnte. Diese Offenheit für alle sozialen Gruppen war ein nicht zu unterschätzender Faktor für die Attraktivität der frühchristlichen Gemeinden.

15. K. Wenzel, Glaube und Kultur unter dem Anspruch der Moderne. Die systematisch-theologische Relevanz der Bildung (311–322), bietet eine (schwer verständliche) Auswertung der vorhergehenden historischen Untersuchungen für die gegenwärtigen Möglichkeiten einer Symbiose von Glaube und Kultur.

Bonn Ernst Dassmann

Wilschewski, Frank: **Die karolingischen Bischofssitze des sächsischen Stammesgebietes**. – Petersberg: Michael Imhof Verlag 2007. 311 S. (Studien der internationalen Architektur- und Kunstgeschichte, 46), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–86568–127–0

Die Eingliederung Sachsens in das Frankenreich – zweifellos ein fortwährendes Thema, das epochen- und fächerübergreifend in der Forschungslandschaft beheimatet ist und das immer wieder, so etwa auch in den rezenten Biographien und Analysen zu Karl dem Großen und seiner Zeit, neu gepflegt wird.

Hier reiht sich die vorliegende Arbeit, die dieses weite Feld von der Archäologie her angeht, gänzlich ein. Abgesehen davon, dass die Arbeit ohnehin nicht allein dem Methoden- und Interessenspektrum archäologischer Forschung verhaftet bleibt (siehe unten), bringt sie auch für benachbarte Disziplinen wichtigen Erkenntnisgewinn, nicht zuletzt für die Kirchengeschichte und näherhin die Bistumsgeschichte jeweils in ihrer Gründungsphase und frühen Entwicklung. Nur schlagwortartig seien hier Themen und Aspekte wie Bischofsherrschaft, Bischofssitze, Topographie bischöflicher Zentren etc. genannt.

In einer sehr instruktiven Einleitung (9–13) grenzt W., nachdem er kurz in den historischen Kontext, d. h. die Eingliederung und Christianisierung des sächsischen Stammesgebiets in das Frankenreich, eingeführt hat, zunächst Raum und Zeit der Untersuchung ab. Behandelt werden im Einzelnen die hier eingerichteten Bischofssitze Bremen, Halberstadt, Hamburg, Hildesheim, Minden, Münster, Osnabrück, Paderborn und Verden, dazu – mit Recht – die ursprünglich als Bischofssitze vorgesehenen Orte Bardowick (→ Verden), Seligenstadt, das heutige Osterwieck (→ Halberstadt) und Elze (→ Hildesheim), jeweils bis zum Eintreten einschneidender bischofsherrschaftlicher Verfestigungen im 12. bzw. 13. Jh. Der damit schon anklingende, in der Ausführung dann konsequent befolgte topographische Ansatz, der eine chorologische Kontextualisierung weitgehend ausblendet, ist durch die folgenden Ausführungen zu Methode und Konzeption implizit begründet: Die Arbeit ist fest in der Disziplin Archäologie verankert und beruht näherhin wesentlich auf Erkenntnissen der Stadtarchäologie, für die mit Blick auf oben genannte Thematik, Raum und Zeit noch keine ausführliche, vergleichende Studie vorliege. Eine solche als maßgebliches Ziel abgesteckt, formuliert W. gleich hier seine leitende These: Die neun Bischofssitze des Sachsengebiets seien „auf der Grundlage eines einheitlichen Plans gegründet" worden (10). Um dies nachzuweisen, entwickelt er zu den Leitfragen nach der topographischen, siedlungsgeographischen und auch strategischen Lage, nach der Genese (v. a. in der Frage nach möglichen Vorgängersiedlungen) und nach der weiteren Entwicklung (v. a. mit Blick auf Zeitstellung und Umfang von Befestigungen) der zu Bischofssitzen erhobenen Orte ein einheitliches, detailliertes Frageraster, das ihm schließlich den Vergleich der behandelten Sitze untereinander sowie auch einen übergreifenden Vergleich mit weiteren kirchlichen bzw. befestigten Siedlungen ähnlicher Zeitstellung erlaubt. Die Vergleichskriterien in diesem Raster sind im Einzelnen: 1. Lage; 2. siedlungsgeographische Grundlagen; 3. Dom; 4. Klausur; 5. Friedhöfe; 6. Nebenkirchen; 7. Bischofspalast, Kurien; 8. weltliche Bebauung; 9. Befestigung; 10. Entwicklung der weltlichen Siedlung (außerhalb des Bischofssitzes). Gut platziert, schließt ein erster Überblick über die diesbezügliche Quellenlage und den Forschungsstand für die sächsischen Sedes generell die Einleitung ab.

Den Reigen der Einzeluntersuchungen zu den Bischofssitzen eröffnet Bremen (14–68). Die Quellenlage sowohl mit Blick auf schriftliche als auch auf archäologische Zeugnisse ist hier ausgesprochen gut, wenn auch die Authentizität früher Urkunden umstritten ist und eine systematische Aufarbeitung der zahlreichen archäologischen Funde erst in den 1990er Jahren eingesetzt hat. In Anbetracht einer sehr begünstigten verkehrsgeographischen Lage an wichtigen Land- und Wasserwegen kann es kaum verwundern, dass die Franken im Fall Bremen aller Wahrscheinlichkeit nach eine sächsische Vorgängersiedlung übernahmen. Diese wurde durch den König privilegiert und erhielt zunächst eine Missionsstation, welche dann, nach missionsbischöflicher Tätigkeit Willehads, spätestens 805 als Bischofssitz eingerichtet wurde. Die bedeutende Rolle Bremens in der kirchlichen Organisation und Integration des eroberten Sachsengebiets spiegelt schließlich auch die wohl schon 848, spätestens 864 erfolgte Vereinigung mit Hamburg, das durch Normanneneinfälle schwer geschädigt worden war, zum Doppelbistum und die damit verbundene Übertragung des Erzbistums auf den Bischofssitz Bremen wider.

Ähnlich breiten Raum nimmt die Behandlung von Verden an der Aller ein (69–128). Die Archäologie ist hier noch „relativ jung" (70), und die schriftliche Überlieferung zur Gründung und Frühgeschichte des Bistums ist von zahlreichen Fälschungen durchzogen; dennoch kann hier ein entscheidender Anteil des Klosters Amorbach zweifelsfrei festgehalten werden. Die in der Frage nach den Anfängen kirchlicher Organisation stets relevante, von W., wie eingangs schon angemerkt, im gegebenen Fall jeweils miteinbezogene und eingehend beleuchtete Frage nach möglichen Alternativen erhält hier erstmals Gewicht: Welche Rolle spielte Bardowick (wenig nördlich von Lüneburg gelegen) in der Gründungs- und Frühgeschichte des Bistums? W. schließt sich hier vorsichtig, und dies wohl zu Recht, der in der neueren Forschung dominierenden Auffassung an, dass der Bischofssitz von Anfang an in Verden gelegen habe, d. h. Bardowick weder als ursprünglicher Sitz des Bistums fungiert habe, noch Pläne, hier ein Suffraganbistum Verdens zu errichten, realisiert worden seien. Interessant erscheint die Überlegung, dass Bardowick vielleicht eher als Alternative für den Hamburger und nicht den Verdener Bischofssitz gedacht gewesen sein könnte (124). Auch Verden lag an einem „Verkehrsknotenpunkt" (72). Die Siedlung hatte schon vor der fränkischen Eroberung regionale wie überregionale Bedeutung – in diesem Kontext hält W. das Blutgericht Karls des Großen, symbolträchtig an einem alten sächsischen Gerichtsort, für durchaus wahrscheinlich – und behielt diese auch nach Frankisierung, Bistumsgründung, die W. auf 815/816 datiert, und Christianisierung, wobei vermutlich wiederum zunächst eine Missionsstation eingerichtet worden war. In den Vorbedingungen und Voraussetzungen in vielem also Bremen vergleichbar, entwickelte sich die Bistumsgründung Verden in der Folge allerdings nur zu einer „vergleichsweise gering[en]" Bedeutung (126).

Die sieben weiteren karolingischen Bistumsgründungen im Sachsengebiet sind, wofür der Grund freilich nicht ersichtlich wird, in ein einziges Kap. (IV) zusammengeführt.

Zunächst führt W. den Leser in das östliche Missionsgebiet der Liudgeriden und untersucht den Fall Halberstadt (129–142). Die das gesamte 9. Jh. durchziehenden, engen Verbindungen zum Kloster Verden lassen sich zweifellos durch das Wirken von Liudgers Bruder Hildegrim erklären, wobei die – von W. vorsichtig bejahte – Frage, ob der Bischof des fernen Châlons-en-Champagne in Personalunion bereits auch als Gründerbischof von Halberstadt fungiert habe, letztlich irrelevant ist. Der seit den 1950er Jahren intensiv tätigen Stadtarchäologie ist es gelungen, die mangelhafte schriftliche Überlieferung zur Gründung und Frühzeit des Bistums und näherhin des Bischofssitzes selbst entscheidend zu ergänzen bzw. zu relativieren. So lässt sich im Bereich des Dombezirks in Halberstadt eine vorhergehende, intensive sächsische Besiedlung nachweisen, für die W. sogar eine heidnische Kult- und Gerichtsstätte annehmen möchte. Dennoch muss die wichtige Frage, ob zunächst (oder parallel?) Seligenstadt, das heutige Osterwieck 25 km nordwestlich von Halberstadt, als Sitz des Bistums für Ostsachsen vorgesehen war, offen bleiben.

Die größten Schwierigkeiten bei der Integration wie auch bei der kirchlichen Organisation stellten sich den Franken im Norden des sächsischen Stammesgebiets, der erst um 810 von ihnen selbst übernommen werden konnte. In diese Zeit gehören die noch bescheidenen kirchlichen Anfänge (Taufkirche?) Hamburgs, das W. im Folgenden behandelt (143–165). Während die schriftliche Quellenlage misslich und durch Fälschungen bzw. Verfälschungen verzeichnet ist, hat die Archäologie seit dem Ende des II. Weltkriegs sehr Vieles zutage gebracht, damit aber, insbesondere seit 2002, mehr Rätsel aufgeworfen als Lösungen gebracht. Akribisch hält W. die jeweiligen Neufunde und deren zum Teil gegensätzliche Deutungsmöglichkeiten fest, ohne die im Untersuchungsraum einzigartige „Gemengelage" (163) entwirren zu können. Insbesondere die *Hammaburg* selbst und der karolingerzeitliche Bischofssitz können nicht sicher lokalisiert werden, wobei Hamburg als Sedes, dann wohl als erzbischöfliche, ein schnelles und jähes Ende fand (vgl. oben zu Bremen). Ob man mit W. aus dieser archäologischen Ernüchterung heraus der älteren, aus anderem Blickwinkel gelegentlich vorgebrachten These, Hamburg sei in der Karolingerzeit gar kein Bischofssitz gewesen – W. dann weiter: Gründung des Bischofssitzes, bereits am heutigen Platz, „vermutlich erst im 11. Jh." (164) –, erliegen kann, muss angesichts der Dichte nachgewiesener, aber noch nicht zugeordneter Befunde wohl zumindest bezweifelt werden. In seiner Zusammenfassung zu Hamburg bewegt sich W. denn auch wieder in ‚klassischen' Bahnen: Gründung des Bischofssitzes in Hamburg 831/832, nach der Zerstörung Hamburgs 845 wohl 848 Zusammenlegung mit Bremen.

Einen besonderen Fall stellt Hildesheim (165–180) dar, wo sich die Archäologie noch im Aufbau befindet und die Erkenntnisse in der Fragestellung noch deutlich von einer allerdings recht günstigen schriftlichen Überlieferung dominiert werden. Die günstigen, vermutlich wiederum schon von den Sachsen genutzten Siedlungsbedingungen und die Lage an einem überregional bedeutsamen Verkehrsknotenpunkt sind hervorzuheben, stellen aber nach dem bisher Gesagten ebenfalls keine Besonderheit dar. Diese liegt vielmehr darin begründet, dass ein ursprünglich vorgesehener Bischofssitz in der endgültigen Umsetzung des ‚Bistumsplans' dann tatsächlich verlagert wurde. Was im Fall Verden mit Bardowick ziemlich unwahrscheinlich, im Fall Halberstadt mit Seligenstadt immerhin möglich ist, ist im Fall Hildesheim mit großer Sicherheit nach-

weisbar: Nicht Hildesheim, sondern das 15 km weiter westlich gelegene Elze sollte als Bischofssitz eingerichtet werden. In Elze, ähnlich verkehrsgünstig gelegen und auch mit Zugang zu Wasserwegen, ist ein Königshof mit Missionsstation nachgewiesen, hier hatte Karl der Große, in analogem Vorgehen wie etwa in Bremen, die Bistumsgründung vorbereitet. Warum brach sein Sohn und Nachfolger Ludwig der Fromme dies aber ab und entschied sich, als das ostfälische Bistum 815 dann tatsächlich eingerichtet wurde, für Hildesheim? W. zieht in dieser Frage die gängige Argumentation, Hildesheim sei verkehrsgeographisch günstiger gelegen, völlig zu Recht in Zweifel. Weitaus schlüssiger ist seine auf archäologischen Neufunden und historisch-geographischen Erkenntnissen fußende Vermutung, die strategischen Vorzüge, allen voran eine allseits geschützte Lage für den Dombau, hätten schließlich den Ausschlag zugunsten von Hildesheim gegeben.

Minden (180–195) blieb auch nach der Errichtung des Bistums 803/804, die eine Zuordnung zur Kirchenprovinz Köln zur Folge hatte, dem (mainzschen) Kloster Fulda, von wo aus die wesentlichen Impulse zur Christianisierung des Gebiets ausgegangen waren, verbunden. Die Quellen sind recht spärlich, sowohl was die schriftliche Überlieferung als auch die (bisherigen) archäologischen Zeugnisse angeht. Auch in Minden übernahmen die Franken eine sächsische Vorgängersiedlung in einer „bedeutsame[n] Lage" (183) innerhalb des Landwegenetzes, das durch die Weser als Wasserweg noch ergänzt wurde. Der misslichen Quellenlage ist es geschuldet, dass auch nach einer eingehenden Analyse viele Einzelfragen zur Gründungs- und Frühgeschichte des Bischofssitzes Minden offen bleiben.

In gleichem Umfang wie Minden behandelt W. im Folgenden Münster (195–210). Als westlicher Teil des Sachsengebiets lag die Zuordnung zur Kirchenprovinz Köln nach der Bistumsgründung, die 805 erfolgte, auf der Hand. Die mit Verschiebungen im Grunde bis heute fortbestehende Doppelgestalt des Bistums wird von W. zu Recht auf die beiden Missionsgebiete des späteren Gründerbischofs Liudger zurückgeführt. Der Bischofssitz selbst lag „verkehrszentral" (197) im Netz sowohl der Land- als auch der Wasserwege, was im 7. Jh. sächsische Verbände zu einer Wiederbesiedlung und offenbar auch schon zu einem nennenswerten Handelsverkehr genutzt hatten. Auch hier übernahmen die Franken also eine Siedlung der unterworfenen Sachsen. Über Art und Umfang der fränkischen Um- und Neustrukturierungen vor der Bistumsgründung schafft W. allerdings, dies begünstigt durch einige doch recht spekulative Vermutungen (z. B. über eine Königspfalz), eher Unklarheit. Ebenso ungewöhnlich ist im Fall Münster die mangelnde Darlegung neuester Hypothesen, die, wie etwa in der versuchten Lokalisierung des *monasterium* Liudgers ursprünglich jenseits der Aa im Bereich der Überwasserkirche, ja aus der archäologischen Forschung selbst stammen. Dies überrascht umso mehr, als gerade in Münster die ungünstige schriftliche Quellenlage alle Hoffnung auf weitere archäologische Erkenntnisse setzen lässt, wie W. abschließend übrigens selbst hervorhebt (210).

Noch deutlich schmaler gestaltet sich die Quellenbasis im Fall von Osnabrück (210–221). Die schriftliche Überlieferung gibt kaum Aufschluss über Gründung und Frühzeit, und archäologische Forschung setzte in einem nennenswerten Umfang erst ab 1975 ein. Diese brachte aber schon wichtige Nachweise hervor, weiteres kann zumindest erschlossen werden, sodass auch für Osnabrück ein vergleichbarer Befund festzuhalten und einzuordnen bleibt: „natürliche Schutzlage" und „verkehrsgünstige Situation" (212), die im Kontext mit Funden des 7. und 8. Jh.s und der Ergrabung einer wohl vorkarolingischen Wehranlage wiederum eine sächsische Vorgängersiedlung plausibel machen, sowie eine der Bistumsgründung vorhergehende, bereits 786/787 nachweisbare Missionsstation. Die Einrichtung eines Bischofssitzes erfolgte dann spätestens 803; Funde aus nördlich an das Domgelände anschließenden Stellen, die auf einen Friesenmarkt hindeuten könnten, verdeutlichen die Bedeutung der Gründung.

Zentrale Bedeutung in der fränkischen Eroberung, Missionierung und Christianisierung Sachsens hatte von Beginn an die 776/778 als solche genannte *urbs Karoli*, Paderborn, mit der W. seine Einzeluntersuchungen schließt (221–237). Hier kann diese auf „relativ positiv[er]" (222) Quellenlage aufbauen, was W. dann v. a. bei der Analyse des Übergangs von sächsischen Vorbesiedlungen in fränkische Herrschaft und deren Strukturveränderungen in ‚Königsnähe' zugute kommt. Die Missionierung des Gebiets erfolgte zunächst vom Kloster Fulda, dann vom Bistum Würzburg aus. Die kirchliche Organisation und Christianisierung kam folglich auch einem Würzburger zu: Ab 806/807 amtierte Hathumar als erster Bischof von Paderborn.

Auf Grundlage dieser nach dem oben skizzierten Kriterienkatalog vorgenommenen neun Einzelanalysen nimmt W. im Kap. V schließlich die angestrebte vergleichende Auswertung vor (238–268). Die Bischofssitze liegen, vielleicht mit Ausnahme von Münster, auffallend in der Peripherie der jeweiligen Missionsgebiete bzw. späteren Sprengel, was W. mit einer Ausrichtung auf die fränkischen Kernlande begründet; fast alle haben unmittelbaren Zugang zu bedeutenden Landverkehrswegen und zu zumindest schiffbaren Wasserwegen (239–243). Für alle Bischofssitze können sächsische Vorgängersiedlungen nachgewiesen werden bzw. zumindest als wahrscheinlich gelten, die dann ebenfalls schon zentralörtliche Funktionen innehatten; allerdings vermeidet W. mit Recht eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Bruch infolge des Übergangs in fränkische Herrschaft (244–249). Was die Dombezirke (249–265) angeht, so mag man sich der nicht selten konkret nachweisbaren Vermutung, dass die Bischofssitze bei oder schon bald nach ihrer Gründung befestigt wurden, sicherlich anschließen; sehr gezwungen und vage erscheinen allerdings die mit Blick auf die strategische Lage vorgenommenen Parallelsetzungen einzelner Bischofssitze des Untersuchungsgebiets zu ihren Förderklöstern und -bistümern an Rhein, Main und in Hessen. Die Mehrzahl der Domkirchen lag nicht im Zentrum, sondern am nördlichen Rand des Dombezirks, die ursprüngliche Bauform war die der Basilika. An den karolingischen Bischofssitzen des Sachsengebiets entstanden schnell Marktsiedlungen (265–266).

Aus der Vergleichbarkeit der Vorbedingungen und der Frühentwicklungen heraus, die er noch um die Vermutung, dass die Bischofssitze auf Königsgut, dem Missionsstationen angeschlossen waren, gegründet wurden, bereichert, konkludiert W. schließlich, dass den karolingischen Gründungen im eroberten Sachsengebiet eine zentrale Planung zugrunde liegt und in der Durchführung ebenso ein planmäßiges Vorgehen festzuhalten ist. Politik und Mission, weltliche Herrschaft und geistliche Verantwortung wirkten hier auch nachweislich primär archäologischen Erkenntnisgewinns zusammen, königliches bzw. weltliches und geistliches Zentrum lassen sich quasi in eins ergraben.

Somit sieht W. in Kap. VI, Zusammenfassung und Ausblick (269), das Ziel seiner Arbeit, die Prüfung – und Bejahung! – der Frage, ob die Einrichtung der neun karolingerzeitlichen Bistümer in Sachsen „nach einem einheitlichen Plan" vorgenommen worden und verlaufen sei, als gesamtheitlich erfüllt an. Die noch offenen Einzelfragen bilden Desiderata der archäologischen Forschung.

Den Bd schließen zwei technische Teile ab. Das Literaturverzeichnis (270–296) mit einer Vielzahl an spezieller Literatur spiegelt ebenso die fundierte Recherche und den Tiefgang der Arbeit wider wie deren maßgebende Intention, die Forschung in ihrem Gang und ihrem Status quo zu dokumentieren. Die Anmerkungen (297–311) sind als Endnoten dem Text nachgestellt und belegen dessen Aussagen in hoher Dichte (insgesamt 566).

Die vorliegende Arbeit von W., die die Grundlagen, Gründung und Frühgeschichte der Bischofssitze im eroberten Sachsen zum Gegenstand nimmt und damit einen weiten Untersuchungsraum abdeckt, markiert ohne Zweifel eine wichtige Etappe in der Erschließung der Themenstellung durch die archäologische Forschung. Erstens präsentiert sie fundiert und detailliert den jeweiligen Forschungsgang, bereitet diesen auf und hält mit großer Akribie den gegenwärtigen Status quo fest. Ausführung und Gestaltung, nicht zuletzt auch Illustration, ebenso die Tiefenschärfe und Detailtreue, die Stringenz der Argumentation und die Abgewogenheit des Urteils sind hierbei geradezu vorbildlich.

Zweitens bereichert die Arbeit den aktuellen archäologischen Forschungsstand nicht unwesentlich durch methodische Verfeinerungen. Der Engführung durch traditionelle archäologische Methoden wirkt W. entgegen, indem er zum Einen beispielsweise auch Ergebnisse von Bohrprofilen heranzieht und zum Anderen die Tür zu Nachbardisziplinen aus Natur- und insbesondere Geschichtswissenschaften offen hält.

So leistet die Arbeit darüber hinaus auch einen wichtigen Beitrag für weitere an der Thematik beteiligte Disziplinen, insbesondere der Geschichte und näherhin der Kirchengeschichte. Angespielt sei hiermit nicht nur auf eigene Interpretation und Einordnung der Befunde in einen größeren, sachlich übergreifenden Kontext in vergleichender Perspektive, wie dies Kap. V bietet. Zu nennen ist in erster Linie der kontinuierlich und konsequent die Arbeit durchziehende Abgleich der archäologischen Befunde mit zumindest den wichtigsten schriftlichen Quellen, aber auch der Versuch, in historischen Stadtplänen anhand von Grundstücksgrenzen alte Wehrverläufe zu rekonstruieren.

Solche methodischen Verfeinerungen und einzelne interdisziplinäre Ansätze erscheinen gerade angesichts der Tatsache, dass das archäologische Fundspektrum hauptsächlich von Gefäßresten dominiert wird, unverzichtbar. Ein in dieser Hinsicht eindrucksvolles Beispiel gibt die ausführliche Diskussion der Frage, ob die von Adam in den *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* 1072/1076 erwähnte Befestigung des Bischofssitzes Bremen mit einer Mauer (1032/1042) nur die geistliche oder auch (schon) die weltliche Siedlung geschützt habe (36–66) – eine Frage übrigens, die W. trotz der skizzierten methodischen und quellenmäßigen Verschränkungen dann letztlich doch offen lassen muss.

Eine Beschäftigung mit Rubra wie Sachsenmission, kirchliche Organisation im Frühmittelalter, frühmittelalterliche Christianisierung u. ä. kann und darf an W.s Arbeit zukünftig nicht vorbeigehen.

Dennoch können, trotz dieses überaus positiven Gesamturteils, einige einschränkende Bemerkungen auch grundsätzlicher Art nicht unterbleiben. Die Leitfragen, die dem konkreten, einheitlichen Frageraster der Einzelanalysen zugrunde liegen, stehen kaum in einem Sinnzusammenhang und scheinen so, bei einer freilich zum Teil mehr als beeindruckenden Materialfülle, lediglich eine umfassende Sammlung all dessen zu evozieren, was die (Stadt)archäologie zu den behandelten Orten gerade hergeben kann. Der Status quo eben soll dokumentiert werden in gleich bleibender Qualität, dessen Erar-

beitung, was, je nach Fundlage und deren Diskussion, einmal mehr, einmal geringeren Umfang in Anspruch nimmt. Das nicht näher begründete Selbstbekenntnis W.s, „keine eigenen Materialuntersuchungen" vornehmen zu wollen (11), verfestigt diesen Eindruck einer reinen Bestandsaufnahme weiter, die, was nochmals zu betonen ist, allerdings auf höchstem Niveau gehalten ist. Und in diesem Kontext fällt schließlich auch ins Gewicht, dass W., als er nach langem Gebrauch die archäologische Lupe beiseite stellt, die Fernsichtgläser für einen interdisziplinären Erkenntnisgewinn zwar aufsetzt und damit klar sieht, sie aber nach kurzer Zeit wieder abnimmt – dem in dieser Hinsicht zentralen Kap. V, das eine vergleichende und übergreifende Perspektive einnimmt und in dem W. seine in den Einzelanalysen sicherlich zumeist berechtigte Vorsicht (Standardresümee: „[...] nicht prinzipiell auszuschließen [...]") zugunsten eigener Gewichtung und Thesenbildung einmal ablegen kann, kommt bezeichnender Weise nur ein relativ schmaler Umfang (30 Seiten) zu.

Droht aber trotz der Detailschärfe nicht die Gefahr eines Zerrbilds? Die sicher verständliche, zum Teil erhebliche Diskrepanz im Umfang der Kap. und Einzelabschnitte, die eben schon angesprochen wurde, die breite Behandlung sich aktuell stellender Detailfragen, die zurückhaltenden, fast regelmäßig mit dem unkalkulierbaren ‚Faktor X' möglicher oder zu erwartender Neufunde versehenen Konklusionen von W. selbst lassen zumindest erahnen, dass die Bestandsaufnahme nicht nur in Detailfragen, sondern als Ensemble generell lediglich eine Momentaufnahme widerspiegelt – eine Aufnahme, die durch neues Licht[1] über kurz oder lang nicht nur in ihren Schattierungen und Nuancen, sondern auch in der Betrachtung selbst grundlegend verändert sein kann. Ob solche neuen Erkenntnisse und Ergänzungen dann auch Auswirkungen auf die von W. nach dem Status quo recht überzeugend bejahte Leitfrage nach einem gemeinsamen ‚Masterplan' der karolingischen Bistumsgründungen in Sachsen zeitigen, wird sich zeigen müssen.

Münster Thomas Bauer

Theologiegeschichte

Feil, Ernst: **Religio**. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert Bd 4. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 1006 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 91), geb. € 289,00 ISBN: 978–3–525–55199–8

Mit dem vierten Bd hat Ernst Feil sein Forschungsvorhaben zur Geschichte des Verständnisses des Terminus „religio" wie geplant abgeschlossen. Vorangegangen waren 1986 die Untersuchungen über „die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation" in Bd 1 (281 S.) unter Einschluss des antiken Sprachgebrauchs, der Scholastik und des Humanismus. Bd 2 (1997; 372 S.) für die Zeit „zwischen Reformation und Rationalismus" (1540–1620) behandelte den Renaissance-Humanismus, die frühe altprotestantische Schultheologie, die spanische Spätscholastik sowie politisch relevante Beiträge. Ein eigenes Kap. gilt dem theologischen Sprachgebrauch dieser Periode. Der 2001 erschienene dritte Bd (542 S.) untersuchte das Vorkommen des Begriffs bei Autoren im 17. und frühen 18. Jh. Die nahezu einhundert Autoren dieses Zeitraumes vermitteln nicht nur ein Bild von sich wandelnden und jeweils aus den unterschiedlichen Interessensphären resultierenden Verständnissen von ‚Religion'. Der Bd liest sich wie ein am Thema dieses Forschungsunternehmens orientiertes theologie- und philosophiegeschichtliches Kompendium eines spannungsvollen Jh.s.

Die gleiche Spannweite zwischen präziser Orientierung am Forschungsgegenstand (*religio*) und seiner Einbettung in die sich wandelnden Interessenkreise, Frömmigkeitsstile und differenten, oft kontroversen Einstellungen zu religiösen oder speziell gläubigen Grundhaltungen weist der nun abschließende vierte Bd (1006 S.) für die Zeit des 18. und frühen 19. Jh.s auf. Auch in ihm wird den einzelnen Autoren (insgesamt 70) je nach ihrer Bedeutung und ihrem Gewicht hinsichtlich der Fragestellung unterschiedlicher Umfang eingeräumt. „Versucht habe ich selbstverständlich, für das Thema wichtige Autoren herauszufinden, und dabei auch solche herausgesucht, die nicht zu den jeweiligen Spitzen einer Zeit gerechnet werden. [...] Dokumentiert habe ich aber auch manche Autoren, bei denen die ‚religio' eher am Rande ihrer Aufmerksamkeit geblieben ist [...]" (‚Zur Methode des Untersuchung', 17).

Die Gliederung dieser in sich oft heterogenen Verfasserschaften in geistige Verwandtschaftsgruppen macht die Stofffülle dieses umfangreichen Bdes zugänglich und überschaubar. Zu den zahlreich vorliegenden theologie- und philosophiegeschichtlichen wie literaturwissenschaftlichen Veröffentlichungen zu diesem spannungsvollen Zeitraum liefert Feil einen einzigartigen Spezialbeitrag. Die Texte der Kleineren und der Großen unter ihnen werden mit Lupenschärfe im Blick auf die leitende Fragestellung einer *re-lecture* unterzogen. Wie hielten sie's mit der ‚Religion'? Manches scheint da weit auseinander zu liegen. F. gelingt es zu gruppieren, zu bündeln und dabei die die Epoche bestimmenden Vordenker von ihren zeitgenössischen Begleitern abzuheben.

Die beiden ersten Abschnitte fassen „evangelische Schultheologie in der ersten Hälfte des 18. Jh.s" und „Schulphilosophie im Übergang" (unter letzterer Chr. Wolff, G. F. Meier u. a.) zusammen. Den beiden „frommen Außenseitern" N. L. Graf Zinzendorf und J. C. Lavater werden mit Recht dreißig Seiten (ähnlich den „Großen" des „Zeitalters des deutschen Idealismus") eingeräumt. Das entspricht durchaus der Wirkungsgeschichte, die diesem „Außenseitertum" Einfluss und Weite verschaffte. Sehr verdienstvoll ist, dass F. in die Begriffsforschung über diese eineinhalb Jh.e England und Frankreich mit ihren wichtigsten Vertretern einbezogen hat (210–365).

Ein Schwerpunkt dieses Bdes liegt bei den Autoren mit „kontroversen Positionen zur deutschen Aufklärung" (darunter G. E. Lessing und J. G. Herder). Ein eigenes Kap. gilt der Untersuchung des Vorkommens des Begriffs „Religion" in der deutschen Literatur dieses Zeitabschnittes. Sie reicht von F. F. Gellert über F. G. Kloppstock, J. W. Goethe und F. Schiller zu J. C. F. Hölderlin und Novalis. Welche Erkenntnisse dabei zu Tage treten, lässt sich im Abschnitt zu Hölderlin feststellen: „Es finden sich in seinem Werk nicht einmal 40 Belege zu diesem Stichwort" (667). Darum wird der Untersuchungsgegenstand – ähnlich wie bei den anderen behandelten Dichtern – im Geiste und im Zusammenhang ihres Gesamtwerkes aufgespürt. F. sucht in der terminologischen Verwendung dasjenige, wofür der Begriff steht, auch im ästhetisch-literarischen Kontext des Dichterischen. Das aber ist begründet im Geiste der Epoche selber, für deren Autoren der Begriff „Religion" immer auch zu einer Erfahrungsqualität „Religiosität" mutiert.

In dieser Hinsicht untermauert die Erforschung des Begriffs eine dieser Zeit insgesamt eigene Entwicklung. An die Stelle des konkreten, am Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung orientierten Verständnisses treten die Reflexionen auf den Menschen in seinem Verhalten in Bezug auf Religion.

Zu den zahlreich vorhandenen philosophie- und theologiegeschichtlichen Darstellungen dieser Zeit stellen diese Untersuchungen dadurch eine wesentliche Ergänzung dar, dass sie Zugang zu den diese Epoche bestimmenden Denkern nicht nur mit letzter Konsequenz am Vorkommen des Begriffs „Religion" suchen. Es bleibt nicht bei einem ergänzenden Spezialbeitrag zu dem Gesamtwerk eines in diesem Jh. dominierenden Denkers. Auf der Suche nach dem Vorkommen und nach dem Gebrauch des Begriffs fällt neues Licht auf die Inhalte seines Werkes. Der Anspruch einer neuen Deutungskompetenz wird von F. niemals erhoben. Deswegen kann er insbesondere in dem oft bis zu halben Buchseiten eingearbeiteten Apparat einschlägige Auslegungen und Darstellungen zu Wort kommen lassen. Sie tragen den Charakter von Erweiterungen und untermauernden Belegen für das im eigenen Forschungsvorhaben an den Tag Geförderte.

Damit tragen diese Untersuchungen dazu bei, „differenzierte" Bilder von den Gesamtwerken dieser schlicht „Autoren" genannten Denker zu vermitteln. Damit lässt sich eine Entwicklungsgeschichte ihres Denkens an Hand der sich wandelnden Verwendung des Begriffs verfolgen.

Im Falle Immanuels Kants (689–720) führt sie von der „natürlichen Religion" als „Stütze [...] aller moralischen Grundsätze" zur Bestimmung der „Religion" [...] als „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote" (719 f.). Mit Blick auf die Rolle der „Vernunft" begegnen die Unterscheidungen von „Vernunftglaube", verschiedene Weisen des „Religionsglaubens", die „wahre innerliche Allgemeine Religion" in unterschiedlichen Ausprägungen einschließlich des sogenannten „Kirchenglaubens". So lesen sich die siebzigseitigen Erhebungen des Begriffs zugleich als eine den theologischen Leser angehende, Schwerpunkte setzende Lektüre des Kant'schen Denkens.

Im Kap. zu F. D. E. Schleiermacher (756–801) werden die für seinen Gebrauch des Begriffs und seine theologische Entfaltung kennzeichnenden Abschnitte herausgearbeitet: von der Zeit seiner fiktiven „Reden über die Religion" und deren späteren sie verändernden Überarbeitungen zur christlichen Sitten- und Glaubenslehre. Die Untersuchung der variierenden Verwendung dieses für Schleiermacher zentralen Begriffs verdeutlicht zugleich an diesem Beispiel dessen theologische Entwicklung. Sie gipfelt schließlich in seiner späteren Distanzierung von diesem für ihn einst bestimmenden, letztlich unbe-

[1] Ein rezenter, die angesprochene Problematik durchaus unterstreichender Fall zeigt, dass neues Licht nicht zwangsläufig Klarheit bringen muss: Die offenbar zufälligen Neufunde Anfang der 1990er Jahre am Lugenstein 11 und 13 in Verden weisen auf eine gegenüber der schriftlichen Ersterwähnung mindestens 400 Jahre weiter zurückreichende, kontinuierliche Besiedlung hin (96f), geben in Deutung und Zuordnung allerdings Rätsel auf.

stimmt erscheinenden Begriff. Deshalb solle man auf ihn – zumindest im „wissenschaftlichen" Gebrauch – verzichten.

Es ist hier nicht der Ort, die anderen großen Kap. des Bdes im Zeitalter des Idealismus bei Jacobi, Fichte, Hegel und Schelling vorzustellen. Auch im Blick auf sie gilt, was zum Erkenntniszuwachs durch die Lektüre zu sagen ist: Mit Hilfe der Untersuchung der Verwendung des Begriffes werden Zugänge zum Gesamtwerk dieser Denker eröffnet. Zu den zeitgeschichtlich-kontextuellen und biographischen, sowie zu der unter philosophischen und theologischen Aspekten bisher erschienenen Literatur hat F. eine streng ‚werkimmanente' Analyse und deren Auswertung vorgelegt. Sie bleibt scharf am Begriff orientiert und eröffnet auf dieser Grundlage neue Wege zu den Autoren und ihren Texten. Man muss nicht Exeget sein, um an dieser Arbeit die exakte Methode im Umgang mit ihrem Forschungsgegenstand wahrzunehmen und zu würdigen. Die gewonnenen Einsichten bieten dem theologischen Leser neue und lohnende Erkenntnisse. Damit unterscheidet sich das Werk Ernst Feils von manchen zeitläufigen Theorieentwürfen mit ihrem ungedeckten Anspruch auf eine Erfassung des ‚Multiphänomens' „Religion".

Starnberg Horst Bürkle

Kany, Roland: **Augustins Trinitätsdenken**. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate". – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XXII) 635 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 22), geb. € 99,00 ISBN: 978–3–16–148326–4

Vorliegender Bd ist die gedruckte Version einer 2003 an der Ruhr-Univ. Bochum eingereichten Habil.schrift. Inhalt und Literaturverweise wurden an einigen Stellen bis 2007 aktualisiert. Doch wie Kany selbst im Vorwort vermerkt (VI), ist es bei einem Autoren wie Augustinus kaum möglich, mit der Erforschung eines seiner Werke, oder gar mit der Behandlung der Forschungsliteratur dazu je an ein Ende zu gelangen. Dennoch ist die Anlage des dem Bd zugrundeliegenden Habilitationsvorhabens geradezu monumental. So werden über 650 Forschungsbeiträge aus den letzten 170 Jahren zu Augustins *De trinitate* kritisch diskutiert. Darüberhinaus legt K. einen eigenen theologisch-philosophischen Deutungsversuch vor. Dabei ist die Wahl des Gesamttitels, „Augustins Trinitätsdenken", von Signifikanz. Nicht um eine systematisch-theologische („dogmatische") Bewertung von Augustins Trinitäts-*Lehre* geht es K., sondern um die historische sowie rezeptions- und forschungsgeschichtliche Erschließung seines Trinitäts-*Denkens*. Am Ende dieses Vorhabens steht eine zeitgemäße philosophisch-theologische Analyse dieses Denkens und eine hermeneutisch-theologische Deutung. Nach K. würde man das Anliegen von Augustins *De trinitate* missverstehen, meinte man, es ginge darin um die Vermittlung von Informationen bezüglich (oder um die Erkenntnis) eines kategorialen Gegenstandes, der zutreffend mit dem Ausdruck „Trinität" bezeichnet würde. Vielmehr gehe es Augustin darum, in ein diesem jenseits aller Gegenstände angesiedelten „Gegenstand" angemessenes Denken einzuführen. K. meistert seine Aufgabe in bewundernswerter Weise. Durchgehend scharfsinnig und kenntnisreich bis in die kleinsten Details zeichnen sich seine Ausführungen dennoch immer wieder durch Ausgewogenheit, Transparenz und Allgemeinverständlichkeit aus. K. legt mit diesem Buch somit eine umfassende, zugleich aber auch tiefgründige Studie vor, die sich auf Jahrzehnte hinaus als maßgeblich, ja unverzichtbar für die historische Augustinusforschung (speziell für die Erforschung von *De trinitate*) sowie für die Patristik allgemein, aber auch für die systematisch-theologische Erforschung des Trinitätsbegriffes erweisen dürfte. Auf den Inhalt und einige Einzelpunkte soll im Folgenden eingegangen werden. Leider ist dies im gegebenen Rahmen nur kurz und in skizzenhafter Form möglich.

Das Buch gliedert sich in zwölf Kapitel. Ein erstes Kap. behandelt den Text von *De trinitate*, die handschriftliche Überlieferung, gedruckte Ausgaben, spezielle Probleme der Textgestaltung und Übersetzungen (7–30). Im zweiten Kap. wird die komplexe Chronologie der Entstehung von *De trinitate* diskutiert (31–46). Das dritte Kap. ist Quellen, Einflüssen und Gegnern gewidmet (47–130), das vierte Kap. modernen Gesamtdarstellungen von Augustins Trinitätslehre (131–180). Im fünften Kap. werden allgemeine und theologische Aspekte von *De trinitate* diskutiert, darunter auch postmoderne Perspektiven (181–246). Einige kritische Bemerkungen zu letzteren leiten über zum sechsten Kap., wo es um philosophische Aspekte von *De trinitate* geht (247–294). Das siebte Kap. behandelt Augustins Trinitätslehre außerhalb von *De trinitate* (295–310), das achte Kap. Augustins Trinitätslehre in dogmengeschichtlicher Sicht (311–330). Im neunten Kap. wird ein Überblick zur Wirkungsgeschichte von *De trinitate* präsentiert (331–368). Im zehnten Kap. werden fünf maßgebliche Vertreter der modernen Trinitätstheologie und ihre Augustinuskritik vorgestellt und kritisch diskutiert, Karl Barth, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg (369–392). Das elfte Kap. enthält eine Zusammenfassung des heutigen Forschungsstandes (393–404) und im zwölften Kap., dem Schlusskapitel (405–534), wird Augustins ursprüngliche Einsicht in *De trinitate* formuliert, eben jener Verweis auf das jenseits jeglicher Gegenständlichkeit liegende Denken aus dem Wissen um das Selbst (*se nosse*) und die es begründende Wirklichkeit heraus, das zu einem Verständnis dieser Wirklichkeit hinführt bzw. zu einem Verständnis darüber, dass jene Wirklichkeit unauslotbar ist: „Das Unbegreifliche," so paraphrasiert K. am Ende *De trinitate* 15,2,2, „soll so erforscht werden, dass man nicht meine, nichts entdeckt zu haben, wenn man zu entdecken vermocht hat, wie unbegreiflich das ist, was man gesucht hat." Nach K. endet Augustins *opus tam laboriosum* somit zwar in einem Scheitern, doch „nicht in einem kläglichen, sondern in einem glänzenden Scheitern" (534). Das Buch schließt mit einem ausführlichen und gut gegliederten Literaturverzeichnis und Registern zu Stellen aus antiken Texten, Handschriften, Personen und Sachen (535–635).

K.s eigener Zugang zu *De trinitate* ist von neueren geistphilosophischen Ansätzen beeinflusst, etwa Hans Joachim Krämers Studien zur Alten Akademie, Werner Beierwaltes' Forschungen zum Neuplatonismus und seiner Tradition und Dieter Henrichs Untersuchungen zur Vor- und Frühgeschichte des Deutschen Idealismus. Dabei vermittelt K. u. a. auch ein ganz bestimmtes, freilich möglicherweise etwas zu stark vereinfachendes und wenig differenziertes Bild einer antiken und spätantiken philosophischen Tradition, die Augustins Denken in *De trinitate* beeinflusste, oder die zumindest frappante Ähnlichkeiten mit diesem Denken aufweist. Diese Tradition – K. nennt sie an einer Stelle „die antike Philosophie in ihrer anspruchvollsten, platonischen Form" – wird zum Teil durch Quellen, zum Teil aber auch durch synthetisches Weiterdenken über die Quellen hinaus zu einem kohärenteren Bild rekonstruiert, doxographisch geordnet und dann Augustins Denken in *De trinitate* gegenübergestellt. Auch relevante Fragen der Gegenwartsphilosophie, wie sie sich aus der Verwendung der genannten neueren Literatur nahelegen, werden notgedrungenerweise oft nur summarisch abgehandelt, ehe sich das Interesse K.s Augustins Text zuwendet. Damit wird eine Tendenz spürbar, obwohl K. ihr ehrbarerweise zu widerstehen versucht, die relevanten philosophischen Aspekte der Untersuchung in altbekannter Manier in erster Linie der theologischen Reflexion dienstbar zu machen, statt sie in ihrem eigenen Recht gelten zu lassen. Eines der erklärten Ziele von K.s Studie ist zwar die Überwindung der mittelalterlichen und neuzeitlichen Dichotomie von Philosophie und Theologie (404), im Bemühen, sich diesem Ziel anzunähern, scheint K. jedoch versucht zu sein, begriffliche Kompromisse zu schließen, die man auch als Vereinnahmung philosophischer Positionen deuten könnte, etwa wenn er auf S. 531f in einem Atemzug Fichtes „göttlichen Grund", Augustins Denkerfahrung und Aussagen heutiger Selbstbewußseinstheoretiker bezüglich einer „nicht- oder vorsprachlichen" Dimension des Selbstbewußtseins vergleicht, beinahe als ob man ohne weiteres davon ausgehen könnte, es handle sich hier um ein und denselben Sachverhalt. Damit wird K. sowohl dem modernen wie auch dem antiken Diskurs nicht immer ganz gerecht. So steht etwa das „Resultat" im Schlusskapitel, „die antike Philosophie in ihrer anspruchvollsten, platonischen Form endet in der Aporie" (456), mit dem Bemühen im sechsten Kap. um ein adäquates bildungsgeschichtliches Verständnis der (spät-)antiken Philosophie auf der Grundlage etwa von Pierre Hadots Forschungen (vgl. 248 Anm. 1084 die Hinweise auf „Exercices spirituels et philosophie antique" und „Qu'est-ce que la philosophie antique?") in einem deutlichen Widerspruch.

Adäquater im Vergleich hierzu erscheint die Darstellung des theologiegeschichtlichen Hintergrundes sowie die Rolle text- und übersetzungshermeneutischer Probleme für die Entwicklung einer trinitätstheologischen Terminologie bzw. auch für die Beantwortung trinitätstheologischer Fragestellungen. Das Thema „Übersetzung" (vom Griechischen ins Lateinische, aber dann auch vom Lateinischen in moderne Sprachen) erweist sich hier in zweifacher Weise als relevant. Zum einen hinterfragt K. zutreffenderweise Gregor von Nazianz' Urteil (*or.* 21,35), die lateinischen Vorbehalte gegen den Hypostasenbegriff rührten von der Armut der lateinischen Sprache her. War doch die Bedeutung des Begriffs in Wirklichkeit auch im Griechischen äußerst unklar (503). Eine eingehende Kritik dieses Urteils und seiner Hintergründe, die sich bei K. allerdings lediglich andeutet, sollte somit zu einem tieferen Verständnis des Verhältnisses zwischen Sachfragen und Übersetzungsfragen führen. Überspitzt gefragt: Sind Sachfragen nicht letztlich auf Übersetzungsfragen zu reduzieren? Bzw. noch überspitzter formuliert: Wenn einerseits das Problem der Bedeutung des Wortes *hypostasis* kein Übersetzungs-, sondern ein Sachproblem ist, und wenn anderseits Augustin diesem Sachproblem im weiteren Kontext einer Übersetzung des relevanten Diskurses ins Lateinische bestreitbar erfolgreicher zu Leibe rückte als Theologen (griechischer wie lateinischer Provenienz) vor ihm, wäre es da nicht möglich, dass entsprechende Fortschritte im Denken, d. h. in der Lösung (oder zumindest adäquateren Formulierung) der Sachproblematik gerade durch einen intensivierten Übersetzungsprozess ermöglicht oder zumindest begünstigt wurden? Dies wäre sowohl im Hinblick auf Augustins Arbeit an *De trinitate* relevant als auch im Hinblick auf den enormen Einfluss der Übersetzung des Werkes ins Griechische durch Maximos Planudes (334). Interessant in diesem Zusammenhang ist auch, dass der von K. zitierte Hauptbedenkenträger gegen den Hypostasis-Begriff auf lateinischer Seite Hieronymus war (502f).

Ebenfalls mit der Übersetzungsproblematik verknüpft ist die Frage der Präsenz von Elementen von Aristoteles' Kategorienschrift in *De trinitate* und ihrer Rolle und Funktion. Eine über ein exzellentes Referat (66–68) hinausgehende Entfaltung bzw. Diskussion dieser Thematik hätte einerseits den Rahmen von K.s Studie gesprengt. K. formuliert hierzu immerhin ein Desiderat für die For-

schung (394). Anderseits wird K.s Verständnis der Thematik von dem oben angedeuteten stark vereinfachenden Bild des spätantiken philosophischen Diskurses etwas beeinträchtigt. Kann man wirklich sagen, es habe eine Standardinterpretation der Kategorien gegeben? Wurde nicht ständig diskutiert, inwieweit die Kategorien metaphysisch, epistemologisch oder sprachphilosophisch zu deuten seien? Auch was die Textüberlieferung betrifft, kann man eigentlich nicht, oder doch nur sehr qualifiziert sagen, „die aristotelische Kategorienschrift lag im vierten Jahrhundert in der pseudo-augustinischen Schrift *Decem categoriae* in lateinischer Sprache vor" (394). Wichtige Teile der Schrift lagen auch in mehreren anderen zeitgenössischen Quellen vor, und in welcher Weise Augustin von ihr Gebrauch machte, ist genau die Frage. Als integrales Ganzes lag die Schrift erst mit Boethius' Übersetzung vor. Der Grund aber, warum wir Boethius als Übersetzer der Kategorien gelten lassen sollen, Marius Victorinus aber nicht, obwohl Boethius ihn durchaus kritisch als solchen akzeptiert, hängt nicht nur mit der Textüberlieferung zusammen, sondern v. a. auch mit der Frage, wie sich unserer heutigen Kenntnis und Interpretation gemäß zwischen dem vierten und sechsten Jahrhundert die Rolle und das Verständnis von Philosophie in einem bildungsgeschichtlichen Kontext entwickelte, und welche Rolle in diesem Kontext die Anfertigung und der Gebrauch von Übersetzungen bestimmter Texte (philosophischer Lehrtexte wie etwa Aristoteles' Kategorienschrift) spielte.

Und noch eine letzte kurze Einzelbeobachtung: Im dritten Kap. („Quellen, Einflüsse, Gegner") behandelt K. den Manichäismus als letzten Abschnitt eines Teilkapitels über „Paganes Schrifttum" (!) auf weniger als zwei Seiten. Er weist zwar später wiederholt (298. 409f) darauf hin, dass hier noch mehr zu leisten sei, macht aber selbst nur wenig von neueren Forschungen Gebrauch.

Natürlich ist hier, und auch allgemein im Zusammenhang mit dem oben Gesagten zu bedenken, dass es K. „nur" um *De trinitate* bzw., noch spezifischer, um Augustins Trinitätsdenken in *De trinitate* geht, und als Leser wird man immer wieder der geradezu erschreckenden Tatsache gewahr, dass *De trinitate* eben nur eines neben einer ganzen Reihe von monumentalen Alterswerken Augustins ist. Eines der Verdienste von K.s Studie ist es, im Detail zu zeigen, dass es sich auch bei *De trinitate* um eine „Gelegenheitsschrift" handelt, in der Augustin auf ganz bestimmte an ihn herangetragene Fragestellungen Antworten zu geben versucht.

Die Fülle der Themen, die K. behandelt, bringt es mit sich, dass vieles bei der Erarbeitung des Forschungsstandes am Ende doch nur kurz und skizzenhaft dargestellt werden kann. In dieser Beziehung verweist K.s Studie konsequent auf Augustins Text. Nur in ihm kann „Augustins Trinitätsdenken" wirklich erfahren werden. Dies zu ermöglichen, darin bestehen letztlich sowohl die Leistung als auch die Grenzen von K.s zutiefst beeindruckendem Buch.

Beim Lesen fielen schließlich noch folgende (mögliche) Druckfehler auf: 127, letzte Zeile: afrikanisch; 164.7: Erkenntnis; 194.21: Augustin; 199.10: zu übersetzen; 215.13: Jahres; 267.8: Augustinus. Auf S. 370 scheinen die beiden letzten Zeilen keinen Sinn zu ergeben.

Cardiff Josef Lössl

Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule, hg. v. Michael Kessler / Ottmar Fuchs. – Tübingen: Franke Verlag 2005. 462 S. (Studien zur Theologie und Philosophie, 22), kt € 68,00 ISBN: 3–7720–8075–8

Johann Sebastian Drey. Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Tübingen 1819), hg. u. eingel. v. Max Seckler. – Tübingen: Franke Verlag 2007. 251 und 464 S., geb. € 118 ISBN: 978–3–7720–2492–4

Die Katholische Tübinger Schule leistete im 19. Jh. einen epochalen Aufbruch zur Neukonstituierung der katholischen Theologie und des religiösen Lebens. Während die anderen „Vororte" der katholischen Theologie in Deutschland durch einzelne herausragende Namen bestimmt waren und durch sie charakterisiert sind, etwa Bonn durch Hermes und München durch Döllinger, erscheinen die Tübinger in der ersten Hälfte des 19. Jh.s so sehr von gemeinsamen Grundideen geprägt, dass sie als „Schule" in die theologische Diskussion eingegangen sind. Lange Zeit hindurch galt Johann Adam Möhler als ihr unbestrittenes Haupt. In den vergangenen Jahrzehnten jedoch hat v. a. die Forschungsarbeit von Max Seckler zu Johann Sebastian Drey dazu geführt, dass in ihm als dem Gründer dieser Schule die entscheidenden Weichenstellungen gefunden werden, die schulbildend wirkten und „Tübingen" seine Identität verliehen.

Die gegenwärtige Theologische Fakultät in Tübingen weiß sich in der Nachfolge dieses Aufbruchs im 19. Jh. und ihm bleibend verpflichtet. Sie hat sich selbst geehrt, als sie im November 2003 anlässlich des 150. Todestags Dreys ein internationales Symposium unter dem Titel „Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule" veranstaltete. Die in diesem Rahmen vorgetragenen Referate wurden in dem von M. Kessler und O. Fuchs herausgegebenen Sammelband gleichen Titels publiziert (Tübingen 2005). Drey wird in diesem Bd vorwiegend als Autor der beiden 1819 veröffentlichten Arbeiten, der Programmschrift *„Vom Geist und Wesen des Katholizismus"*, mit dem sich die Theologische Quartalschrift vorstellte, und der *„Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System"* betrachtet, weniger als der Vf. der dreibändigen *„Apologetik"*, die lange Zeit hindurch als sein Hauptwerk galt.

Die epochale Leistung und die Charakterisierung der Tübinger Schule kann nur vor dem Hintergrund der historischen Herausforderungen des beginnenden 19. Jh.s gewürdigt werden. Diese waren enorm. Die Nachwirkungen der Französischen Revolution hatten um das Jahr 1800 in mehreren Wellen zu einer massiven *déchristianisation* geführt, die Infrastruktur der katholischen Kirche in Deutschland war im Gefolge der Napoleonischen Kriege und der Säkularisation zerstört, traditionsreiche Diözesen waren untergegangen (Beitrag Holzem, 21–40). Im akademischen Bereich hatten die Kritiken Kants (ab 1781) das überkommene katholische Lehrgebäude als fragwürdig erscheinen lassen, 1799 waren anonym Schleiermachers *Reden über die Religion* erschienen, 1811 seine *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Rautenstrauch und Wessenberg hatten ihre Reformpläne für das Theologiestudium vorgelegt, in denen, bestimmt von den Interessen der Aufklärung, die Ausbildung v. a. auf die praktische Seelsorgsarbeit und ihren Nutzen zugeschnitten war. Zentrum der Theologie als Lehre bildete bei Rautenstrauch die Dogmatik, der die anderen Disziplinen, insbesondere Kirchengeschichte und Exegese, als Hilfswissenschaften zugeordnet waren, ohne selbst als theologische Disziplinen im eigentlichen Sinn zu gelten (Hünermann, 41–52).

Angesichtes dieses Theologieverständnisses wird im vorliegenden Bd insbesondere die *Kurze Einleitung* (abgekürzt KE) gewürdigt, die unter diesem bescheidenen Titel nichts weniger als eine Enzyklopädie der theologischen Disziplinen darstellt. In ihr wird die Theologie als Fach aus Fächern entworfen, die unter einem einheitlichen Gesichts- und Konstruktionspunkt zu einem systematischen Ganzen zusammengefasst und von diesem aus als notwendig und aufeinander bezogen verstanden werden (Hell, 41–52). Historisch-exegetische, systematische und praktische Disziplinen erscheinen von einer gemeinsamen Grundidee her als genuin theologische Fächer. Die Kurze Einleitung als enzyklopädische Gesamtschau der Theologie bietet für den Sammelband den Rahmen, von dem aus die Vertreter der einzelnen theologischen Disziplinen jeweils den systematischen Ansatz Dreys aufgreifen und von ihm aus ihr Fach präsentieren, Anregungen aus ihm ableiten, oder auch darlegen, wie die Entwicklung ihrer jeweiligen Disziplin über die Konzeption Dreys hinaus fortgeschritten ist. Die Anbindung an Drey ist in den einzelnen Beiträgen unterschiedlich eng, verschiedentlich wird, insbesondere in der praktischen Theologie, auch der Ansatz Hirschers, des Schülers und späteren Kritikers von Drey, als Referenzrahmen gewählt. Fast alle Lehrstuhlvertreter der Tübinger Fakultät, aber auch Referenten aus anderen universitären und kirchlichen Einrichtungen Tübingens und der Diözese Rottenburg-Stuttgart, sowie Gäste aus anderen deutschen und ausländischen Universitäten, nicht aber aus der evang.-theol. Fak. Tübingens, kommen zu Wort.

Es kann hier nicht der Ort sein, die Beiträge zusammenfassend darzustellen oder gar zu würdigen. Dazu sei auf den Beitrag von G. Wieland verwiesen, der das Symposium im Rückblick in der ThQ (2004, 108–117) und im vorliegenden Bd (353–362) vorstellt. Hervorzuheben ist der Beitrag von Kardinal Kasper, der als Honorarprofessor der Univ. Tübingen über „Die Einheit der Kirche im Licht der Tübinger Schule" referierte (189–206). Max Seckler erweist die oft kolportierte Abhängigkeit Dreys von den angeblich älteren evangelischen Tübinger Schulen als historisches Fehlurteil, das sich weitgehend aus der Vorstellung speist, dass qualifizierte katholische Theologie „natürlich" aus evangelischen Quellen geschöpft haben und damit von evangelischen Vorbildern abhängig gewesen sein muss. Demgegenüber belegt sein Beitrag, dass die „Katholische Tübinger Schule" schon ein fester Begriff war, als von einer älteren oder jüngeren evangelischen Tübinger Schule noch niemand gesprochen hat, von einer Abhängigkeit also keine Rede sein kann (217–224).

In einem Schlussteil des Bdes werden einige Referate (und Predigten) aus Festveranstaltungen zum Gedenken an Drey dokumentiert: Zu seinem Todestag, zur Wiederherstellung seines Grabes auf dem Tübinger Stadtfriedhof, zur Eröffnung einer Ausstellung von Büchern und Manuskripten aus seinem Nachlass, zur Präsentation von Arbeiten über Drey und über die Tübinger Schule.

Dies führt zum zweiten Werk, das hier angezeigt werden soll: Johann Sebastian Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System* (Tübingen 1819), hg. und eingeleitet von Max Seckler, (Franke Verlag, Tübingen 2007, 251 und 464 Seiten). Es handelt sich um den Bd 3 von Johann Sebastian Drey, *Nachgelassene Schriften*. Bd 1 war: *Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände 1812–1817* (Tübingen 1997), Bd 2 *Praelectiones dogmaticae 1815–1834*, (2 Teilbände Tübingen 2003), hg. alle von M. Seckler.

In einer an Drey orientierten Bescheidenheit umschreibt Seckler seinen Beitrag an diesem 3. Bd als „herausgegeben und eingeleitet von [...]". Faktisch handelt es sich in den neun einführenden Kapiteln, die fast durchwegs aus seiner Feder stammen, um nicht weniger

als eine Monographie zu Dreys Einleitungsschrift. Die Bedeutung der KE steht inzwischen nicht mehr in Frage: Schon in den 60er und 70er Jahren des 20. Jh.s gab es zwei photomechanische Nachdrucke, auch in den Bd *Theologie, Kirche, Katholizismus* (Tübingen 2003) wurde ein photomechanischer Abdruck aufgenommen (145–407). Das letztgenannte Werk bzw. die KE liegt inzwischen auch in englischer (1994), italienischer (2002) und französischer (2007) Übersetzung vor, so dass Dreys Kurze Einleitung in den wichtigsten europäischen Sprachen greifbar ist.

Von den neun Kap.n dieser „Einleitung" ist v. a. auf das erste einzugehen: „Die Eigenart der Kurzen Einleitung im Spiegel ihres Titels" (3*–37*). Seckler interpretiert die Leitbegriffe im Titel von Dreys Kurzer Einleitung und entwickelt an ihnen den Ansatz, der die Tübinger Schule prägen sollte, und der einen noch heute gültigen Rahmen für Theologie, speziell für die Fundamentaltheologie bietet. Es sind dies die Begriffe: Einleitung, Studium, Theologie, wissenschaftlicher Standpunkt und katholisches System. Als enzyklopädische Schrift, die mehr ist und sein will als eine „kurze Einleitung", wird die KE in die wissenschaftstheoretische Diskussion um die Theologie eingeordnet. Die KE geht aus vom Fächer- und Methodenpluralismus innerhalb der Theologie, die erst durch eine strukturierende Idee zu einer organischen Einheit zusammengefasst und in ihren einzelnen Disziplinen systematisch geordnet wird. Als Grundkurs entfaltet diese Schrift eine Fundamentaltheologie im Sinne einer theologischen Basisdisziplin. Drey stellte sich dem Anspruch, Anfänger propädeutisch in die Theologie einzuführen, diese zu elementarisieren und in ihrer Vielfalt durchsichtig zu machen, dies aber auf höchstem wissenschaftlichem Niveau und ohne jede Banalisierung ihres Gegenstandes. Eine Studienordnung oder ein Studienverlaufsplan ist die KE dagegen nicht. Vielmehr will Drey die Architektur der Theologie in einem geordneten Gedankengang aufzeigen, denn er ist überzeugt, dass nichts „dem Interesse, das der Anfänger an seiner Wissenschaft gewinnen soll", so sehr schadet wie die „Form der Zufälligkeit" (Vorrede V). Die Theologie, in die er einführen will, versteht er als Wissenschaft der christlichen Religion. Sie hat nicht die Aufgabe, Religion zu beweisen, sondern sie geht von ihr aus, sie ist „die Wissenschaft der sich selbst erfassenden Religion" (21*). Religion ist zunächst ein Gefühl, etwas Dunkles, das rational zu klarem Bewusstsein gebracht werden soll. Theologie bietet eine Selbstaufklärung im Interesse des reinen Wesens der Religion, die immer bereits einen praktischen Lebensbezug umfasst.

Theologie argumentiert mit „Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct". Drey will den akademischen Anspruch der Theologie rechtfertigen. Religiöse Gewissheiten gibt es viele und subjektive Überzeugtheit kann Wahrheitsansprüche nicht legitimieren. Es geht ihm um die „Construction des religiösen Glaubens durch ein Wissen" (§ 45). Dabei wird der Glaube nicht semirationalistisch in Wissen aufgelöst, sondern er wird im Lichte einer Leitidee als sinnvoll und notwendig erwiesen. Diese Leitidee ist nach Drey die Botschaft vom Reiche Gottes, die den Universalitätsanspruch des Christentums artikulierbar macht. Weil Religion unabdingbar zum Dasein des Menschen gehört, kann und muss es auch eine Wissenschaft der Religion geben. In einem abschließenden Teil interpretiert Seckler die Aussage Dreys, dass Theologie mit Rücksicht auf das katholische System argumentiert. Theologie ist grundsätzlich konfessionell, kirchlich, eine überkonfessionelle oder gar überreligiöse Theologie ist ihm undenkbar. Die Kirche ist „die lebendige Erscheinung der Ideen des Christentums, ihr Product und Träger zugleich" (§ 225). Die so umrissene Idee ist nach Drey lebendiges Kraftzentrum, keineswegs nur historisch rückwärts gewandt, sondern fähig, wie durch die Geschichte hindurch so auch heute auf neue Probleme einzugehen, sie zu gestalten und zu erhellen. Kirche ist der lebendige Organismus, die Selbstüberlieferung des Ursprungs, die die christliche Botschaft synchron und diachron zu einem Ganzen zusammenfasst und sie denkmöglich, folgerichtig, wissenschaftsfähig und zukunftsfähig macht. Auf ihrer Basis wird Theologie zu einer „Institution der Moderne".

Auf die weiteren Kap. der Einführung kann hier nur kursorisch eingegangen werden. Ein zweites Kapitel verortet die KE gattungsgeschichtlich und literarisch im Kontext der enzyklopädischen Schriften der Aufklärungszeit, wobei v. a. der Einfluss von Schellings *Vorlesungen über die Methode des academischen Studium* (Tübingen 1803) betont wird. Die häufig behauptete Abhängigkeit der KE von Schleiermachers *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811) wird jedoch als interessengeleitet widerlegt und vom Textbefund her als nicht haltbar erwiesen. Im evangelischen Bereich hatte man alles Interesse, dieses Werk als dem protestantischen Ansatz verdankt darzustellen, und katholischerseits, wo Drey als Erneuerer, später gar als Vorläufer des Modernismus gesehen und damit nicht mehr in das nun dominierende System passte und abgedrängt wurde, schloss man sich dieser Deutung nur allzu gerne an (Kap. 3). Ein 4., 5. und 6. Kap. der Einleitung verorten die KE im Rahmen von Dreys akademischem Wirken und seiner weiteren Publikationen, ein 8. Kap. stellt die Wirkungsgeschichte der KE dar. Weitere Kap. der Einleitung geben Hinweise auf die hier vorliegende Edition. Abgedruckt sind ferner zwei Mitschriften von Vorlesungen Dreys zur „Encyclopaedie der theologischen Wissenschaften" von 1842 bzw. 1845/46, gefolgt von einem Werk- und Personenregister.

Die Einleitung zu diesem Bd ist nicht weniger als eine Monographie zur KE. Dennoch hat sie allein das Ziel, den Leser auf diese selbst zu verweisen und Hilfestellungen zu deren Interpretation und zum Gewicht der sich unter einer ganz unprätentiösen Sprache verbergenden, oft weitreichenden Aussagen und Ideen zu geben. Der Abdruck der KE auf den Seiten 1–190 bildet somit den Hauptteil des Bdes. Der angefügte kritische Apparat gibt v. a. textkritische und sachbezogene Hinweise, vermerkt die zahlreichen handschriftlichen Eintragungen Dreys in seinem Handexemplar und erschließt Literaturverweise der KE. Durch die Selbstrücknahme des Herausgebers ist der Bd zu einer vorbildlichen kritischen Edition geworden. Johann Sebastian Drey, der bereits in seinen letzten Lebensjahren nur noch wenig beachtet wurde und der verarmt verstorben ist, der kirchlicherseits bewusst dem Vergessen anheim gegeben werden sollte, ist durch diese Bde späte Anerkennung und Ehre zuteil geworden. Wichtiger aber ist, dass die Grundsätze für eine Fundamentaltheologie, die er mitten in den Kontroversen des beginnenden 19. Jh.s formulierte, der „damnatio memoriae" entrissen wurden, in den Arbeiten von Max Seckler eine neue Synthese fanden und so als Meilensteine der systematischen Theologie ihre Wirkung entfalten können.

München Peter Neuner

Weiß, Otto: **Kulturen, Mentalitäten, Mythen**. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Manfred Weitlauff / Hubert Wolf / Claus Arnold. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004. (IX) 581 S., geb. € 49,90 ISBN: 3–506–70119–3

Vorliegende Festschrift zum 70. Geburtstag von Otto Weiß vereinigt neben einem Lebenslauf und einer Bibliographie zehn publizierte und drei ungedruckte Aufsätze des Jubilars aus den letzten 16 Jahren. Sie geben nicht nur einen repräsentativen Überblick über dessen Gesamtwerk, sondern gehören mit zu dem Bedeutendsten, was in den letzten Jahrzehnten zur Theologie- und Mentalitätsgeschichte des deutschen Katholizismus geschrieben wurde. Die Arbeit an seiner bahnbrechenden Diss. über *Die Redemptoristen in Bayern* legte dabei den Grund und gab jene Themen vor (vgl. den autobiographischen Rückblick, 509–533), die der Vf. in der Folge noch tiefer durchdrungen und perspektivenreicher durchleuchtet hat. In den 70er Jahren hatte ihn die Geschichte des Redemptoristenordens in Bayern im 19. Jh. und damit des Phänomens der *Höheren Leitung* nicht nur wie von einem Knotenpunkt aus in das Zentrum des süddeutschen Ultramontanismus vordringen lassen. Neben der durch die Verstrickung hoher kirchlicher Kreise eminenten kirchenpolitischen Bedeutung des Dargestellten hatte sich bereits damals der Blickwinkel auf die Mentalitätsgeschichte, die Theologiegeschichte und die wechselseitige Wahrnehmung der Kulturen, näherhin der deutschen und der italienischen, geweitet. W.s Stärke, die dichte und differenzierte Beschreibung geistes- und kirchengeschichtlicher Prozesse im Spiegel der gebrochenen Wahrnehmung durch die fremde Kultur und die wechselvolle Rezeption späterer Zeiten, hat von hier aus ihren Ausgang genommen. Sie spiegelt sich auch in den Beiträgen seiner Festschrift:

Den perspektivischen Veränderungen der historischen und theologischen Interpretationsmuster im deutschsprachigen Katholizismus der letzten 200 Jahre geht W. etwa in seinem Beitrag über den *Wandel des Hofbauerbildes* nach (1–29). Clemens Maria Hofbauer (1751–1820), der erste Redemptorist im deutschsprachigen Raum, wurde früh als heiligmäßig verehrt. Dennoch kann der Vf. zeigen, wie sehr Theologoumena und interpretatorische Topoi sich verselbständigt und so dessen originäres Bild überlagert haben. Während die Vorstellung von Hofbauer als Apostel der Armen quellenmäßig gedeckt erscheint, wurde diese bald weitgehend durch den „Überwinder von Aufklärung und Josephinismus" verdrängt. W. kann hier zeigen, wie eine legendarische Umformung im Sinne des Ultramontanismus stattgefunden hat, die ihn schließlich bei Michael Haringer CSSR (1817–1887) als „Überwinder einer deutschen Nationalkirche" und des Josephinismus erscheinen ließ, obwohl noch der Güntherianer Heinrich Loewe ihn „als Mann großartiger Freiheit in der Behandlung religiöser Fragen" (28) geschildert hat. Ebenfalls differenziert, da mit anachronistischen Motiven aufgeladen, ist die Schilderung H.s als „Vater der Romantik" zu sehen, die v. a. im Umkreis Richard von Kraliks aufgekommen war. Indem W. zwischen einer eher subjektiv-irrationalen Früh- und einer katholisch-wesenhaft und objektiv geprägten Spätromantik unterscheidet, kann er zeigen, dass H. zwar selber kein Romantiker war, freilich sich bemühte, deren spätere katholisierende Tendenzen seelsorglich zu nutzen.

Dem Wiener Katholizismus des 19. Jh.s ist auch eine Abhandlung über den dortigen Streit der Bolzanisten (spätaufklärerisch, demokratisch-sozialistisch und für die Versöhnung mit den Slawen) und Güntherianer (antijosephinisch, konstitutionalistisch und deutsch) 1848–1852 gewidmet (131–157). W. ordnet die Auseinandersetzungen zwischen beiden Gruppierungen in den Jahren nach der versuchten Revolution nicht nur in das breite Spektrum des österreichischen Katholizismus ein, sondern zeigt deren philosophische Implikationen auf und deutet sie als Kampf des aufgeklärten „böhmischen Reformkatholizismus" mit der „sich als orthodox verstehenden kirchlichen Restauration der Romantik". (146). Der Kampf endet 1852 freilich abrupt, als die Güntherianer selber im Vorfeld von dessen Indizierung plötzlich in Heterodoxieverdacht gerieten.

In einer weiteren Rekonstruktion eines Rezeptionsprozesses kann W. wiederum verschiedene mythisch überfrachtete Interpretationsmuster von historischen Prozessen dekonstruieren und so auf die Gegenwart der jeweiligen Rezipienten hin neu lesen: In seinem Beitrag *Die ‚Deutschen' in der Sicht der italienischen Mediävistik des 19. Jahrhunderts* (31–42) gelingt es ihm, die historische Identitätskonstruktion des italienischen Risorgimentos in Abgrenzung zu den „Deutschen", für die die Langobarden des Frühmittelalters als Chiffre standen, nachzuzeichnen. Sah die neoguelfische Schule von diesen Barbaren die *latinità* und die im Papsttum noch aufschimmernde nationale Größe destruiert, so wandten sich die „Neughibellinen" nicht gegen die *langobardi*, die zu einer Auffrischung und Erneuerung der italienischen Kultur beigetragen hätten, sondern gegen das Papsttum und seine Franken; bekanntlich haben weniger in der Geschichtsschreibung, wohl aber in der Publizistik diese Mythenbildungen, v. a. aber der *latinità*-Gedanke, bis nach dem I. Weltkrieg geschichtsmächtig weitergewirkt.

Diese Einsichten werden durch die Untersuchung des Bildes von der deutschen Wissenschaft in Italien Ende des 19. Jh.s (279–338) noch einmal vertieft. Die enorme wirtschaftliche und kulturelle Modernisierung Deutschlands und seines Bürgertums zu dieser Zeit (ebenso wie die militärischen Erfolge) war in der Sicht des romanischen Auslands bedingt und getragen durch die deutsche Universität, für die die Ideale Wilhelm von Humboldts und seiner Berliner Universitätsverfassung standen, also die Einheit von Forschung und Lehre mit dem Primat der Forschung und die Betonung der letzten Freiheit und Universalität des Wissens vor aller praktischen Instrumentalisierung. Freilich macht W. in der zweiten Jahrhunderthälfte mit der zunehmenden Professionalisierung eine Wende zum Praktischen und Positivistischen aus, gegen die man sich schließlich im *Fin de siècle* wandte. Nun waren die gesellschaftlichen Voraussetzungen in Italien andere, verlief die Modernisierung dort doch weniger im wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich, war das Bildungsbürgertum folglich kleinbürgerlicher strukturiert und war die italienische gebildete Führungsschicht verschwindend klein (die Kirche verharrte nach 1870 in Fundamentalopposition). So baute sich dort der Mythos der deutschen Wissenschaft als Synonym von Freiheit und Fortschritt auf, während wirkliche Opposition hiergegen nur von den vatikantreuen Katholiken kam (302–306). Vom Mythos ist der tatsächliche Einfluss der deutschen Wissenschaft zu unterscheiden: Als nachahmenswert galten nicht nur Geschichte und Philologie, sondern auch Wirtschafts- und Rechtswissenschaften; Universitätsreformen orientierten sich an Deutschland, deutschsprachige Professoren wirkten in Italien, während italienische Studenten Stipendien für einen Deutschlandaufenthalt erhielten, deutsche Schriften wurden übersetzt. Dieser Einfluss geriet seit der Jh.wende immer mehr in die Krise, zu einer Zeit, als sich die deutsche Wissenschaft selbst schon von Humboldt gelöst hatte und in Italien immer mehr als positivistisch und rationalistisch galt. Der katholische und präfaschistische Antimodernismus rief nun zum Kreuzzug gegen die deutschen „Ameisen" auf (336).

Den Aufeinanderprall deutscher und romanischer Wissenskultur kann W. auch in einem vielschichtigen Beitrag zu Ignaz von Döllinger (1799–1890) und dessen Verhältnis zu Rom und Neapel herausarbeiten (159–261). Dessen Italienreisen 1850, 1852, 1857 brachten ihn in eine gewisse Nähe zum *neoguelfismo*, der reformkatholisch orientiert an eine religiöse, nicht politische Mission des Papsttums glaubte, bis er schließlich zwischen Liberalen und Ultramontanen aufgerieben wurde. Gerade seine Romreise ist geprägt von dem Aufeinanderprall der von ihm vertretenen, an Humboldt orientierten Ideen der freien Forschung und der deutschen Universitätskultur mit dem kurialen System, das er nur als jesuitisch-romanisches Machtsystem und Ideologie, als *romanismo*, begreifen konnte. Umgekehrt setzte aber in der *Civiltà Cattolica* und dem *Osservatore Romano* seit den 60er Jahren eine Polemik gegen Döllinger und dessen deutsche Wissenschaft ein, die stets auf die Vorwürfe der germanischen Unklarheit und Nebulosität, des Semiprotestantismus und des rationalistischen Vernunfthochmuts abzielte. W. kann so zeigen, dass es sich hier eben nicht nur um dogmatisch-theologischen Streit handelte, sondern auch um die Vorurteile und Schablonen zweier unterschiedlicher Wissenskulturen (vgl. 196 u. ö.). Die unkritische, unfreie römische Denkweise habe im I. Vatikanum – so Döllinger – den Sieg über die Wahrheitsliebe und Forschung davongetragen; freilich wurde dessen religiös-wissenschaftliches Anliegen auch von der liberalen Presse Italiens überwiegend nicht verstanden (240 u. ö.), sieht man von kleinen liberal-katholischen Kreisen und altkatholischen Zirkeln v. a. in Norditalien und Rom ab, die sich aber weigerten (wie etwa der Publizist und spätere Unterrichtsminister Ruggero Bonghi), Döllingers Charakteristik des Ultramontanen als diejenige des Italieners überhaupt zu akzeptieren (236).

Auf das System des Ultramontanismus wirft der Vf. auch in einer ausgiebigen Besprechung der Edition des *Diario* Vincenzo Tizzianis Licht, das Lajos Pásztor 1991/92 herausgegeben hatte (263–278). Damit liege nun quellenmäßig „eine glänzende Bestätigung" der Konzilsdarstellung August Bernhard Haslers (Pius IX. [1846–1878], Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. I-II, Stuttgart 1977) vor (267), ja, „er übertrifft sie vielfach bei weitem" (277), zumal Tizzianis Angaben sich in einem Vergleich mit den Akten bei Mansi als zuverlässig erweisen. In der mühevollen Lektüre des akribisch aufgezeichneten Konzilstagebuchs, das man in Rom lange Zeit nicht zur Publikation freigegeben hatte (268, 270), zeigt W. auf, wie sehr v. a. italienische Bischöfe durch Papst und Kurie unter Druck gesetzt und manipuliert wurden, wie autokratisch mit den Bischöfen am Konzil umgegangen wurde, wie niedrig das Bildungs- und Argumentationsniveau des Episkopats der Majorität aus Italien, der iberischen Halbinsel und v. a. aus Lateinamerika in der Regel war und welch eigenartiges Licht die cholerischen Ausbrüche des Papstes auf den Charakter des Seligen werfen.

Neben diesem theologie- und machtpolitischen Aspekt hat sich W. von Anfang an auch dem spirituellen und frömmigkeitsgeschichtlichen Strang des Ultramontanismus gewidmet. Grundlegend war das sperrige, gegen David Friedrich Strauß geschriebene Spätwerk Joseph von Görres' (1776–1848), die *Christliche Mystik*, das W. kenntnisreich vor dem Hintergrund der Zeit zu erschließen weiß (79–130). Löste Strauß die Historizität des Übernatürlichen der Evangelien in Mythen auf, so suchte Görres nun umgekehrt, die historische Kontinuität des Fortwirkens des übernatürlichen Eingreifens Gottes in der Kirche bis in die Gegenwart hinein nachzuweisen. Nuanciert kann W. die häufige, nichtssagende Rede von Görres als „Romantiker" vertiefen, etwa in der Verortung von dessen symbolisch-metaphorischer Sprache (89f) oder seiner kosmischen und dualistischen (96) Geschichtskonzeption, in der das Göttliche und das Dämonische miteinander ringen und in der der konkrete Mensch mit Leib und Seele zum Einfallstor für beide Mächte werden kann (94f). Seine Naturauffassung ist organologisch und vom Ideal-Realismus der Schelling'schen Naturphilosophie beeinflusst, der zergliedernden *Ratio*, der Quelle aller seichten Irrtümer der Aufklärung, stellte er die ganzheitliche Intelligenz entgegen. Ebenso prägend war für Görres die noch naturphilosophisch-spekulativ arbeitende Medizin seiner Zeit, neben dem älteren Windischmann etwa Ringseis, Passavant, Kerner und Schubert und deren Theorien vom animalischen Magnetismus und Somnambulismus. So vermag W. das oft als krude angesehene Spätwerk Görres' bei aller berechtigten Reserve von einem weiten, noch nicht durch die Neuscholastik verengten Mystikbegriff her zu interpretieren, der v. a. auch an der körperlichen Symptomatik mystischer Phänomene interessiert ist; besonders aber von den Begriffen „Mythos" und „tautegorisches Symbol" aus der Spätphilosophie Schellings her und somit als Versuch, „die nicht objektivierbare Begegnung mit dem Göttlichen ‚dichterisch' zu sagen" (122).

Besonders augenscheinlich hatte sich für Görres die übernatürliche Wirklichkeit dabei v. a. in den stigmatisierten Frauen (vgl. 114) „materialisiert", deren „Propagator" und „Deuter" er wurde (vgl. etwa 59). An vier Beispielen, Anna Katharina von Emmerick, Maria von Mörl, Louise Beck und Louise Lateau interpretiert W. so die „Phänomene selbst" und „ihre Deutung in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Faktoren" (48). Standen sich im 19. Jh. in der allgemeinen Deutung das intransigent kath. Lager („göttliches Wunder") und der Positivismus („Betrug") antithetisch gegenüber, so habe sich seit dem Ende des Jh.s durch die Arbeiten von Jean-Martin Charcot und Joseph Merkt die These vom psychogenen Ursprung („Hysterie") der Phänomene bis heute meist durchgesetzt (44–47). Doch war auch der Katholizismus des 19. Jh.s in seiner Wahrnehmung vielschichtiger als etwa die populäre Deutung der Emmerick durch den Redemptoristen Carl Schmöger, der das übernatürliche Mirakel beinahe positivistisch nachweisen wollte, oder als die Mediziner, als deren Versuchsobjekt die Lateau diente: Genannt sei der Einfluss des „Mesmerismus", das neurotisch-komplexe Verhältnis von Clemens Brentano zur Emmerick oder die oben geschilderte Mystiktheorie Görres'. W. deutet die Stigmatisationen als „Beispiel für Retardierung und Emanzipation" zugleich (75), sei es doch die einzige Gelegenheit für katholische Frauen gewesen, sich in einer Männergesellschaft „über die Menge zu erheben", auch wenn das emanzipatorische Potential dieser Strömungen dann doch sehr begrenzt war (vgl. ebd. 75–77).

Mit den Themen kirchlicher Modernismus und Antimodernismus im frühen 20. Jh. ist ein weiteres Forschungsfeld von W. bezeichnet, das sich in drei Beiträgen seiner Festschrift widerspiegelt. Seine Begriffsdefinitionen und Abgrenzungen (339–383), besonders zu einem allgemeinen kultursoziologischen Modernismusbegriff, sind das wohl bislang Fundierteste zum Thema: W. wendet sich dabei insbesondere gegen die zeitgenössische Zweckpropaganda, in Deutschland habe es keinen Modernismus gegeben. An der Enzyklika *Pascendi* (1907) zeigt er auf, dass dort zwei Theoreme miteinander vermischt sind, dasjenige vom Modernisten als Kirchenreformer und dasjenige vom diesem zugrundeliegenden System des Agnostizismus, des Evolutionismus und der vitalen Immanenz. Durch die Unterstellung dieses Systems hinter den vielfältigen kirchlichen Reformströmungen der Gegenwart wurde von römischer und integristischer Seite jede Form von nichtultramontaner Theologie als Modernismus verdächtigt, eine These, die auch der Vf. übernimmt, wenn er unabhängig von einzelnen Inhalten „die Bereitschaft zum ständigen Aggiornamento", somit aber das Streben der Kirche, „sich in die jeweilige Zeit zu inkarnieren" (383), als das Essentielle des Modernismus bezeichnet. Inhaltlich sieht er Gemeinsamkeiten im Ernstnehmen der geschichtlichen Entwicklung, in der Rezeption der neuzeitlichen Wende zum Menschen, der Betonung der Subjektivität in der Glaubensbegründung, des Begriffs von Kirche als *communio* und der ökumenischen Ausrichtung begründet. Von hier aus gelingt es ihm, ein Panorama des europäischen Modernismus zu entwerfen und ihn definitorisch von verwandten Strömungen abzugrenzen.

Gegen den Vorwurf, die Modernisten hätten sich erst dann zur Moderne bekannt, als diese im *fin de siècle* bereits wieder fragwürdig geworden sei, antwortet W. v. a. in seinem Beitrag über die „Tendenzen im deutschen Kulturkatholizismus um 1900" (439–476). In der Literatur und im weltanschaulich-religiösen Bereich hatte sich seit den 1890er Jahren eine Wende von der technisch-positivistischen Rationalität und Modernität zur gefühlsmäßig-mystischen „Renaissance" bzw. Unmittelbarkeit vollzogen. Zwar waren weite Teile des wilhelminischen Katholizismus tatsächlich primär um Integration und Aufhebung der kulturellen Inferiorität bemüht, doch kann W. zeigen, dass die kulturelle Wende um 1900 auch bei Katholiken ihre Spuren hinterlassen hat, so im unpolitisch religiösen Katholizismus Franz Xaver Kraus', in der Neubewertung der Mystik durch Karl Gerbert und im kulturpessimistischen, partiell

nationalistisch-antisemitischen Denken Julius Langbehns, aber auch Bischof Paul Wilhelm Kepplers. Freilich war eine Reserve gegen den neureligiösen und akonfessionellen Allerweltsmystizismus allgemein verbreitet gewesen; für einen irrationalen Romantizismus, teilweise mit völkisch-chauvinistischen Tendenzen, waren aber weniger die Reformkatholiken und Modernisten und das Hochland, als „militante Antimodernisten" wie Kralik und sein *Gral* und Bischof Keppler empfänglich (471–476).

Dem originär theologischen Modernismus wendet sich hingegen der Beitrag über die Rezeption Loisys in Deutschland zu (385–437). Dabei war es Franz Xaver Kraus und im Gefolge dann v. a. sein Schüler Joseph Sauer, die beide seit etwa 1897 erstmals die Gedankenwelt des berühmten französischen Exegeten in Deutschland rezipierten. Sein Werk *L'évangile et l'église* (1902) wurde im liberalen Protestantismus, insbesondere von Heinrich Julius Holtzmann, sehr positiv aufgenommen, im konservativen Katholizismus hingegen verteufelt und im deutschen Reformkatholizismus, etwa bei Herman Schell, nur reserviert rezipiert. Positive Reaktionen liegen außer von Seiten Sauers, der eine deutsche Übersetzung veranlasste, von Paul Schanz und Joseph Sickenberger vor. Schließlich war es die Gruppe um das *XX. Jahrhundert*, meist Mitglieder der Krausgesellschaft, die in engerem Kontakt zu Loisy standen, wobei jedenfalls Otto Rudolphi mit diesem auch nach dessen Exkommunikation in Fühlung blieb, während für andere die Rezeption seines Werks eher eine Zwischenstation in der eigenen Entwicklung war. Nach dem I. Weltkrieg ließ Loisys Einfluss nach, bis Friedrich Heiler 1947 seine Monographie über diesen schrieb, die eine allmähliche Loisy-Rezeption und Rehabilitierung des Exegeten einleitete. Anders als in seiner Jugend hielt Heiler Loisy jetzt nicht nur für einen nüchternen und historisch-kritischen Fachgelehrten, dem aber die religiöse Unruhe und Mystik des Modernisten fehlte (434), sondern bezeichnete ihn nunmehr gar als „Vater des Modernismus".

Die intensive Beschäftigung mit dem Katholizismus des Jahrhundertanfangs eröffnet W. auch eine neue Blickweise auf die katholische Ideenwelt der Weimarer Republik (477–507). So sieht er in der antirationalistischen Wendung deutscher Bildungskatholiken um Kralik und den 1913 gegründeten „Katholischen Akademikerverband" (478f) den objektivistisch-autoritären Sieg-Katholizismus der frühen 20er Jahre mit seiner Reichstheologie (480–486) bereits vor dem Krieg grundgelegt, dessen Siegesgewissheit ab etwa 1925 freilich in eine gewisse Krise geraten ist. Innerhalb der universitären Theologie seien am ehesten die systematischen Fächer innovativ gewesen (494); W. nennt die Ansätze von Adam, Guardini, Przywara, Eschweiler und Rademacher. Bemerkenswert kritisch resümiert W., auch die Theologie sei in den 20er Jahren von einer reaktionär ausgerichteten katholischen Sonderkultur und der letztlich integralistischen Theologie des päpstlichen Programms vom Königtum Christi bestimmt gewesen; grundgelegt im irrationalen Kulturpessimismus der Jahrhundertwende träumte man so, etwa in Maria Laach, von der „Wiederverzauberung der entzauberten Welt" (507).

Die Festschrift spiegelt so ein Lebenswerk von erstaunlicher Produktivität und konzeptioneller Konsistenz. Mitunter wird man auch für die katholische Theologie der Zukunft eine Neuausrichtung an den Prinzipien der neuen anglo-amerikanischen Geistesgeschichte hoffen dürfen, für die etwa der Politologe Quentin Skinner steht: Eine rein systemimmanente Werkanalyse beantwortet schließlich die Frage danach, worauf ein Autor in seinem Werk die Antwort gesucht hat, nur sehr unzulänglich. Erst die dichte quellengesättigte Beschreibung von dessen diskursivem Horizont macht dies möglich. Die dichten und differenzierten Beschreibungen von Otto Weiß ragen so in eine Geistesgeschichte des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jh. avantgardistisch hinein.

Münster Klaus Unterburger

Philosophie

Lehner, Ulrich L.: **Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie**. – Leiden / Boston: Brill 2007. (XII) 532 S. (Studies in Intellectual History, 149), geb. € 129,00 ISBN: 978–90–04–156–07–4

Dass Immanuel Kant sich zeitlebens mit dem Problem der göttlichen Vorsehung beschäftigt hat, ist bisher kaum allgemein bekannt. Darum war es angemessen, diesem Thema eine Monographie zu widmen und es zur Diskussion zu stellen. Der Zusammenhang zwischen den Begriffen *providentia, praescientia, praedestinatio, gubernatio, directio, conservatio* und *concursus* mit ihren jeweiligen Differenzierungen bei Kant bedarf allerdings weiterer Ergänzung und Klärung. Sie werden zwar alle jeweils unter dem Generalthema der Vorsehung behandelt, aber nicht immer genauer gegeneinander abgegrenzt. Der Vf. widmet sich dem Thema vornehmlich als Historiker. Zur Klärung der Termini greift er auf J. H. Zedlers „Universallexikon" und Siegmund Jakob Baumgartens „Untersuchungen" (15–28) zurück und vermittelt damit immerhin einen ersten Eindruck über die zeitgenössische Terminologie, wie Kant sie vorfand.

Nach einem einleitenden Rückblick auf die Vorgeschichte seit der Antike (pronoia, prognosis und providentia sind jedenfalls nicht deckungsgleich, was offenbleibt! – 5) und der Zeit der Kirchenväter (mit der Behauptung, Augustinus habe *praescientia* und *praedestinatio* „identifiziert" – 79; dagegen De civ. Dei V,10) werden die thomasische Tradition und die insofern an Duns Scotus orientierte lutherische Theologie gegenübergestellt, zwischen denen Calvin eine Mittelstellung eingenommen habe (10). Mit Reinhold Bernhardt (8) unterscheidet der Vf. sapiential-ordinative (Thomas von Aquin) von aktualistischen (Martin Luther) Vorsehungstheorien und verfolgt die weitere Entwicklung bei Melanchthon, Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz. Nach einem kurzen Überblick über die damalige Philosophie und die protestantische Schultheologie des 18. Jh.s mit ihren unterschiedlichen Auffassungen des Vorsehungsbegriffs (ab 15) werden ausgewählte philosophische und theologische Vorsehungskonzepte, die für Kant greifbar waren und mit denen er sich hat auseinandersetzen können, im Einzelnen und ausführlich vorgestellt. – In einem ersten Teil werden nach einem zusammenfassenden Ausblick auf Positionen außerhalb der Schulphilosophie im engeren Sinne (Newton, Bayle, Hume, Leibniz, Lessing und Herder) einzelne Philosophen ausführlich auf ihre Vorsehungskonzeption befragt: Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, Christian August Crusius, Moses Mendelssohn, Johann Joachim Spalding, Hermann Samuel Reimarus und Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Als Vertreter theologischer Vorsehungskonzepte werden in einem zweiten Teil Siegmund Jakob Baumgarten, der ältere Bruder von Alexander Gottlieb Baumgarten, und Johann Friedrich Stapfer, dessen „Grundlegung zur wahren Religion" jedenfalls Kant nachweislich gelesen hat (vgl. dazu im Einzelnen 184), ausführlich vorgestellt. Diese Darstellungen sind von besonderem Wert, auch wenn sie sich nur auf die Frage nach der göttlichen Vorsehung beschränken, weil die entsprechenden Werke meist nur schwer zugänglich und zudem weniger bekannt sind. Der Vf. greift dabei auf eine umfangreiche Sekundärliteratur zurück und berücksichtigt so auch bisherige Forschungsergebnisse. In seinen Stellungnahmen sind freilich manchmal auch subjektive Einschätzungen erkennbar. So z. B.: „Christian Wolff, dessen System keinen Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft sieht"; „Wolff ist in dem für die Aufklärungszeit typischen Dilemma gefangen, der Natur aufgrund der wissenschaftlichen Erkenntnisse Selbständigkeit zuzugestehen, auf der anderen Seite aber das Wirken Gottes in der Welt weiterhin für möglich und wirklich zu halten"; oder seine das gängige Klischee bedienende Einstufung des Deismus: „so dass Wolffs Vorsehung trotz ihres theologischen Impetus als die eines fernen, deistischen Prinzips angesehen werden kann" (78f; vgl. dazu auch z. B. 13, 47, 251, 311, 329, 338f, 430f, 465f, 471, 475, 477). Fast die Hälfte des Buches (216 Seiten) ist so (allerdings in Auswahl) dem philosophischen und theologischen Umfeld gewidmet, bevor der Vf. mit der Darlegung von „Kants Vorsehungskonzept" beginnt. Da der Vf. sich auf den „Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie" beschränkt, bleiben wichtige und damals viel gelesene Autoren aus dem englischen Sprachraum unberücksichtigt, soweit sie in deutscher oder französischer Übersetzung greifbar waren, wie z. B. A. Collins, M. Tindal (den Kant über Knutzen kennengelernt haben muss), J. Toland, A. Earl of Shaftesbury, B. Mandeville, J. Locke, neben weiteren deutschen Namen wie z. B. J. S. Semler. Damit soll der Wert der sehr informativen Darstellung der behandelten Autoren nicht geschmälert werden, nur sind eben nicht alle oder die meisten der Quellen erfasst, die Kant zugänglich waren, soweit wir sie überhaupt kennen. Der gebotene Überblick ist aber jedenfalls eine reichhaltige Fundgrube für weitere Studien.

Die Behandlung der Vorsehungskonzeption des vorkritischen Kant hält sich an die Reihenfolge seiner Schriften, die drei Kritiken werden demgegenüber nach Themenbereichen behandelt: „Überblick", „Religionsphilosophie und Metaphysik", „Kants Teleologie", „Kants Anthropologie" und „Geschichtsphilosophie und politische Philosophie". Die Auswahl der Zitate ist dabei nach persönlicher Gewichtung und vorrangig vor dem Hintergrund der behandelten damaligen Autoren erfolgt, so dass die Darstellung zumindest erheblich ergänzungsbedürftig ist. Das zeigt sich besonders deutlich in der abschließenden „Zusammenfassung" der Arbeit (465–484), deren wichtigste Ergebnisse hier genannt seien.

„Schöpfung und Vorsehung werden nach Kants Ansicht [...] nur sprachimmanent unterschieden", indem er „die Providenz auf den Akt der Einrichtung der Natur zurückdrängt – ganz nach deistischen Vorbildern" (474f), so dass der „Providenzplan für Kant mit der Natur identisch zu sein scheint" (478). „Die *Dimension der liebenden Vorsehung* wird zugunsten der *Naturerklärung* aufgegeben" (480; 483: „Providenz als Naturmechanismus"). „Die Vorsehung wird endgültig aus der spekulativen Gotteslehre verbannt und statt dessen in die Ethik übersiedelt"; Gott gilt für Kant „nur mehr" als „der ontologische Möglichkeitsgrund für die Selbstbefreiung der Menschheit aus ihrer moralischen Insuffizienz" (476f). Kant vertraue „auf die menschliche Natur selbst, die die Vorsehung beim Beginn [!] der Schöpfung eingerichtet" habe (481; vgl. auch 282). „Die Hoffnung des Menschen auf die Vorsehung ist daher eine Hoffnung auf die Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und Kräfte" (482). Für Kant müsse der Mensch „völlig autark an sein Ziel kommen, womit er die *concursus-Lehre* als der Freiheit widersprechend ebenso zurückweist wie jeden Gnadenextrinsezismus" (483). Jeder göttliche *influxus* wird „als die Freiheit aufhebend abgelehnt" (459). Das Gebet habe deshalb eine rein psychologische Funktion, indem der Beter nur „auf sich selbst und seine Moral" zurückwirke (361). Das „göttliche Wissen um die futura contingentia", soweit sie nicht causal determiniert sind, scheine Kant aufgegeben zu haben (260f). „Das Ziel der Vorsehung" sei „nicht mehr – wie in der Schultheologie – das individuelle Heil, sondern die moralische Welt" (482). „Nur der Fortschritt

der Gattung kann für Kant den unüberwindlichen Graben, der Individuum und Glückseligkeit trennt, überbrücken" (481). Als Ergebnis stellt der Vf. schließlich fest: „Kants Begriff der Vorsehung schließt Gott also von der Welt radikal aus" und „substituiert dessen Handeln durch die Praxis des Menschen" (484). Deshalb sind auch „für Kant die entsprechenden theologischen Implikationen aufzugeben, welche die *gubernatio* und die *providentia specialissima* umfassen. Diese Aspekte sind für Kant nun weltimmanent zu deuten" (461). Dabei sei „jeder übernatürliche Konkurs [...] ausgeschlossen" (462). Kant habe demnach versucht, die Providenz „zu subjektivieren und zu naturalisieren" (auf der Rückseite des Einbandes).

Damit ist jedoch „Kants Vorsehungskonzept" keineswegs adäquat beschrieben. Wie kann es zu einer solchen restriktiven Interpretation kommen? Der Vf. gibt im Vorwort (XI) zu, dass er von P. Giovanni Salas SJ Kantauslegung „profitieren durfte", der nach Art der *Studienordnung* der Gesellschaft Jesu von 1858, die mehr noch als die Indizierung der *Kritik der reinen Vernunft* von 1827 den ganzen Kant unter Verdikt gestellt hat (Pachtler, *Ratio Studiorum IV* 563ff, zit nach Erich Naab), Kant des *Agnostizismus* (vgl. dazu 357 mit Anm. 282) bezichtigen zu müssen glaubt und ihn für einen *sensualistischen Intuitionisten* hält (vgl. dazu auch 434), der die absolute „Autonomie des Menschen" lehre, von der bei Kant allerdings nirgendwo die Rede ist (so mehrfach in seinem Kommentar zur Kritik der praktischen Vernunft). Ein solches Vor-Urteil beeinflusst natürlich die Sichtweise und kann zu einer selektiven Interpretation führen, wie es hier der Fall ist. Kant bietet dafür freilich in seinen Texten verschiedene Ansatzpunkte. Damit ist eine grundsätzliche Schwierigkeit angesprochen, der sich die Kantforschung immer schon ausgesetzt sieht. Bekanntlich ist Kant in seiner Terminologie nicht immer konsequent, so dass man (unter Berücksichtigung seines ‚erkenntnisleitenden Interesses') mehr auf das zu achten hat, was er sagen will, als wie er es sagt, weil es ihm immer um die Sache und weniger um den Ausdruck geht. Zudem versucht er, den gegenteiligen Argumenten möglichst gerecht zu werden: „Man sollte nichts verachten, was dem Gegensatze im geringsten vortheilhaft zu sein scheint, und es in der Vertheidigung desselben aufs höchste treiben. In einem solchen Gleichgewichte des Verstandes würde öfters eine Meinung verworfen werden, die sonst unfehlbar wäre angenommen worden, und die Wahrheit, wenn sie sich endlich hervorthäte, würde sich in einem desto größern Lichte der Überzeugung darstellen." (AA I, 68). Nicht alles also, was Kant formuliert, gibt deshalb auch seine eigene Meinung wieder, und die Auswahl der Zitate präjudiziert das Ergebnis. Hinzu kommt die Neigung des Vf.s, was Kant *assertive* gemeint hat, *exclusive* zu interpretieren. Dafür einige Beispiele: Gott ist der Realgrund der Welt, aber er ist nicht „nur" als ihr Realgrund zu betrachten (282), und er ist ihr nicht „nur" als „erste Ursache omnipräsent" (474); Kant verstehe die Weisheit Gottes nicht mehr „als über die Betrachtung der Natur zugängliche Kunstfertigkeit (Physikotheologie), sondern *allein als moralischen Begriff*" (ebd.); dass es nach Kant der menschlichen Natur „gemäßer" zu sein scheint, die Erwartung der künftigen Welt auf die moralische Gesinnung, als umgekehrt das „Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen", bedeutet nicht, dass damit „der Rekurs auf eine postmortale Existenz" unnötig wird (295); dass „bei einer unmittelbaren göttlichen Anordnung [...] niemals unvollständig erreichte Zwecke angetroffen werden" können (AA II, 144), bedeutet nicht, dass „die naturwissenschaftliche Beobachtung" „die Theorie direkten göttlichen Wirkens" *widerlegt* (282); dass für Kant die moralische Aktivität den Vorrang vor dem bloßen „Fürwahrhalten von Glaubenssätzen" genießt, bedeutet nicht, dass damit „grundsätzlich die Notwendigkeit eines *aktiven* göttlichen Gnadeneinflusses auf den Menschen abgelehnt wird" (372); „dass der Mensch das Gute aus sich selbst herausbringen soll" (AA IX, 446), bedeutet nicht, dass damit „eine *passsive* Entgegennahme der Gnade [...] als inadäquat abgewiesen wird" (372); dass eine Prädestinationslehre, die „auf einen unbedingten Rathschluß Gottes hinausläuft: ‚Er erbarmet sich, welches er will, und *verstocket*, welchen er will'", von Kant als *„salto mortale* der menschlichen Vernunft" bezeichnet wird (AA VI, 121), schließt die mögliche Bereitschaft Gottes nicht aus, „dem Subjekt Gnade zu schenken" (358); dass Gott nicht als „Lückenbüßer" für die Naturwissenschaften herhalten darf, heißt nicht, dass er grundsätzlich nicht in den Weltlauf eingreifen *kann* (334f). Dass Kant in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden" (AA VIII, 361 Anm.) den Begriff des *concursus*, den er zunächst noch für widerspruchsfrei gehalten hatte, ablehnt, bedeutet nicht, dass er es nun für „widersprüchlich" hält, „Gott als universale Ursache anzunehmen" (477): weil nämlich jede Wirkung Gott als letztem tragendem Urgrund „ganz zugeschrieben werden" muss, wäre es abträglich, ihm eine bloß ‚konkurrierende' Mitwirkung (auf derselben Ebene) zu unterstellen: „Concausae sibi subordinatae non concurrunt. sed coordinatae" (AA XIX, 627). Dennoch ist für Kant „ein *concursus* Gottes zu den Begebenheiten der Welt nicht unmöglich" (als *„complementum ad sufficientiam"*, PölitzRel 200).

Eine ausführliche Auflistung von Stellen, die eine positivere Vorsehungskonzeption Kants beinhalten, kann hier nicht geleistet werden. Einige werden zwar vom Vf. selbst genannt, aber als „durch die Hintertüre wieder eingeführt" abqualifiziert (251, 373, auch z.B. 420). Beispielhaft sei hier aber immerhin auf verschiedene Texte verwiesen, die mit der Darstellung des Vf.s nicht harmonieren oder ihr sogar ausdrücklich widersprechen. Besonders aufschlussreich sind dabei Kants Reflexionen und Vorlesungen. Nur, weil wir es uns „nicht anders begreiflich machen können", also wegen unserer raumzeitlich geprägten Denkweise, unterscheiden wir zwischen einer providentia conditrix, gubernatrix, directrix und einer directio extraordinaria („Fügung"), deren letztere jedoch als solche erkennen zu wollen, „thörichte Vermessenheit des Menschen" sei. „Eben so ist auch die Eintheilung der Vorsehung (*materialiter* betrachtet), wie sie auf *Gegenstände* in der Welt geht, in die *allgemeine* und *besondere* falsch und sich selbst widerspechend (dass sie z.B. zwar eine Vorsorge zur Erhaltung der Gattungen der Geschöpfe sei, die Individuen aber dem Zufall überlasse); denn sie wird eben in der Absicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde." (AA VIII, 361 Anm.). „Die ausserordentliche [Vorsehung] in Ansehung einzelner guter oder boser Handlungen ist möglich; wir könen sie aber niemals ausmachen." (AA XVIII, 479). „Außerordentliche direction ist möglich" (AA XIX, 625). „Die Vorsehung ist in Gott ein einziger Actus; wir können uns aber in demselben drei besondere Funktionen denken, nämlich: Providenz, Gubernation und Direktion. [...] Diese Ausdrücke sind trüglich mit dem Begriffe der Zeit afficiret". „Vorsehung ist offenbar ganz anthropomorphistisch". Gottes „Vorsehung ist daher eben, weil er Alles *a priori* erkennt, universalis, d. i. so allgemein, dass sie Alles, *genera, species,* und Individuen in sich begreifet. [...]. Es ist daher unverständig, sich in dem höchsten Wesen nur eine Vorsehung im Ganzen (generalis) zu denken, weil es ja nicht fehlen kann, dass er alle einzelne Theile erkennen kann. Vielmehr ist seine Vorsorge ganz allgemein *(universalis),* und dann fällt der Unterschied von einer *providentia speciali* von selbst weg." (PölitzRel 208ff). Auch die *futura contingentia* erkennt Gott auf seine Weise (praescientia): „Die Erkenntnisse des Menschen haben verschiedene Quellen in Ansehung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen; aber in Ansehung Gottes findet ein solcher Unterschied gar nicht Statt. Denn in Ansehung Gottes ist nichts vergangen, nichts gegenwärtig und nichts künftig, indem in Ansehung seiner keine Zeit ist. Die Dinge sind nur in Ansehung ihrer selbst in solcher Verschiedenheit der Zeit, aber nicht in Ansehung Gottes; denn Gott ist nicht in der Zeit, also ist die Zeit auch nicht für ihn die Bedingung der Anschauung der Dinge, so wie bei uns." „Auf diese Art erkennt er alle freien Handlungen, die gegenwärtigen sowohl, als die künftigen." (PölitzMet 312ff). Zu dem Problem, wie sich unsere Freiheit mit dem Vorherwissen und dem Ratschluss Gottes verträgt, stellt Kant fest: „Weil die Freiheit eine Grundkraft ist, so können wir sie nicht einsehen, da die bestimmten Gründe derselben in dem Rathschlusse Gottes liegen. Weil wir die Schwierigkeit aber nicht auflösen können; so folgt nicht, dass wir sie weglassen sollen. Denn alle practischen Sätze setzen solche Freiheit voraus; daraus folgt aber nicht, dass die Freiheit unmöglich ist, weil wir sie nicht einsehen. Wir müssen nicht die Schranken unserer Vernunft für die Schranken der Dinge selbst halten." (ebd.). „In Ansehung Gottes gilt keine Zeit. Man hat geglaubt, Gott wisse das Gegenwärtige leichter als das Vergangene und Zukünftige besonders. Aber wenn Gott die Dinge durch das Bewußtsein seiner selbst erkennt, so ist es ihm ganz einerlei, in welcher Zeit die Dinge auch immer sein mögen." (AA XXVIII, 1271). Also ist der ‚Deismus'-Vorwurf gegenstandslos. Und wenn Kant das Gebet für wirkungslos gehalten hätte, wäre sein Rat, niemals „bestimmt" und „unbedingt" zu bitten, überflüssig gewesen: „Ich würde selbst erschrecken, wenn mir Gott besondre Bitten gewähren sollte, denn ich könnte nicht wißen, ob ich mir nicht selbst Unglück erbeten hätte." (AA XXVII, 1, 324f). „Allgemein ist das Gebet aber, wenn wir um die Würdigkeit aller Wohltaten, die uns Gott zu geben bereit ist, bitten, und nur ein solches Gebet ist erhörlich, denn es ist moralisch, und also der Weisheit Gottes gemäß, im Zeitlichen ist aber die bestimmte Bitte unnötig, denn alsdann muss man immer zusetzen: wofern es Gott anständig ist." (Menzer Ethik 126). Außerdem steht gegen den behaupteten Ausschluss des individuellen Heils die zu postulierende „ins *Unendliche* fortdaurende(n) *Existenz* und Persönlichkeit

desselben vernünftigen Wesens", ‚Unsterblichkeit der Seele' genannt, als *‚theoretische[r],* als solcher aber nicht erweisliche[r] Satz', der „einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt", „nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können" (AA V,122). „Die andere Welt wird nicht andere Gegenstände, sondern eben dieselbe gegenstande anders (nämlich *intellectualiter*) und in andern Verhältnissen zu uns gesehen vorstellen. Und die Erkentnis der Dinge durch das göttliche Anschauen, imgleichen das Gefühl der Seeligkeit durch ihn ist nicht mehr die Welt, sondern der Himmel." (Refl. 4240, AA XVII, 474f). So schreibt Kant an den König Friedrich Wilhelm II.: „[...] vornehmlich in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke sich von selbst aufdringt, dass es wohl sein könne, ich müsse dereinst einem herzenskundigen Weltrichter davon Rechenschaft ablegen" (AA XI, 529f). – Damit erweist sich, dass die vom Vf. dankenswerterweise angestoßene Diskussion über Kants Vorsehungskonzept noch lange nicht abgeschlossen ist.

Fulda Aloysius Winter

Luhmann und die Theologie, hg. v. Günter Thomas / Andreas Schüle. – Darmstadt: WBG 2006. (VII) 236 S., geb. € 44,90 ISBN-13: 978–3–534–18246–6

Dieses Buch ist zu einem Zeitpunkt erschienen, an dem die großen Debatten um das Für und Wider der Luhmannschen Systemtheorie überhaupt, um das „Verschwinden des Subjekts", um das Recht einer mehrwertigen Logik, um den erkenntnistheoretischen Konstruktivismus und um den angeblich bloß systemstabilisierenden, gesellschaftlich unkritischen Charakter der Systemtheorie bereits geführt sind, auch wenn sie im Einzelnen unentschieden ausgegangen sein mögen. Die Systemtheorie wird heute quer durch die Wissenschaftslandschaft in der einen oder anderen Form zugrunde gelegt, in den Ingenieur- und Naturwissenschaften ebenso wie in den Sozial- und Humanwissenschaften. Sie ist in den Rang einer Generaltheorie eingerückt, nicht nur wegen ihrer universalen Anwendbarkeit, sondern auch wegen ihrer Passung zur Form der systemisch ausdifferenzierten Gesellschaft. Und schon hat auch die Theologie nachgezogen. Dies belegen die 14 Beiträge des vorliegenden, von dem Bochumer ev. Systematiker Thomas Günter und dem in Richmond/Virginia lehrenden ev. Alttestamentler Andreas Schüle herausgegebenen Bdes. Die aus allen theologischen Disziplinen stammenden Aufsätze behandeln die Systemtheorie nicht als Gegenstand, sie benutzen sie als Instrument. Sie beweisen, wie fruchtbar und innovativ theologisch mit dem Ansatz Luhmanns gearbeitet werden kann. Keineswegs bedeutet dies, dass die Systemtheorie ohne Weiteres übernommen wird, dass gar die Beobachtungen und Aussagen Luhmanns zur Gesellschaft und ihren Teilsystemen – natürlich interessiert hier besonders sein Spätwerk zur „Religion der Gesellschaft" – einfach als letzter Stand der Wissenschaft akzeptiert werden. Aus den Beiträgen dieses Buches lässt sich geradezu die Regel ableiten: je kritischer der Umgang mit Luhmann, desto produktiver für die Theologie! Und doch: Wer theologisch mit der Systemtheorie arbeitet, muss von tief eingefahrenen Denkwegen und Begründungsfiguren Abschied nehmen. Von Luhmanns Ansatz her ist der Theologie der Rekurs auf Metaphysik, Kosmologie, Anthropologie, Natur und Moral unmöglich gemacht, so zu Recht C. Pallesen in diesem Bd. Die christliche Religion und ihre Reflexionsinstanz, die Theologie, werden auf sich selbst zurückgeworfen, auf die systemimmanente Grundunterscheidung, mit der sie die Umwelt des Systems aus ihrer Perspektive beobachtet und nicht erwarten kann, dort – also beim „Sein", bei „dem Menschen", bei der Moral etc. Bestätigung für ihre eigene Unterscheidung zu finden. Geläufige theologische Aussagen über „die Welt", „den Menschen" oder „das Subjekt" etc. sind systemeigene Konstruktionen, nicht einfach Abbildungen der Wirklichkeit. Was aber gezeigt werden kann, ist die Leistung, die das religiöse Beobachtungssystem für die Umwelt erbringt, so wie auch beispielsweise die Funktion des Rechtssystems in der Gesellschaft bemerkt werden kann, auch wenn die Unterscheidung Recht/Unrecht nur im Rechtssystem vorkommt und in der Umwelt keine Entsprechung hat. In diesem Sinne eröffnet die Auseinandersetzung mit Luhmann für die Theologie neue und ungewohnte Ausblicke auf die Rolle des Christentums in der Gesellschaft.

Ein knapper Überblick über die allesamt lesenswerten Beiträge soll v. a. die Breite der Rezipierbarkeit der Luhmannschen Theorie in der Theologie vor Augen führen. *G. Thomas* rekonstruiert den Begriff der Offenbarung mit der Luhmann'schen Figur des Re-entry, der Wiederkehr der System-Umwelt-Unterscheidung im System selbst. Damit ist viel für die Denkbarkeit der Offenbarung und der Inkarnation gewonnen, nur ist an Thomas die Frage zu stellen, wodurch die Religion des menschgewordenen Gottes sich dann von anderen Religionen unterscheidet, ist doch für Luhmann die Beobachtung des Unvertrauten im Vertrauten, der Transzendenz in der Immanenz Kennzeichen aller Religionen. *M. Laube* zeigt, dass die Christentumstheorie Trutz Rendtorffs ganz im Sinne Luhmanns eine Selbstbeschreibung der Gesellschaft liefert, die jedoch anderen Selbstbeschreibungen darin überlegen sei, dass sie ihre Perspektivität mitreflektiert. Luhmann hätte dagegen gewiss nichts einzuwenden, doch funktioniert der Nachweis Laubes nur unter der von Rendtorff gemachten Voraussetzung, die ganze Neuzeit sei als ein „Kapitel der Christentumsgeschichte" (38) zu verstehen. *C. Pallesen* eröffnet eine Reihe von Aufsätzen, die die von Luhmann der Religion angesonnene Aufgabe, für die Bestimmung des Unbestimmbaren und damit für ein stabiles Wirklichkeitsverständnis zu sorgen, kritisch unter die Lupe nehmen. Die Funktion des Christentums für die Gesellschaft sei gerade das Aufhalten der Unbeobachtbarkeit und darin eine Kritik der Selbstabschließung und der grenzenlosen Sinn- und Selbststeigerungen der Funktionssysteme. Pallesen reformuliert auf diese Weise lutherische Kreuzestheologie in den Termen der Systemtheorie; unübersehbar, wie hier die Aktualität des reformatorischen Erbes etwa im Blick auf die Wachstumsdynamik des Wirtschaftssystems aufleuchtet. Daran schließt sachlich der Beitrag von *Ph. Stoellger* an. Stoellger liefert zunächst eine hinreißende Kritik an dem von Luhmann tatsächlich abundant gebrauchten Begriff der Paradoxie. Luhmann, der der Stabilitätsorientierung der Systeme nachdenkt, thematisiert die für Systeme unhintergehbare paradoxe Struktur (z. B.: warum ist es Recht, nach Recht und Unrecht zu unterscheiden?) stets in Richtung auf Entparadoxierung, wodurch die Systeme ihre Kontingenz unsichtbar zu machen versuchen. Stoellger setzt dagegen Luhmann selbst kontingent: Das Christentum hält die Paradoxien offen und kann so auch das Ausgeschlossene appräsentieren, es bewahrt das Wissen um Kontingenz, ohne der Beliebigkeit verfallen zu müssen. *H. Hupe* vergleicht Luhmann mit Derrida und kommt zu dem Schluss, dass Luhmann anders als der Derrida'sche Dekonstruktivismus einer Art binärer Dogmatik verhaftet bleibt, also die selektive Logik der Systeme nicht mehr hinterfragt. Man könnte hier einwenden, dass Luhmann das Funktionieren der Systeme nur beschreibt, welches Derrida problematisiert; doch ist nicht zu bestreiten, dass Luhmann kaum über das Selbstbewahrungsprogramm der Systeme hinaus denkt. Dementsprechend ist er gegenüber den dekonstruktivistischen Theorieangeboten immer reserviert geblieben. *B. Oberdorfer* setzt sich kritisch mit der Luhmann'schen Behauptung auseinander, ‚Gott' fungiere in der Religion als ‚Kontingenzformel' in der Funktion, Kontingenz zu absorbieren (so wie die Rede von Knappheit in der Wirtschaft die Kontingenz des Systems absorbiert). Die darin liegende Kritik an der Religion – sie habe für letzte Gewissheiten zu sorgen – wurde in der Kritik eines Kant, Fichte oder Schleiermacher am Theismus bereits vorweggenommen, übrigens zusammen mit einer bewussten Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die auf die Systemtheorie voraus wies. Doch lässt sich diese Kritik auf die Trinitätstheologie, die Luhmann zeitlebens fremd geblieben ist, nicht übertragen: Die trinitarische ‚Kontingenzformel' markiert selbst bleibende Differenz und ist doch auf Einheit bezogen. Das Christentum ist monotheistisch, aber nicht theistisch im klassischen, bei Luhmann vorausgesetzten Sinne. *A. Nickel-Schwäbisch* – übrigens die einzige Frau in diesem Kreis – denkt in die gleiche Richtung weiter, wenn sie der Wiederentdeckung und Rehabilitierung des Teufels bei Luhmann nachgeht. Dass darin ein besonderes Verdienst Luhmanns für die Theologie liegt, hebt auch Pallesen hervor (vgl. 62f). Keine Beobachtung ist ohne Unterscheidung möglich, der Teufel aber ist der erste Beobachter Gottes. Die Theologen rivalisieren mit ihm in dieser Tätigkeit. Die Unterscheidung darf aber nicht zur Scheidung führen; dass dies beim Teufel so ist, macht ihn diabolisch. Eine Grenze muss gezogen werden, aber sie ist auch die Bedingung für Beziehung. Insofern Luhmann, anders als der von ihm bewunderte Cusaner, nicht die Einheit der Differenz von Einheit und Differenz zu denken vermag, verfällt er selbst der teuflischen Logik. – Bei Nickel-Schwäbisch findet sich also die gleiche, grundlegende Kritik wie in den Beiträgen von Pallesen, Stoellger, Hupe und Oberdorfer: Luhmann vermag die Einheit von Differenz und Einheit nicht zu sehen. Er, der Differenztheoretiker par excellence, setzt zuletzt auf Einheit. Die fortdauernde Differenz muss er letztlich diabolisieren. Die christliche Theologie hat diese Aufgabe beim Bedenken der Inkarnation und der Trinität besser gelöst.

Ergiebig ist auch die Rezeption Luhmanns in der Praktischen Theologie. *P. Darbrock* referiert zustimmend Luhmanns Behandlung der Gerechtigkeitsproblematik unter den Eckwerten Inklusion und Exklusion. Gegenüber dem herrschenden ethischen Diskurs, der sich im Schwanken zwischen Egalitarismus (Gleichheit) und Anti-Egalitarismus (Freiheit) festgefahren hat, eröffnen sich so neue, praktische Perspektiven. Die Kirche kommt als ein soziales System in den Blick, das nicht auf Exklusionen angewiesen ist. Ob sie damit schon in Richtung der Vollinklusion tendiert und alle Menschen tendenziell als ‚anonyme Christen' ansprechen kann, und ob sie damit dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe entspricht, scheint mir ein nicht ganz zu Ende gedachter Gedanke Darbrocks zu sein. *H.-U. Dallmann* verteidigt die Moral gegen Luhmanns Kritik. Moralische Kommunikation ist nicht nur, so will es Luhmann, eine den Systemlogiken inkommensurable folgenlose Metakommunikation, sie kann vielmehr die Grenzen der Systemcodes thematisieren und damit übergreifende Kommunikation ermöglichen, wenn sie auch in den einzelnen Systemen in den Systemcode konvertiert werden muss. Doch kann sie nicht mehr, darin ist Luhmann Recht zu geben, als präskriptive Ethik betrieben werden. Moralische Kommunikation in der modernen Gesellschaft sollte deskrip-

tiv vorgehen, vom gelebten Ethos ausgehen und dieses kritisch rekonstruieren. Für die theologische Ethik ergibt sich daraus die Möglichkeit „reflektierter Positionalität" (156): Unter Verzicht auf Letztbegründungen und Allgemeingültigkeit kann sie die ethische Relevanz der christlichen ‚story' aufweisen und für diese Plausibilität zu erzeugen versuchen. In einer anderen Richtung hebt auch *Chr. Dinkel* die Eigenart christlicher Binnenkultur hervor. In kritischer Auseinandersetzung mit Luhmanns Theorie der modernen Massenmedien beschreibt er die unverzichtbare Bedeutung der face-to-face-Kommunikation für die Kirche, den Gottesdienst und zumal für den Pfarrerberuf. Chancen und Gefährdungen der direkten, personalen Interaktion werden so recht deutlich. Sehr bedenkenswert ist die Frage, die Dinkel in Bezug auf den Religionsunterricht stellt: Es wäre zu untersuchen, „ob und inwieweit Religion tatsächlich absichtsvoll im schulischen Kontext des Erziehungssystems gelehrt und gelernt werden kann oder ob nicht der Weg der Sozialisation, mithin des absichtslosen Miterlebens von Religion, den besseren Weg zur religiösen Selbständigkeit Heranwachsender darstellt" (168). *D. Starnitzke* rekonstruiert in seinem Beitrag, der entgegen der Gliederung des Buches eher der systematischen Theologie zugehört, den Code der Religion nach Luhmann und stellt fest, dass dieser der Christologie keine Beachtung schenkt. Die Einheit der Unterscheidung transzendent/immanent ist christlich in Christus gegeben, nicht primär im Konzept des Monotheismus. Von hier aus eröffnet sich viel stärker als von Luhmann her der systemtheoretische Blick auf biblische Texte. Positiv wird von Luhmann übernommen, dass sich der Code der Religion relativ unabhängig von gesellschaftlichen Gegebenheiten entwickelt hat und entwickeln kann. Dies ermöglicht zu biblischen Zeiten wie auch heute eine eigenständige Evolution des Christentums gegenüber seiner gesellschaftlichen Umwelt. – Mit am weitreichendsten und anregendsten sind in diesem Bd die Beiträge zur historischen Theologie. *Joh. Ev. Hafner*, der einzige katholische Autor, handelt über die Zurechnung von Häresiefähigkeit als Medienereignis des Frühchristentums am Beispiel der Auseinandersetzung des Irenäus von Lyon mit der Gnosis; dankenswerter Weise liefert er so eine bündige Zusammenfassung seiner umfangreichen Augsburger Habil.schrift „Selbstdefinition des Christentums" von 2003. In instruktiver Anwendung der Luhmann'schen Medientheorie und kenntnisreicher Darstellung der religiösen Situation im 2. Jh. rehabilitiert Hafner die irenäische Unterscheidung von Rechtgläubigkeit und Häresie als systemisch sinnvolle Selbstdetermination und damit als Überlebensstrategie des Christentums. Während die Gnosis und auch das Christentum des Justin von Rom nicht fähig waren, ihre Religion auf sich selbst zu beziehen und damit von anderen Deutungssystemen zu unterscheiden, während bei ihnen einer uferlosen Weiterinterpretation keine Grenze gesetzt werden konnte und sie deshalb als religiöse Bewegungen untergegangen sind, kann Irenäus mit der Abgrenzung des Kanons und der Festlegung einer Regula fidei das System zugleich nach außen stabilisieren wie nach innen liberalisieren. „Das irrtumsfreie Medium stattet die Religion mit Irrtumslizenz aus [...] Durch den Kanon ermächtigt sich die Theologie zur Häresiologie" (206). Von hier aus kann man mit Hafner produktiv in die Gegenwart weiterdenken. Das Religionssystem der Gesellschaft wird sich entweder in Richtung sich gegenseitig für häresiefähig haltender Religionen weiterentwickeln, die jeweils das Ganze der Religion repräsentieren, oder in Religionen zerfallen, die jeweils nur eine Teilaufgabe der Religion („Trostreligion, Hingabereligion, Festreligion", 210) wahrnehmen. Selten hat man eine für die Gegenwart so relevante, auch dogmatisch bereichernde Relecture der Kirchengeschichte gelesen wie diese, die Hafner in systemtheoretischen Kategorien vornimmt. *A. Schüle* wendet sich mit dem gleichen Instrumentarium einer theologischen Kernfrage zu, der Einheit des biblischen Kanons in seinen drei Teilen Tora, Prophetie und Weisheit. Ein Forschungsüberblick zeigt, dass zu dieser Frage bisher keine tragfähige bibeltheologische Lösung gefunden worden ist, stattdessen eher interessegeleitete Hypothesen das Feld beherrschen (etwa: die Erstarrung der ursprünglich rein prophetischen Religion Israels in der Gesetzes- und Kultreligion der priesterschriftlichen Tora). Schüle kann hingegen zeigen, dass sich die drei Kanonteile im Zuge der Systementwicklung der Religion Israels gegenseitig bedingen und verschränken: die Verschriftlichung von Gesetz, Propheten und Weisheit verlief nicht gegeneinander, vielmehr handelt es sich um „koemergente, sich wechselseitig verstärkende Prozesse" (222). Der Aufsatz, dessen Argumentation hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden kann, stellt zweifellos einen Durchbruch für das Verständnis des Kanons dar. Und die spannende Anschlussfrage ist dann, wie sich das Neue Testament als vierter Kanonteil in dieses Konzept einfügt.

Luhmanns Theorie ist für die Theologie höchst nützlich, so ist mit diesem Bd erwiesen. Mit ihr lassen sich in allen Bereichen neue Einsichten und Erkenntnisse gewinnen. Dies gilt auch für nicht in diesem Bd bearbeitete Themen, etwa beim Thema Nachhaltigkeit (vgl. O. Reis, Nachhaltigkeit – Ethik –Theologie, 2003) oder in der Engel- und Himmelslehre (vgl. vom Rezensenten: Von Menschen, Mächten und Gewalten, 2005). Der besondere Typus der von Luhmann her denkenden Theologie wird bereits erkennbar. Es ist eine Theologie, die auf die Eigenwerte des Christlichen verwiesen ist, ohne im Konservatismus stecken zu bleiben. Sie steht nicht mehr unter dem Zwang zur Allgemeingültigkeit, sie kann auf Letztbegründungen verzichten; damit steht sie gegen den Trend der (post-)Rahner'schen oder Pannenberg'schen Richtung. Stattdessen treten originäre theologische Themen in neuer Beleuchtung hervor. In diesem Bd sind es die Dreieinigkeit, die Zwei-Naturenlehre, das Recht der Dogmen, die Einheit des Kanons, die Unterscheidungen der paulinischen Theologie, das Spezifikum der christlichen Moral. Im Zentrum mehrerer Beiträge steht nicht von ungefähr der differenzierte Einheitsbegriff der christlichen Trinitätslehre. Die Theologie hat diesbezüglich aus ihrem reichen Erbe ein Denkniveau erreicht, das von Luhmann unterboten wird. Dabei ist es gerade die Frage nach der Gemeinsamkeit in bleibender Verschiedenheit, auf die sein ganzes Werk zusteuert, ohne dabei eine befriedigende Lösung zu finden. In der Auseinandersetzung mit Luhmann wird der Theologie ihr kostbarstes Erbe neu zugänglich, sie kann es einbringen zur Klärung des dringendsten Problems der gegenwärtigen Gesellschaft. Anmutungen in Richtung eines pantheistischen Gottesbildes, wie sie jüngst K. Müller auf der Basis der Subjektphilosophie des 19. Jh.s vorgetragen hat (Streit um Gott, 2006), oder die von der pluralistischen Theologie der Religionen propagierte Vorstellung, Gott als eine über allen Religionen schwebende ‚ultimate reality' zu verstehen, können von einer von Luhmann instruierten Theologie getrost zurückgewiesen werden. Christentum im Selbstbezug kann im Rahmen seiner eigenen Grundunterscheidung operieren und erfährt eben dabei seine gesellschaftliche Relevanz.

Die meisten Beiträge des Bdes beziehen sich auf Luhmanns nachgelassenes, letztes Werk, an dem er bis zum seinem Tod 1998 gearbeitet hat: „Die Religion der Gesellschaft". In gewisser Weise steht dieses Werk am Ende seiner Untersuchungen zu den Teilsystemen der Gesellschaft, die er nach der Ausformulierung seiner Theorie in „Soziale Systeme" 1984 begann und deren Abschluss mit der 1997 erschienenen Beschreibung der Gesamtgesellschaft in „Die Gesellschaft der Gesellschaft" erreicht war. Und doch hat er „Die Religion der Gesellschaft" erst danach begonnen. Sie steht nicht in der Reihe. Die Religion und theologische Fragen haben Luhmann bis zuletzt beschäftigt, hier erst traf er auf die Grundproblematik seiner Theorie in reiner Form. Hätte er mehr von Theologie verstanden und wäre ihm der christliche Glaube nicht so fremd geblieben, so wäre von ihm womöglich eine zünftige Weiterentwicklung der Gotteslehre und namentlich der Trinitätslehre zu erwarten gewesen. Dazu ist es nicht gekommen, die Theologie kann aber hier ansetzen und, aus seinem Fundus schöpfend, mit systemtheoretischem Denken eine neue Stufe erreichen.

Dortmund Thomas Ruster

Wimmer, Reiner: **Religionsphilosophische Studien**. In lebenspraktischer Absicht. – Fribourg / Freiburg / Wien: Academic Press Fribourg / Herder 2005. 332 S. (Studien zur theologischen Ethik 111), pb € 45,00 ISBN: 3–7278–1533–7

Der interne und als sachlogisch aufweisbare Zusammenhang von Glaube und Vernunft, über längere Zeit von nur wenigen tapfer vertreten, die, vermeintlich bloß traditioneller Theologie oder – schlimmer noch – vormoderner Philosophie verhaftet, dafür mindestens den Vorwurf eines anachronistischen Wissenschaftsverständnisses hinnehmen mussten: er gewinnt wieder an Plausibilität. Die Gründe dafür sind vielgestaltig und noch undurchschaut ineinander verwoben, mögen sie nun im zunehmenden Legitimationsbedürfnis spätkapitalistischer Gesellschaften liegen, in der anhaltenden globalkulturellen Irritation, die das *nine-eleven-trauma* nach sich zog, oder in den jüngstens auch medial wahrgenommenen interreligiösen Offensiven, als deren prominenteste wohl die Gastvorlesung eines früheren Professors in einer ostbayrischen Universitätsstadt gelten darf. Seither brummt der Buchmarkt und das liberale Feuilleton hat ersichtlich Mühe, die unerwartete Trendwende intellektuell einzufangen und zu verarbeiten. Sollten sich am Ende rationale Aufklärung und gelebte, existentiell und philosophisch durchreflektierte Religiosität gar nicht antagonistisch ausschließen?

Das ist für den Heidelberger Philosophen Reiner Wimmer nun wirklich keine Frage: „Gott und der Sinn des Lebens. Religions- und existenztherapeutische Reflexionen" lautet der älteste, programmatische, deswegen zu Recht an erster Stelle stehende, gleich maximal ausgreifende Aufsatz seines 2005 vorgelegten Sammelbandes „Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht". Der Vf. ließ sich bei der Zusammenstellung der Texte erklärtermaßen vom Gedanken leiten, die Einheitlichkeit seines religionsphilosophischen Ansatzes und Anliegens herauszustellen, nämlich Transzendentalphilosophie in lebenspraktischer Intention zu betreiben. Nun wohnen Transzendentalphilosophie und „Lebenspraxis" nicht gerade in direkter Nachbarschaft und der Leser ist gespannt, wie der Vf. diese beiden in einer, gar ‚einheitlichen', Wohngemeinschaft unterzubringen gedenkt.

Dazu versammelt W. vierzehn Texte aus dreizehn Jahren, davon fünf unveröffentlicht, und gliedert sie in einen problem- und einen werkbezogenen Teil. Die drei Kritiken Kants, insbesondere jedoch dessen kritische Religionsphilosophie, die er in seiner 1988 vorgelegten Habil. eingehend untersucht hatte, bilden dabei für den ausgewiesenen Kantkenner die selbstverständlichen Kettfäden, in die er unterschiedliche Fragestellungen wie die nach der Vernünftigkeit monotheistischer Religionen, nach bedingungsloser Schuldvergebung oder nach den Aufgaben einer rationalen Theologie sowie seine Rezeptionen von Ludwig Wittgenstein, Carl Friedrich von Weizsäcker, Jacques Derrida, Ludwig Feuerbach, Albert Schweitzer, Simone Weil oder auch des Harnack-Schülers und Mathematikers Heinrich Scholz einwebt.

Der erstveröffentlichte Aufsatz „Vernünftigkeit und Glaubwürdigkeit monotheistischer Religiosität" (43–58) gibt – trotz und wegen des darin enthaltenen unverhüllten persönlichen Bekenntnisses zum Christentum – ein Lehrstück für Religionsphilosophie *at its best*. Von theologischer Zirkelbehauptungsrede ebenso fernab wie von jedem pauschalen, äquidistanten Räsonieren über ‚die Religion' analysiert der Vf. mit religionsphilosophischen Mitteln die „Glaubwürdigkeitslücke der abrahamitischen Religionen", jenes für Gläubige wie Ungläubige verstörende Phänomen der massenhaften Spaltungen, Rivalitäten und historischen Feindseligkeiten der Anhänger des einen Gottes. Was auf die kurze Konstatierung der bekannten Sachverhalte an summarischen Darlegungen zum Zusammenhang von Glaube und Vernunft, von Philosophie und Theologie, zur (Un-)Möglichkeit von Gotteserweisen und zur Notwendigkeit interner Rationalität jedes Glaubens folgt, sollte sowohl für katholische Fundamentaltheologen wie für agnostische Philosophen begehbarer Boden sein. Fast beiläufig liefert W. eine auch für säkulare Theoriekonzepte ‚anschlussfähige' Definition von Religion und entwickelt in Fortschreibung einer kierkegaardschen Unterscheidung aus dem jeder Religion notwendig inhärenten Totalitätsanspruch eine dreigliedrige Kriteriologie von Religiosität, mit der sich ganz unterschiedliche Religionen verständlich machen und aufeinander beziehen lassen.

Einen „vom Grundzug seiner Sterblichkeit her negativ zu begründen(den)" Weltzugang lehnt der Vf. mit Blick auf die Totalität jeder individuellen, also subjektiv absoluten Welt ebenso ab wie er eine immanente Sinnstiftung des Daseins (unter der Rubrik Religiosität A) für möglich hält. W. verwahrt sich gegen den „anthropologischen Funktionalismus" (53) eines Rahner oder Pannenberg und betrachtet doch – mit Rahner – göttliche Selbstoffenbarung und Glauben als „begriffliche Correlata, sie sind intern aufeinander bezogen" (55). Die lessingsche Unentscheidbarkeit konkurrierender Offenbarungsansprüche sieht er „allerdings nur von einem Gesichtspunkt außerhalb des Glaubens" im Recht, innerhalb des Glaubens stelle sich diese Frage nicht, für den Gläubigen eine „Pattsituation", die „nur zu Toleranz und gegenseitigem Verständnis motivieren" (56) könne.

Damit weicht der Vf. m. E. jedoch dem selbstgestellten Anspruch aus, den „für Vernunft und Glaube einzig offene[n …] interne[n] Weg einer fides quaerens intellectum, ein Weg der Verteidigung und zugleich der Kritik" (44) zu gehen, einen Weg, der doch erst mit einer im engeren Sinne kritischen Selbstverständigung des Gläubigen über die Rechtfertigung des *eigenen* Glaubens vor den Foren von Vernunft und Geschichte zu Ende gegangen wäre. Stattdessen (oder doch: in diesem Sinne?) führt W. eine „Religiosität C" ein, als deren (einzige?) Vertreterin das Christentum „gegenüber Judentum und Islam" (57) zähle. „Das skandalon besteht schon in der begrifflichen Unmöglichkeit", dass der transzendente Gott Mensch wird, dem „Paradox [….,] nicht zur Seite des Menschlichen oder zur Seite des Göttlichen hin Erleichterung" zu suchen. Der knappe, gut lesbare Text zählt zu den Leseempfehlungen für alle, die sich um den interreligiösen Dialog mühen: hinter das darin bilanzierte Niveau sollte man nicht mehr zurück.

Bemerkenswert sind auch die drei im Sammelband aufeinanderfolgenden, erstveröffentlichten Aufsätze, die um moral(philosoph)ische Aspekte von Religion kreisen und – zum Teil wörtlich – Aussagen seiner Studie von 1990 (R. Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie) aufnehmen. So arbeitet W. mit peinigender Akribie und unter Bezugnahme auf extremste menschliche Situationen (z. B. 106, Anm. 19) die Einsicht heraus, dass die Frage nach Recht oder Pflicht von unbedingter Vergebung für schwere Schuld moralphilosophisch unentscheidbar bleiben muss und auf einen Bereich jenseits von Moral und Ethik verweist: auf „personalistische Religionen [..., die] sich dieses Ideal besonders angelegen sein lassen und es in den Mittelpunkt ihrer Botschaft" (122) stellen.

Während der durchschnittliche Zeitgenosse derzeit gerade noch bereit ist, Religion insbesondere zur Begründung, Gewährleistung und Vermittlung von Moral als notwendig anzuerkennen, lehnt W. dies hingegen mit Berufung auf von Weizsäcker ab: Moral bedarf zu ihrer Begründung keiner Religion, diese ist in ihrer einsichtigen Vernünftigkeit bereits gegeben – lediglich zu ihrer Erfüllung bedarf es der Religion: insofern sie als Befreiung zur Liebe verstanden wird.

Mit Kants Unterscheidung von noumenaler Denkungs- und empirischer Sinnesart kritisiert der Vf. Weizsäckers Auffassung, nur die Gnade Gottes befähige angesichts der unerfüllbaren, in die Verzweiflung treibenden universalistischen Gebote zur Liebe. Da „Umkehr allein aus freier Selbstbestimmung" (86) geschehen könne, sei es „ein begrifflicher Widerspruch" dies „dem Wirken eines anderen zuzuschreiben" (90, 190), wenngleich auf der Ebene der Denkungsart auch eine „konstitutive Ungewissheit über den eigenen moralischen Standort" (87) bestehe. Ohnehin sei dieser Denkwiderspruch nur einer „bestimmten Tradition innerhalb der christlichen Theologie zuzurechnen". Mit einem Kniff (denn: „Das strikte Festhalten mit Kant an der Freiheit des Menschen zum Guten auch im Bösen ließe ja für Gott keinen Raum mehr" [90]) gelangt W. zu einer – sozusagen zwischen Kant und Luther – vermittelnden Position: die *erstmalige* Selbst-Setzung der Freiheit bestimme nämlich einen „moralisch neutralen Willen" (89). „Der böse, unfrei gewordene Mensch bedarf der Wiederherstellung seiner Freiheit, und zwar ab extra, nämlich durch Gott! […] Dieser Glaube ist enttäuschungs- und verzweiflungsresistent, wenn er sich nur recht versteht" (91).

Was ist jedoch von der Autonomie der Selbstbestimmung zu halten, wenn wir das erkannte und bewunderte Sittengesetz („in uns"!) tatsächlich erst nach göttlicher Intervention ins Recht setzen können, und sei es über den Umweg eines wie auch immer zu denkenden (121) Zurückversetzens in den Stand der Unschuld? Zudem berichtet die Hl. Schrift den ‚Sündenfall' ja nicht als kontingentes Ereignis, das auch anders hätte ausgehen können, sondern als onto- wie phylogenetische Tat-Sache, die sich beim Übergang von paradiesischer Indifferenz zu menschlicher Selbst-Bewusstheit unvermeidlich einstellt. Angesichts dieser wohl archetypisch zu nennenden Beobachtung dürfte die Weizsäckersche Verzweiflung prinzipiell im Recht bleiben, ohne damit die auch von W. ausführlich dargelegten mystischen Optionen (94–102) zur Überwindung dieser Sisyphos-Situation oder gar die prinzipielle, in der Autonomie des Menschen mitgesetzte Möglichkeit der Wandlung vom Bösen zum Guten bestreiten zu wollen.

Explizit erkennbar wird W.s lebenspraktische Absicht in seiner Untersuchung zur Theodizee, in der er die religiöse Kritik im Buch Hiob, dass es nämlich „in unserem Verhältnis zu Gott nicht um theoretische Einsichten, sondern um personale Einstellungen geht" (129) mit systematischen Überlegungen zur Theodizee parallelisiert. In diesen führt er den „Nachweis der theoretischen Unbeantwortbarkeit der Theodizeefrage" und stellt sie vom Kopf auf die Füße: „sinnvoll ist sie nur als lebenspraktische, den Sinn des Lebens im Ganzen berührende Frage." (144) Die daraus geforderte existenzielle Antwort „bedarf schon einer *göttlichen* Antwort, um das Gewicht meiner Frage auszuhalten und sie wirklich zu beantworten." (146) Ist das noch Religionsphilosophie? W. versteht sie offenkundig als *ancilla*, als Leiter zu anderen, tieferen Einsichten: „Die Philosophie verrichtet hier einen Dienst am menschlichen Dasein und seinem rechten Verständnis. Ist die Illusion aufgelöst, hat die Philosophie eine ihrer wesentlichen Aufgaben erfüllt und zieht sich insoweit zurück." (145)

Lahr Martin Wichmann

Praktische Theologie

Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral, hg. v. Benedikt Kranemann. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006. 176 S., kt € 16,50 ISBN: 3–460–33066-X

Mit Sacrosanctum Concilium 35.4 wurde die Förderung der Feier von Wortgottesdiensten, denen kein Priester vorstehen muss, in bestimmten Situationen angeordnet. Das vorliegende Werk bietet Aufsätze, die sich auf hohem Niveau aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen dieses Themas annehmen.

Nach der Einleitung des Herausgebers skizziert Klemens Richter die Entwicklung der Wort-Gottes-Feiern in der Praxis seit dem Zweiten Vaticanum und ihre theologische Bedeutung. Thomas Söding und Dorothea Sattler reflektieren neutestamentliche, systematisch-theologische und ökumenische Aspekte. Egbert Ballhorn entwickelt aus einem rezeptionsästhetischen Ansatz konkrete Hinweise für die Konstruktion von Orationstexten und zeigt, dass und wie das grundlegende Verständnis des Umgangs mit der Bibel der Wort-Gottes-Feier eine Struktur und Gesamtbedeutung gibt. Martin Stuflesser erläutert die ökumenische Bedeutung der Wort-Gottes-Feiern anhand von Taufgedächtnisgottesdiensten. Birgit Jeggle-Merz stellt das 2004 erschienene Gottesdienstbuch zu den Wort-Gottes-Feiern vor. Rainer Kaczynski stellt die Geschichte des (priesterlosen) Wortgottesdienstes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dar. Benedikt Kranemann analysiert die Gattung des Lob- und Dankgebets im Rahmen der Wortgottesdienste nach dem für das deutsche Sprachgebiet erstellten Liturgiebuch. Wolfgang Bretschneider zeigt, wie das Singen von Psalmen in katholischen Liturgien allzu oft hinter dem zurückbleibt, was die Texte den

Gläubigen eigentlich schenken könnten. Er empfiehlt, die Schätze dieser Tradition zu heben. Ausgehend von der Situation der DDR der 60er Jahre und den großen Unterschieden zum Westen bearbeitet Eduard Nagel die verschiedenen Antworten auf die Frage, unter welchen Umständen Kommunionausteilung im Wortgottesdienst theologisch sinnvoll ist. Klarheit im theoretischen Zugang schließt Behutsamkeit in der pastoralen Praxis nicht aus. Ausgehend von Überlegungen zum Begriff des „Symbols" wirbt Karl Schlemmer für die Integration von emotional ansprechenden Gottesdienstelementen in Wort-Gottes-Feiern. Hermann Würdinger gibt eine kurze Einführung in die Predigtarbeit. Albert Gerhards zeigt Sinn, Chancen und Probleme des Wortgottesdienstes anhand einer Untersuchung zum lokalen Zentrum dieser Feier, dem Ambo.

Die in dem Bd vorgelegte Fülle an Ansätzen aus den verschiedenen Disziplinen der Theologie dient nicht nur dem Verständnis des Phänomens der Wort-Gottes-Feiern, sondern gibt auch mannigfaltige Anregungen für die Praxis. Es regt auch zu Rückfragen an.

Das Buch wirbt für die positive Bewertung und kompetente Gestaltung einer als Notlösung entstandenen und stets auch so gedeuteten Feier der katholischen Kirche. Dieses Anliegen ist begrüßenswert, führt aber zu Apologien und Aporien. Ein Gedankenexperiment kann die Problematik anschaulich machen. Was würden die Mitglieder einer Gemeinde sagen, wenn sie am Sonntagmorgen ihr Pfarrer wieder einmal besuchte, aber mit ihnen einen Wortgottesdienst (ohne Eucharistie und ohne Kommunionausteilung) feierte? Der bloße Gedanke macht das steile theologische Gefälle zwischen Messe und Wort-Gottes-Feier bewusst. Die Praxis der Liturgie, die Theologie und die zurückgehende Verfügbarkeit von Priestern als Vorsteher unterstreichen, verteidigen und manifestieren die große Differenz zwischen Idealfall (der Theorie nach: Normalfall) und Notlösung. Das Buch will dazu beitragen, die Notlösung als Norm(al)fall zu etablieren.

Was die Begründungsversuche im Detail angeht, darf allerdings nicht heruntergespielt werden, dass die Liste der Gegenwartsweisen Gottes/Christi in der Liturgie nach SC 7 eine klare Abstufung zum Ausdruck bringt. Diese Abstufung wird in der Liturgieinterpretation und in den nonverbalen Ritualelementen der Liturgie und ihrer Ordnung zum Ausdruck gebracht. Mit Paul VI kann bei der Deutung der Liturgie nach SC 7 der Begriff „wirkliche" Gegenwart Christi (vgl. 20, aber auch 54f und betont in 122f) nur für die Gegenwart Christi bei der Darbringung des Messopfers in Anspruch genommen werden – nicht so, „als ob die anderen [Gegenwartsweisen] nicht ‚wirklich' wären, sondern in einem hervorhebenden Sinn", bzw. (davor im selben Text:) „auf eine höherwertige Weise" (*Mysterium Fidei* in: *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie* 1, 434–436). Im Vollzug der Liturgie wird die relative Würde eines Ritualelements auch jenseits theologischer Theorien durch den Grad des Aufwands und der Sorgfalt, sowie dadurch, dass seine Durchführung einer bestimmten Stufe des Ordo vorbehalten ist, klar zum Ausdruck gebracht. Dass das Evangelium in der Messe vom Diakon und im priesterlosen Wortgottesdienst sogar von Laien vorgetragen werden kann, die Eucharistie aber unter allen Umständen nur mit einem Priester gefeiert werden *kann*, macht das Gefälle an Dignität dieser beiden Vollzüge so klar, dass jede Rede von der Würde der Heiligen Schrift daneben verblasst (vgl. 112f). Die Gegenwart Christi im Wort der Schrift und im Gebet der Gläubigen bildet konsequenterweise das Schlusslicht der Liste in SC 7. Im Bezugsrahmen der römisch-katholischen Liturgie und durch ihre nonverbalen Signale könnte die Dignität der Wort-Gottes-Feier dadurch erhöht werden, dass man ihren Vollzug (durch eine kirchliche Anweisung) an das Priestertum bindet.

Die große theologische Bedeutung der Wort-Gottes-Feier wird oft damit begründet, dass sie die Gelegenheit sei, zu der das Wort Gottes *gehört* würde. Dieser Ansatz bedarf der Differenzierung. So bezeugen schon Texte des NT, dass man sich in christlichen Gemeinden mit Texten des NT beschäftigt hat. Thomas Södings Beitrag betont Ähnlichkeiten dieser Aktivitäten mit dem Ritualsegment, das heute als Wortgottesdienst verstanden wird (21f). Dazu müssen sozial- und liturgiegeschichtliche Differenzierungen weiterführen, um zu zeigen, welche Unterschiede zwischen dem Verständnis eines Vortrags von Texten in neutestamentlichen Gemeinden und dem mittelalterlichen Wortgottesdienst der Messe bestehen. Ab hier wird aber die äquivoke Verwendung des Begriffs „Hören" zum Problem. Er kann systematisch-theologisch und daher metaphorisch gefasst werden. Dann schließt er das einsame Lesen oder die Gebärdensprache der Gehörlosen nicht aus (vgl. den Ansatz der Rezeptionsästhetik, 40ff). „Hören" kann aber auch das akustische und nicht-metaphorische Hören im Rahmen eines Gottesdienstes sein. Wer die Begriffe „Hören" und Hören nicht trennt, muss annehmen, dass sich in der Messe vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil und vor der Erfindung von Sprachverstärkertechnik und Hörgeräten kaum Verkündigung des Wortes Gottes und glaubendes Hören ereignete. Eine Vermischung der beiden Begriffe versucht, von der Würde des systematisch-theologischen Begriffs des „Hörens" auf eine überragende Bedeutung des akustischen Hörens des Bibeltextes in der Wort-Gottes-Feier zu schließen (vgl. 23, 64). Sogar wenn man in der Antike „fast immer laut gelesen" (27) haben sollte – was z. B. mit A. K. Gavrilov, Techniques of Reading in Classical Antiquity: Classical Quarterly 47 (1997) 56–73 hinterfragt werden muss –, wäre das kein Grund, es heute auch noch zu tun. Wenn es darum geht, sich mit dem Text bekannt zu machen, ist die selbständige Arbeit an einem kopierten Blatt Papier dem Hören der Lesung aus einem prunkvollen Buch vorzuziehen (vgl. 64). Liturgie inszeniert aber das metaphorische „Hören" als anamnetischen oder doxologischen Vorgang (und nicht als Belehrung des Volkes über den Inhalt eines Textes, vgl. 113 und 149, 155). Sie nimmt dafür sogar in Kauf, dass durch die historischen Formen, Texte feierlich vorzutragen (z. B. unter Kantillation neben Kerzen und Weihrauch), deren Inhalte heute weniger gut „herüberkommen" als wenn sich die Gemeinde hinsetzte und sie ausführlich studierte. Auch das Studium hätte als Vorbild der Inszenierung herangezogen werden können. Die Textpassagen, die der Rezitation ihrer ersten Worte, „Höre Israel", folgen, werden in der jüdischen Liturgie nicht als Lesung vorgetragen, um „gehört" zu werden, sondern in einer stilisierten Studieneinheit (sitzend, individuell, leise, auf den Text konzentriert) gelesen. Der Beter, der diese Worte längst auswendig kann, „lernt" sie in der Liturgie. Die jüdische Liturgie stilisiert daher genau den Text, der selbst über das Hören spricht, als individuelles Lesen und persönliche Aneignung und nicht als Hören. Es gibt heute die katholischen Wort-Gottes-Feiern nicht deswegen, weil das Wort Gottes der akustischen Vermittlung bedarf um vernehmbar zu werden. Diejenigen, die als Christinnen und Christen an Gott glauben, feiern in dieser besonderen Weise, dem Wort Gestalt zu geben, die Basis ihrer Identität. Die Wort-Gottes-Feier ist daher etwas für Kennerinnen und Kenner des Textes. Das akustische Hören der Stimme der Lektorin oder des Lektors im Gottesdienst kann von denen, die darum wissen, als liturgische Darstellung des systematisch-theologischen „Hörens des Wortes Gottes" begriffen werden (66). Seine oder ihre Stimme ist auch nicht „die Stimme Gottes" (vgl. 154).

Der Diskurs über den Zweck und das damit zusammenhängende Ritual des Vortrags von einigen Abschnitten aus der Heiligen Schrift im Gottesdienst (155) sollte bei der Lektüre des vorliegenden Buches den Anfang bilden. Auch wenn die Texte und Hintergrunddebatten des Konzils zeigen, dass Reformen des Umgangs mit der Schrift mit dem Zweck der Belehrung der Gläubigen motiviert wurden (vgl. 75 und z. B. SC 51), dienen seine Organisation und sein Vollzug diesem Vorgang nicht. Das „Hören" der Heiligen Schrift geschieht heute am Schreibtisch oder im Gespräch einer Arbeitsgruppe. Die Liturgie feiert die Freude darüber, dass es „Hören" überhaupt gibt und dass das Wort Gottes grundsätzlich das Leben verändert (vgl. 86f).

Auf ähnlich missverständliche Weise spricht Schlemmer von der „Wirkung" von Symbolen in der Liturgie und ihrer „Erfahrung". Wenn sich die Nähe Gottes in der Liturgie in der Betroffenheit des Menschen und dem Angesprochen-Sein von tieferen Schichten des menschlichen Geistes manifestiert, ist seine Unterscheidung zwischen sakramentaler Eucharistiefeier und nicht-sakramentalem Wortgottesdienst (122f, implizit auch 39) sinnlos. Die Vermischung von theologischen Vorstellungen von „Wirkung" mit der Wirkung eines konkreten Gottesdienstes auf das Erleben konkreter, feiernder Menschen löst das Problem nicht. Im Gegenteil, wenn die Liturgie die in der Theologie bestehenden Wertungen reflektieren will, darf sie gerade nicht den Wortgottesdienst emotional aufladen, sondern muss sich darum bemühen, der Eucharistiefeier einen Rahmen zu geben, der ihren theoretischen Rang praktisch erfahrbar macht. Die wirkungsvoll inszenierte Wort-Gottes-Feier beantwortet die Frage nach der Zukunft der Messe nicht, sondern stellt sie.

Im Gegensatz dazu sind viele Formulierungsvorschläge für Präsidialgebete nach dem Modell „Lobpreis und Danksagung für den Sonntag" (vgl. d. Beitrag von Benedikt Kranemann) wichtige Versuche, der Wort-Gottes-Feier ein eigenes zentrales Gebet zu geben und sie dadurch aus ihrem Zustand einer von ihrem Hauptteil abgeschnittenen Einleitung herauszuführen.

Die Beiträge im vorliegenden Buch elementarisieren, was zur (priesterlosen) Wort-Gottes-Feier zu sagen ist. Der Sammelband ist daher gleichermaßen für die pastorale Praxis als auch die theoretische Reflexion über sie wertvoll. Er wird zu Diskussionen ermuntern und die Weiterentwicklung dieser wichtigen Liturgie fördern.

Münster Clemens Leonhard

Mette, Norbert: **Praktisch-theologische Erkundungen 1**. – Berlin: Lit 1998. 232 S. (Theologie und Praxis, 1), kt € 20,90 ISBN: 978–3–8258–3811–0

Mette, Norbert: **Praktisch-theologische Erkundungen 2**. – Berlin: Lit 2007. 394 S. (Theologie und Praxis, 32), brosch. € 34,90 ISBN: 978–3–8258–0134–2

Theologie und Praxis, das ist sicher eine geeignete Überschrift für das Wirken des verdienten Pastoraltheologen und Religionspädagogen Norbert Mette. Norbert Mette (Jahrgang 1946) lehrt seit Sommersemester 2002 als Professor im Fach Katholische Theologie und ihrer Didaktik mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik in Dortmund. Nach Studien der Sozialwissenschaften und der Theologie (1977 Promotion, 1983 Habilitation) war er bis 2002 Professor für Kath. Theol. an der Univ.-Gesamthochschule in Paderborn.

So war es nur angemessen, dass er die Reihe im LIT Verlag, die er mit den Münsteraner – inzwischen emeritierten – Praktischen Theologen Udo Schmälzle und Hermann Steinkamp und dem Missions-

wissenschaftler Giancarlo Collet, inzwischen ist noch Reinhard Feiter hinzugestoßen, herausgibt, mit seinen eigenen „Praktisch-theologischen Erkundungen" eröffnet.

Wer sich dem Theorie-Praxis-Verhältnis stellt und das auch als Praktischer Theologe, hat mit seinen Interventionen, den Vorträgen und Artikeln eine Herausforderung zu meistern: Nur selten wird etwas – und zwar mit langer Halbwertszeit – als schwergewichtige Monographie zu publizieren sein – mit Ausnahme der qualifizierenden akademischen Arbeiten. Öfters publizieren Praktische Theologen durch Herausgeberschaften und in Sammelbänden, Handbüchern und Festschriften. So ist es zum Einblick in eine Werkstatt praktisch-theologischen Schaffens förderlich, wenn eigene Aufsatzsammlungen einen Überblick ermöglichen. Anregend ist dies vor allem auch deshalb, weil Norbert Mette mehr als viele Fachkollegen auch den Blick auf englischsprachige und niederländische Literatur lenkt, und so manches ans Licht hebt, was sonst verloren wäre. Die beiden hier vorliegenden Bände laden also zu Erkundungen ein.

Erkundungen sollen es sein: Nicht einfach Abhandlungen, gar abgeschlossene Theorien, aber eben auch nicht Rezeptbücher, die so mancher Praktiker sich vom Praktischen Theologen wünschte. Das Selbstverständnis der Überlegungen M.s wird gerade im letzten Beitrag des zweiten Bandes (II, 399–403), den Wünschen an die Praktische Theologie, deutlich. „Erkundungen" machen den Prozess deutlich, des aufbrechenden, Erfahrungen sammelnden und reflektierenden Menschen, der diese Erträge in den weiteren Prozess des Erkenntnisgewinns und vor allem des praktischen Handelns einbringt.

Diese Teile werden in beiden Bänden deutlich. Norbert Mette gehört zu den wichtigen Wissenschaftlern, die sich der Theoriefrage von Praktischer Theologie stellen. Seine Leidenschaft gilt den Sozialformen des Christentums und damit allem, was „Gemeinde" ist, der Diakonie und der Religionspädagogik. Von den vier Grundvollzügen Martyria, Diakonia, Koinonia und Leiturgia kommt vielleicht gerade der letzte nicht so ausgeprägt in seinen Beiträgen vor, doch die Praxis der Kirche leistet sich hier ja auch eher eine Übergewichtung. Mag sein, dass auch das eine Rolle spielt, dass der hervorragende Wissenschaftler als „Laie" keine Gelegenheit bekam an einer Fakultät zu lehren, die Priester und PastoralreferentInnen ausbildet. Kirchlich betrachtet ist dies eine vergebene Chance. Gewonnen wurde dadurch eine große innere Freiheit für öffentliche kritische Interventionen, nicht nur in den (Erz-)Bistümern Münster und Köln. Manche daraus erwachsende Konflikte sorgten für klare Positionen.

Und genau darum wage ich zu behaupten, dass die Beiträge durchweg mehr sind als Erkundungen. M. erweist sich mit seinen „Interventionen" immer wieder als politischer Theologe. Jeder Beitrag ist in seiner spezifischen Art nämlich auch ein Plädoyer. Er trägt in sich die Leidenschaft des Schreibers für die Menschen und eine Theologie und eine Kirche, die den Menschen nahe ist in tiefer Verpflichtung zu Gaudium et spes 1. So ist diesen Plädoyers – besonders in den Gemeinde- und den Religionsunterrichtsbeiträgen erkennbar – die Nähe zu den Diskussionsprozessen der jeweiligen Jahre anzumerken. Sie sind geschrieben als zeitgenössische Texte.

An dieser Stelle wird nun jedoch auch die Problematik solcher Veröffentlichungen deutlich. Der politischen Wirksamkeit wegen und einer nachhaltigeren Wirkung geschuldet wären wahrscheinlich doch eher die Systematisierungen zu einzelnen Themen, also Sammlungen oder Entwicklungen, die nicht versuchen, das gesamte Spektrum des Wirkens von M. abzudecken, sondern problemorientiert arbeiten. Dann wären auch leichter einige Redundanzen zu vermeiden und die wissenschafts- und kirchenpolitische Wirksamkeit besser nachzuvollziehen.

Bei insgesamt 47 Beiträgen auf über 500 S. kann nun nicht jeder Artikel vorgestellt und besprochen werden. Fünf Themencluster sollen einen Einblick ermöglichen.

1. Wer Praktische Theologie studiert, sucht immer wieder nach überschaubaren und doch vollständigen Artikeln im Sinne eines *Handbuchs*. So gewährt M. gute Einblicke in den Status des Fachs (I, 9–20: Ansatz und Status einer praktischen Theologie, II, 5–9: Wozu taugt die Praktische Theologie, II, 367–376: Praktische Theologie – Ästhetische Theorie oder Handlungstheorie, II, 399–403: Wünsche an die Praktische Theologie), in die Grunddiskussion um die Säkularisierungsthese: (I, 57–68: Modernisierung und Religion), die Rolle der Pastoralkonstitution (II, 11–22: Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" und das Pastoralkonzil) und die Caritas (II, 289–314). Mit diesen Übersichtsartikeln werden bereits wesentliche Grundthemen seines Wirkens deutlich:

2. Der Status der *Praktischen Theologie als Wissenschaft* und das dazu notwendige Selbstverständnis ist ein zentrales Thema im Forschen und Wirken Norbert Mettes. Neben den notwendigen wissenschaftsgeschichtlichen Vorarbeiten ist es die vertiefte Rezeption der handlungstheoretischen Modelle und deren Kommunikation mit den anderen gegenwärtigen Ansätzen, die ihm wichtig sind. Grund ist nicht nur die innertheologische Positionierung des Faches, sondern seine wissenschaftliche und ekklesiologische Rolle. „Theologie zwischen Universität und Kirche" (II, 355–365) verdeutlicht die Spannungsfelder: Der diskutierte Ort der Theologie an der Universität wird zur Herausforderung, das Verhältnis zwischen Freiheit und Lehramt neu zu buchstabieren und im interdisziplinären Diskurs Rechenschaft über den Glauben zu geben. Wenn das Fach zu einem unkritischen Anwendungsfach regrediert, hat es keine universitäre und gesellschaftliche Relevanz, dann wird es in die Amtsstuben der Bistumsverwaltungen zurückgedrängt. M. spürt hier manches Defizit im Blick auf die Fachkollegen. Seinem Beitrag „Wünsche an die Praktische Theologie" (II, 399–403) ist darum sicher zuzustimmen: Mehr interkonfessionelle Forschung (in Themen und Forschungsprojekten), ein neues intradisziplinär-integratives Konzept der Praktischen Theologie, in dem Ansatz und Status noch deutlicher werden, keine rein postulatorische Theologie, sondern eine empirisch gesättigte. Dann können aus ihrem Wirken auch kritische Anstöße zur Praxis der Kirchen entstehen. Wenn dann noch der Horizont international geweitet wird, dann wird die Praktische Theologie keine Relevanzkrise mehr haben.

3. Die Frage nach den christlichen Sozialformen wird für M. ausdrücklich mit seinen Plädoyers für die *„Gemeinde"* besetzt. Eine merkwürdige Konfrontation um diesen Begriff hat sich in den vergangenen Jahrzehnten entwickelt. Wer jedoch die Position M.s genauer betrachtet, spürt schnell, dass es hier um polarisierte Scheingefechte geht. Zu keinem Moment plädiert M. für eine milieuenge bürgerliche „Pfarrgemeinde", wie sie seit den siebziger Jahren entstanden ist und mancherorts fröhliche Urständ feiert. Sein Begriff (I, 179–188: Gemeinde-werden im europäischen Kontext – eine ekklesio-praktische Notwendigkeit) setzt sich ausdrücklich ab von einem hierarchischen Gemeindeverständnis. Gemeinde ist Subjekt, Testfall der Inkulturation, ausdifferenziert als Oase in nicht-christlicher Welt und kontextuell. Sie darf nicht zum Selbstzweck werden. Um der Reich-Gottes-Botschaft willen trifft sie Optionen und wirkt ökumenisch. Nach außen sei sie Brief Christi, nach innen geprägt durch eine gute Kultur. Gemeinde ist für ihn immer nahe am Verständnis der Basisgemeinde, jenseits aller Pfarrerzentriertheit (II, 281–286: Gemeinden bilden – ein dringendes Erfordernis für eine Kirche mit Zukunft). Mit diesen Perspektiven steht er denen nahe, die ausdrücklich solche Zellen eines neuen Netzwerks Kirche wollen und die eher wegen der landläufigen Verengung des Gemeindebegriffs dieses Wort meiden. Dass dabei nicht die lokale Verwurzelung verloren gehen darf, das mag das Plädoyer M.s erinnern, und dass unter keinen Umständen an Stelle der Ortsgemeinden kirchlicher Zentralismus einziehen darf, ist auch allgemeiner Konsens. Der Forderung, in diesem Zusammenhang genauer hinzuschauen und langzeitlich und empirisch zu forschen (II, 402) kann ich mich nur anschließen.

4. Von der Gemeinde, die Optionen trifft, war bereits die Rede. Nicht zuletzt durch die Basiskirchenbewegung Lateinamerikas bewegt, greift M. die Position der *Option für die Armen* (I, 205–220) ausdrücklich auf. Zusammen mit Hermann Steinkamp wurde er zu einem der Vertreter der Sozialpastoral und hat mit diesen Impulsen die Diakonievergessenheit hiesiger Pastoral kritisiert. „Anstiftung zur Solidarität" (II, 325–336: Anstiftung zur Solidarität – zur notwendenden Aufgabe der christlichen Gemeinde heute) versucht er zu lancieren und will dazu beitragen, dass unsere Kirche „samaritanisch" wird. Dazu ist ein intensiverer Zusammenklang mit der christlichen Gesellschaftsethik (I, 39–45) und damit eine Orthopraxieintegration wichtig. Die Globalisierung wird zur theologischen und praktischen Herausforderung (I, 69–859).

5. Besonders im zweiten Bd befasst sich M. intensiver mit *religionspädagogischen* Fragen und der Position des Religionsunterrichts. Wie auch im Projekt zur Kindertheologie entdeckt er die Rolle der Kinder als Künder der frohen Botschaft (II, 109–119). Er reflektiert die Verantwortung der Kirche in einer Kultur des Aufwachsens, auch schon in frühen Sozialisations- und Bildungsprozessen (II, 139–162). In der Diskussion um das Konfessionalitätsprinzip des Religionsunterrichts plädiert er dafür, diesen intensiv in den Bildungsauftrag der Schule einzubringen (II, 223–233), ihn aber bleibend positionell-konfessorisch – also im Unterschied zur Religionskunde – zu verankern (II, 205–221).

Das Büchermachen hat sich in den letzten Jahrzehnten verändert. Es ist leider nicht mehr die Kunst früherer Jahrhunderte, die allerdings deshalb auch viel weniger edieren konnte. In vielen Fällen wird nicht mehr lektoriert, der Autor ist darauf angewiesen, ein paar Richtlinien einzuhalten und sich mit seinem Team fast alleine auf die Buchproduktion einzustellen. Schade ist, wenn dann noch die Arbeit der Drucker und Binder fehlerhaft ist. So schleichen sich Tippfehler ein, gibt es fehlende Einheitlichkeit in der Form der Titel (mit . oder – zwischen Haupt- und Untertitel) und in der Form der internen Gliederung (nur Ziffern oder auch Überschriften). Auch die Bibelzitate sind nicht – wie sonst üblich – einheitlich nach den Loccumer Richtlinien gesetzt. Aber auch hier wird der Autor selbst zum Opfer der Herausgeber, die je nach unterschiedlicher Manier ihre Regeln setzen. Das ist schade.

Dennoch können den LeserInnen diese beiden Bände als engagierte und anregende Sammlungen dringend empfohlen werden.

Fulda Richard Hartmann

Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, hg. v. Claudia Schulz / Eberhard Hauschildt / Eike Kohler. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2008. 296 S., kt € 24,90 ISBN: 978-3-525-60007-8

Wie unterschiedlich doch Weihnachten von Kreisen in der Bevölkerung aufgenommen und begangen werden kann: als religiöser Höhepunkt des Jahres, als ersehnte Herrschaft eines guten Gottes, als sozialkritisches Fest eines jungen mobilen Paars, als institutionskritisches Ereignis. Die Brillen, durch die die Menschen auf das Festgeschehen blicken, sind gefärbt: „Alles, was aufgenommen (rezipiert) wird, wird im Modus des Aufnehmenden aufgenommen", so eine alte erkenntnistheoretische Binsenweisheit. Von solchen Einsichten ist der Schritt zu den Milieus nicht mehr weit. Moderne Bevölkerungen sind verbuntet, die Lebensstile und damit Denken und Fühlen variieren. Und dies bei aller Gemeinsamkeit einer übergreifenden Kultur und gemeinsamer Menschlichkeit.

Die Versuchung von Kirchen und ihren pastoralen Akteuren ist es, heute mehr denn je, sich in das eine oder andere der vielen Milieus zurückzuziehen. Die Menschen anderer Milieus werden ihnen immer fremder, ein Vorgang, der auch umgekehrt so wahrgenommen wird: Die Kirche wird nicht mehr verstanden, kommt nicht mehr an, ist „out". Wie viele junge Menschen haben heute dieses Gefühl der Kirche gegenüber. Dennoch: Geht in alle Welt, das kann dann heute bedeuten – in alle Milieus. Und verkündet allen das befreiende Evangelium. Gilt dieser Auftrag, dann gehört dazu die Bereitschaft, nicht gewohnte Milieus wahrzunehmen, sich mit Menschen anderer Milieus zu verbünden und – was der Idealfall wäre – zu erreichen, dass Mitglieder des jeweiligen Milieus dessen ureigenste Evangelisten werden.

Für eine solche Aufgabe gibt es, neben den schon weit verbreiteten Erkenntnissen der Milieustudien (Sinus, EKD-Umfrage), bislang nur wenig praktisch-theologische Reflexion. Michael Ebertz (einer der Mitwirkenden bei der Milieustudie für die Katholische Kirche) und ich haben einmal gemeinsam eine solche angezettelt und thesenhafte Einsichten gemeinsam publiziert (Zulehner, Paul M., Ebertz, Michael: Plädoyer für Kirchenwachstum. Pastoraltheologisches zu den Sinus-Milieus, in: Lebendige Seelsorge (5/2007) 324–328.). Nun legen eine Autorin und zwei Autoren – alle drei sind sie in der Praktischen Theologie tätig – ein pfiffiges Arbeitsbuch zu einer milieusensiblen Seelsorge vor. Die Fragen sind elementar: Braucht es die Kenntnis der Milieus? Was ist damit überhaupt gemeint? Wie könnte sich die Kirchenpraxis in verschiedenen Handlungsfeldern anders (weil milieusensibler) gestalten? (Teilthemen, in die man sich bausteinartig einklinken kann, sind: Gottesdienste und Feiern, Predigt und Glaube, Mitarbeiter/innen und Pfarrer/innen, Medien und Öffentlichkeitsarbeit, Ehrenamt und Beteiligung, Spenden und Fundraising, Bildung, Kunst und Musik sowie Citykirchenarbeit.) Wer Milieu sagt, meint auch das Arbeiten in verschiedenen Räumen. Raumgerechte Seelsorge und Milieusensibilität werden im vorliegenden Arbeitsbuch zu Recht aneinander gebunden. Schließlich probieren die Vf.'in und die Vf. eine Theologie der Milieus bzw. eine Theologie für Milieus. So sehr sich die kirchliche Arbeit für die bunte Verschiedenheit öffnet (und lernt, in vielen Sprachen über Gott, die Menschwerdung und das Heil zu sprechen), so wichtig ist es für sie auch, die untergründige Einheit auch der Milieus in der einen Heilsgeschichte nicht zu übersehen. Das hat nicht zuletzt auch damit zu tun, dass Milieus eine Ähnlichkeit mit sozialer Schichtung und Modernitätsgrad haben. Gerade die Schichtbezogenheit ist ohne die Frage der Gerechtigkeit nicht zu denken. Vielleicht ist hier auch eine der empfindlichen Gefährdungen einer bedenkenlos milieuorientierten Kirchenarbeit zu entdecken: eine gewisse Blindheit für Fragen der Verteilung der Lebenschancen, eine kritiklose Zustimmung zu verarmten Stilisierungen menschlicher Entfaltungsmöglichkeiten. Ästhetik und Gerechtigkeit geraten in ein produktives Spannungsverhältnis. Wer für Milieus eintritt, dem kann leicht eine an Veränderung, Wandlung, Entwicklung nicht hinlänglich interessierte Haltung unterstellt werden. Aber solche Gefährdungen kann erst richtig wahrnehmen, wer sich zuerst tief in die Welt der Milieus eingelassen hat. Das vorliegende Werk kann ein guter Kompass sein.

Wien Paul M. Zulehner

Steinkühler, Martina: **Wie Feuer und Wind.** Das Alte Testament Kindern erzählt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 290 S., geb. € 19,00 ISBN: 3-525-61586-8

Steinkühler, Martina: **Wie Brot und Wein.** Das Neue Testament Kindern erzählt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 303 S., geb. € 19,90 ISBN: 3-525-61587-6

„Wie sag ich's meinem Kinde?" – Diese Frage schießt sicher nicht nur Eltern durch den Kopf, wenn der Nachwuchs sie mit einer Kette von Fragen löchert, sondern immer wieder sehen sie sich ebenso wie Katecheten oder Religionslehrer mit diesem Problem konfrontiert, wenn es um die Arbeit mit der Heiligen Schrift geht. Wie sich dieser Spalt überbrücken lässt, der zweifelsohne zwischen den biblischen Erzählungen und dem heutigen Lebensumfeld Heranwachsender klafft, ist eine Hürde, die es zu überwinden gilt.

Da steht auf der einen Seite eine Welt, in die sich speziell junge Menschen nur schwer versetzen können: ein anderer Kulturkreis, eine andere Zeit, andere Menschen. Mit ihren eigenen Wünschen, Vorstellungen und Bedürfnissen als Menschen des 21. Jh.s sind sie zunächst einmal auch sehr weit entfernt von den alt- und neutestamentlichen Texten. „Kreuz, Grab, Auferstehung – zu sperrig, zu schwer, zu düster?" (Wie Brot und Wein, 7). Diese exemplarische selbst gestellte Frage verneint die Vf.in eindeutig, wenn sie sich als Erzählerin aufmacht, die Geschichten des Alten und Neuen Testaments neu nachzuerzählen. Dabei bringt sie überaus günstige Voraussetzungen mit, ist sie doch sowohl Theologin als auch Religionspädagogin. Sie arbeitet als Verlagsredakteurin und ist Autorin zahlreicher Jugendbücher und Mutter dreier Söhne.

Die alttestamentlichen Theophaniegeschichten standen Pate für den Titel des Bdes „Wie Feuer und Wind". Wie Gott sich dem Volk Israel offenbart hat, wird somit selbstverständlich auch beleuchtet. Auf der Doppelseite 8f stellt eine schematische Übersicht die im Buch enthaltenen Stoffe und die dazugehörige Erzählidee vor. Dabei werden Leitgedanken formuliert, die Hauptaspekte und zentrale Figuren präsentieren. Das Buch geht anschließend der Frage nach, wie Gott ist (11f), die mit Rückgriff auf den Propheten Elia beantwortet wird.

Das erste zentrale Kap. beschäftigt sich mit der Urgeschichte, also der Schöpfung, der Vertreibung aus dem Paradies, mit Kain und Abel, der Sintflut sowie dem Turmbau zu Babel (vgl. 1 Mose 1–11). Das folgende Kap. setzt sich mit den Vätergeschichten auseinander: Abraham, Isaak, Jakob (vgl. 1 Mose 12–50), ehe Mose mit Rückgriff auf 2 Mose bis 5 Mose im Mittelpunkt steht. Die Bücher der Könige und die Propheten sind die beiden letzten Abschnitte von „Wie Feuer und Wind", die sich auf folgende Bibelpassagen beziehen: 1 Samuel bis 1 Könige 11, Rut, Psalter, Sprüche, Prediger, Hiob, Jona, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Micha und Daniel 6.

Das Neue Testament betrachtet die Vf.in in „Wie Brot und Wein". Auch hier findet sich eine Übersicht, mit den Stoffen des Buches und den dazugehörigen Erzählideen bis hin zu entsprechenden Altersempfehlungen (8f). Der Frage „Wie ist Jesus?", die konzise auf einer Seite (11) beantwortet wird, folgen vier Hauptkap., die sich größtenteils nicht an die Textfolge des biblischen Kanons halten.

Der Abschnitt „Die Gute Nachricht. Seht ich mache alles neu" stützt sich auf die Apostelgeschichte, die Paulus-Briefe und Markus 14–16, wobei er sein Augenmerk auf die Person des Paulus richtet. Mit Rückgriff auf die Evangelisten Markus, Matthäus und Lukas erzählt die Vf.in im Kap. „Jesu Leben. Gott schenkt den Menschen seinen Sohn", wo auch bekannte Abschnitte aus der Weihnachtsgeschichte neu formuliert vorkommen. Die Apostelgeschichte und die Paulus-Briefe standen Pate für die Passage „Die ersten Christen. Der Heilige Geist verbindet Menschen und Gott", die sich mit Himmelfahrt, Pfingsten, der ersten Gemeinde sowie Petrus und Paulus auseinandersetzt, ehe mit Bezug auf Johannes und seine Offenbarung der Abschnitt „Worte des Gott-bei-uns. Am Anfang und am Ende ist Gott" dieses Buch beschließt.

In beiden Bden erklärt am Ende jeweils ein Verzeichnis „Wichtige Bibel-Wörter, über die man stolpern kann" kindgerecht. Und es ist je eine Liste vorhanden, die ein schnelles Auffinden der Texte gemäß der Luther-Übersetzung ermöglicht.

Die aus der Religionspädagogik bekannten zentralen Schriftstellen finden sich auf den insgesamt knapp 600 Seiten wieder, wenn auch – wie bei jeder Selektion – der Textkanon selbstverständlich hinterfragbar ist. Der Erzählstil jedoch ist leicht verständlich für Kinder zwischen sechs und zwölf Jahren, wenn man sich stellenweise auch erst in den erzählenden Sprachduktus hineinfinden muss, der mit wenig komplexen Sätzen gesprochene Sprache imitiert. Das jedoch macht die beiden Bücher besonders geeignet für das Vorlesen durch Erwachsene, die den Kindern mit erklärenden Anmerkungen weiterhelfen können. Zur eigenen Lektüre durch die Kinder scheinen die Titel weniger geeignet. Aber sie sind ja schließlich keine Kinderbibeln, sondern – wie die Titel es schon anklingen lassen – haben zum Inhalt, wie das Alte bzw. Neue Testament Kindern erzählt werden kann.

So erklärt sich sicherlich auch der Aufbau der Texte. Die großzügig layouteten, schwarz gedruckten Erzählungen werden durch kleiner und in blau gedruckte biblische Zitate angereichert. Hellblau unterlegte Kästchen erzählen einzelne Geschichten wie „Und dann erzählt Mose die Geschichte vom brennenden Dornbusch", „Wie David einen Platz für den Tempel findet" oder „Die Geschichte von dem Römerschwert". Rückgriffe auf vorher Erzähltes erfolgen in orangefarbenen Kästchen als Kurzzusammenfassungen und Hinführung zu neuen Geschichten.

Bemerkenswert sind im zweiten Bd die Briefe von Silas und Barnabas (247–265), Reisebegleiter des Missionars Paulus, da sie eine neue Perspektive ermöglichen. Oder die Dialoge zwischen Johannes, dem Lehrer, der seinen Schülern, Kinder, die sich mit ihm unterhalten, von Jesus erzählt (269–290). Jedoch wirkt die permanente Wiederholung von Glaubenssätzen des Petrus wie „Jesus, der gestorben war, ist auferstanden – Christus" (u.a. 31, 35, 241, 243) ein wenig penetrant.

Gelungen ist die Illustrierung beider Titel mit Bildern, die primär den Alltag im Heiligen Land heute zum Thema haben, aber auch Szenen etwa an der Klagemauer in Jerusalem zeigen. Geschmackvolle, Phantasie anregende Fotos zur Veranschaulichung oder Meditation mit den kleinen Zuhörern ergänzen die Texte sinnvoll, wobei Abbildungsverzeichnisse wünschenswert gewesen wären, um mehr Informationen zum Bild zu erhalten.

Insgesamt gelingt es der Vf.in somit, den Kindern eine ansprechende Begegnung mit dem Alten und Neuen Testament zu ermöglichen, die jedoch der Begleitung und Anleitung eines Erwachsenen bedarf. Beide Bde zusammen sind übrigens zum Vorzugspreis unter der ISBN 3–525–61590–6 erhältlich.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Theologie und Naturwissenschaften

Anderwald Andrzej: **Teologia a nauki Przyrodnicze**. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych. – Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 2007. 306 S. (Opolska Biblioteka Teologiczna, 96), kt ISBN: 978–83–60244–58–6

Das jüngst erschienene Buch des wissenschaftlichen Mitarbeiters am fundamentaltheol. Lehrstuhl der Theol. Fak. der Univ. Oppeln, Andrzej Anderwald, ordnet sich in die aktuellen, interdisziplinären Veröffentlichungen ein, an denen auch theol. Publikationen teilhaben. Sein Titel auf Deutsch „Theologie und die Naturwissenschaften" wird durch den Untertitel präzisiert (laut der deutschen Zusammenfassung des Autors): „Die Bedeutung des von den Naturwissenschaften geprägten Wissens für die theologische Reflexion", wörtlich aber „Die Rolle des naturwissenschaftlich geprägten Wissens in den theologischen Forschungen". Es ist eine Studie von insgesamt 306 S., in der 244 S. allein den kontinuierlichen Text aufweisen; Bibliografie, Personenverzeichnis, eine deutsche Zusammenfassung, englisches Summary, das Inhaltsverzeichnis in Deutsch, Englisch und Polnisch runden die Veröffentlichung ab.

Global gesehen handelt es sich um die Umschreibung des Verhältnisses zweier wissenschaftlicher Zugangsweisen zur Wirklichkeit, wobei dies und das daraus entstehende Verhältnis als Dialog gekennzeichnet wird, ohne diesen gern gebrauchten, allerdings verschwommenen Begriff in seiner Begrifflichkeit möglichst eingeengt aufzufassen. Jedenfalls wird ein aktuelles Thema in einer „veränderten Welt" (Walter Schulz) behandelt, in der die Naturwissenschaften (samt Technik und Ökonomie) das Sagen haben. Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob die Omnipräsenz und die Dominanz des naturwissenschaftlichen Wissens auch für das theol. Denken von Bedeutung ist.

Da das Untersuchen des Verhältnisses von Glaube und Vernunft – innerhalb der theologischen Teildisziplinen – der Fundamentaltheologie zugeordnet wird, scheint das hier dargestellte Unterfangen den richtigen Platz gefunden zu haben. Das Wahrnehmen und das ihm entsprechende Ablesen der immanenten Naturordnung samt seinem Überbieten auf das transzendente Mysterium Gottes hin steht im Blickpunkt vieler Aussagen des kirchlichen Magisteriums, beginnend mit der Dogmatischen Konstitution „Dei Filius" des Vat. 1 (1870).

Ein Überblick über die (allerdings fragmentarisch gebliebenen) Versuche einer Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Naturwissenschaften seitens der kirchlichen Lehrstellen und der dadurch inspirierten theologischen Literatur bildet den Ausgangspunkt der breit angelegten systematisierenden Untersuchung. Immer wieder wird die Rolle der Naturwissenschaften für die theologische Reflexion betont und anerkannt, sei es als Quelle der Inspiration für die Theologie, den Menschen und dessen Glauben oder einfach als ein *Signum temporis*. Nimmt man dies an nicht nur im Sinne einer Zurkenntnisnahme, sondern als Nutzung des naturwissenschaftlich generierten Wissens seitens der Theologie, so bleibt dennoch das Problem bestehen, wie diese Rolle und die Wichtigkeit dieses Wissens für die theologische Reflexion zu bewerten ist und wie sich dieses Verhältnis *de facto* in *actu exercitu* darstellt. Es scheint so zu sein, dass sich sowohl die aktuelle Gestalt wie auch die Formen dieses Verhältnisses nur an der diesbezüglichen Literatur ablesen und systematisieren lassen. Doch möchte der Autor dieses Problem aus der theologischen Perspektive sehen und von daher auch ein Kriterium für die Lichtung der erwähnten Literatur gewinnen (die er mit dem 2. April 2005, dem Ende des Pontifikats von Johannes Paul II. abbricht, der ein sehr ungewöhnliches Interesse für den Dialog mit den Naturwissenschaften bekundete).

Die Methode des Vorgehens hat eine komplexe zu sein, schon allein auf die Interdisziplinarität der Sachlage hin gesehen, was im 1. Kap. (einem epistemologisch-methodologischen) eingehender dargestellt wird. Die Absicht dieses Vorgehens (was des Öfteren betont wird) ist die Erarbeitung einer (starken, begrenzten oder nur schwachen) Synthese der Anwendungsmöglichkeiten des hauptsächlich naturwissenschaftlich geprägten Wissens für die theol. Reflexion. Dies wird versucht an Stellungnahmen einiger namhafter Theologen abzulesen. Des Weiteren erhofft sich der Autor eine sich daraus ergebende Klarstellung (a) der Voraussetzungen für einen fruchtbaren Dialog von Theologie und Naturwissenschaften; (b) die Schärfung des Bewusstseins für die sich notwendig ergebenden Konsequenzen aus der Verschiedenheit der angewandten Methoden; (c) die Wahrnehmung auftretender Hindernisse aufgrund nicht bemerkter Extrapolationen und semantischer Vermischung von Begriffen. Daraufhin unternimmt er den Versuch einer Zusammenstellung von sechs Kriterien, die beachtet werden sollten, damit der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften Bestand hätte und für beide Seiten Erfolg versprechend wäre.

Die Struktur des zu erarbeitenden Vorhabens besteht aus fünf Kap.n, deren Kap. eins und fünf den Rahmen der Struktur und Arbeit bilden, während die Kap. zwei, drei und vier den Kern der Untersuchungen darstellen sollen. In den Rahmenkapiteln wird zunächst der theoretische Kontext der Problematik aufgezeigt, d.h. die *sui generis* Wissenschaftlichkeit der Theologie; die interdisziplinäre Ausrichtung der Fundamentaltheologie; die gängigen Modelle in der Darstellung des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaften (und das anhand der deutschen und englischsprachigen Literatur zu diesem Thema). Alsdann werden die erarbeiteten Resultate zusammengefasst und dann in die verschiedenen Typologien der unterschiedlichen Arten des Dialogs eingebracht.

Den Kern der Studie – wie gesagt – bilden die Kap. zwei, drei und vier. Hier werden die Themen Schöpfung, Erschaffung des Menschen und das Wirken Gottes in der Welt (sprich: die Problematik des Wunders) in ihrer Beziehung zueinander von Theologie und Naturwissenschaften diskutiert. Jedes dieser Kap. wird in einer Zwischenbilanz nach dem Stand der Diskussion abgerundet und es wird unumwunden gesagt, wie sich die Bedeutung der Naturwissenschaften für eine theologische Reflexion denken lässt.

Man vermisst zwar präzise Umschreibungen dessen, was hier als Dialog verstanden werden soll; wie die Theologie Schöpfung denkt und was die Naturwissenschaften darunter verstehen; warum die Erschaffung bzw. Entstehung des Menschen separat behandelt werden muss, da die Evolutionstheorie (abgesehen von ihren unzulänglichen Beweisgängen) ein Kontinuum der Entwicklung der Lebewesen behauptet; ob in einer methodologisch auf die empirisch zugängliche Weltwirklichkeit zentrierten Naturwissenschaft ein Wirken bzw. ein Eingreifen Gottes oder auch nur seine Anwesenheit diskutiert werden darf. Doch das abschließende fünfte Kap. mit dem Titel „Theologie im Dialog mit den Naturwissenschaften" lässt erkennen, dass es sich um einen spezifischen Dialog handelt, der sich den Kriterien der Autonomie, der Integrität, der sprachlichen samt der erkenntnis-interpretatorischen Offenheit; der Vorsicht im Gebrauch der Ausdrücke und dem Respekt vor Grenzen, die einer jeden wissenschaftlichen Disziplin gesetzt sind, bedingungslos zu unterwerfen hat. Daraus ergeben sich Perspektiven eines Dialogs, der zwischen schwachen, begrenzten und starken Synthesen oszilliert.

Insgesamt ist es eine Studie, die nicht nur aufzeigt, dass die Theologie aus der Begegnung mit den Naturwissenschaften Inspiration gewinnen und Nutzen ziehen kann, sondern dies auch im eigenen Vorgehen bereits tut. Dass bei allen Ausführungen Präzisierungen von verwendeten Begriffen, Unterstreichungen von Gedankengängen (in der Heraushebung erreichter bzw. erreichbarer Annäherungen zwischen theologischen Überlegungen und naturwissenschaftlichen Verallgemeinerungen) oder auch nur sprachliche Verbesserungen möglich oder unumgänglich sind, aber auch unnötige Wiederholungen fallen gelassen werden könnten und eine gewisse Straffung des Textes wünschenswert wäre – das alles schmälert den Diskussionsbeitrag zum Thema *Fides et Ratio* oder enger gefasst „Theologie und Naturwissenschaften" nicht, zumal der Autor hauptsächlich an der Rolle der Naturwissenschaften in der Theologie interessiert ist.

Richard Kijowski

Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo, hg. v. Stephan Otto Horn SDS / Siegfried Wiedenhofer. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2007. 192 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3–86744–018–9

Der Titel „Schöpfung und Evolution" formuliert ein permanentes und obligatorisches Thema im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Natürlich lebt das Interesse an diesem Thema von den derzeitigen intellektuellen Verwerfungen zwischen den Kreationisten der unterschiedlichsten Schattierungen einerseits und den Evolutionisten andererseits. Und natürlich lebt das Interesse an die-

sem Buch auch von den großen Namen der längst in die Jahre, ja nicht selten gar in die Emeritierung oder auch zu Bischofsstuhl und Kardinalssitz gekommenen Schüler und von dem großen Namen ihres einstigen und auf andere Weise auch heutigen Lehrers Benedikt XVI. Was hier zum Buch zusammengefasst ist, sind die Vorträge und die sich anschließenden Debatten eines Symposions im Schülerkreis des ehemaligen Professors Joseph Ratzinger, der ja immerhin an den Hochschulstandorten München, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg nachhaltige intellektuelle Spuren hinterlassen hat.

Dass sich der Schülerkreis in seiner geballten Kompetenz nicht selbst genügt, sondern Kompetenz von außen hinzuzieht, spricht für ihn. So kommen Peter Schuster vom Institut für Theoretische Chemie der Universität Wien, der emeritierte Münchener Philosoph Robert Spaemann, der Frankfurter Jesuit und Naturphilosoph Paul Erbrich neben dem Ratzingerschüler Schönborn in eigenen Vorträgen zu Wort. Letzterer hatte ja mit den missverständlichen und auch missverstandenen Worten in der New York Times im Sommer 2005 große Wellen geschlagen und den Verdacht genährt, dass die Schöpfungstheologie eben doch ein tief sitzendes Misstrauen gegen die Evolutionstheorie hege und pflege.

Das Geleitwort hat Christoph Kardinal Schönborn übernommen, der gleich ausführlich die einschlägigen Überlegungen Joseph Ratzingers aus einem Zeitraum von über 20 Jahren zitiert.

Schuster belegt mit Fakten aus dem Bereich der klassischen und molekularen Genetik, mit Stammbaumrekonstruktionen aus molekularen Daten und mit eindrucksvollen Computersimulationen, dass die präbiologische und die biologische Evolution „von den ersten vermehrungsfähigen Molekülen bis zum Menschen als ein Ganzes" (55) anzusehen sei. Er stellt auch heraus, dass es in der Biologie und Chemie keine Beobachtungen gebe, die zwingend nur durch den Eingriff eines übernatürlichen Wesens erklärbar seien. Fasziniert zeigt er sich von dem engen Parameterkorridor, der durch die Anfangssingularität entstanden und somit die Bedingung für die präbiotische und die biotische Evolution ist. Beeindruckt zeigt er sich auch von den nicht wenigen „Nadelöhren" in den Randbedingungen, die der evolutive Prozess auf dem Weg bis heute zu durchlaufen hatte.

Nicht in unerklärlichen Eingriffen und durch angebliche Irregularitäten im Bereich der Naturwissenschaften, speziell der Biologie, sondern in deren Regelhaftigkeit sieht er den Schöpferglauben begründet und das Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Religion herausgefordert (121–123).

Robert Spaemann ist daran gelegen, die durch Naturwissenschaft einerseits und durch Philosophie und Theologie andererseits erzeugte Spaltung des Weltbildes nicht vorschnell und dilettantisch zu überbrücken oder zuzukleistern. „Wenn wir weder die Wissenschaft noch unser menschliches Selbstverständnis preisgeben wollen, dann müssen wir an dem Dualismus der beiden Weltsichten festhalten. Es gibt Entstehungsbedingungen für Leben, für Trieb, für Bewusstsein und für Selbstbewusstsein. Entstehungsbedingungen sind nicht hinreichende Ursachen. Sie erklären uns nicht, wer wir sind. Selbstsein ist Emanzipation von den Entstehungsbedingungen." (62) Die einzige Möglichkeit, keine der Seiten preiszugeben oder zur anderen hin aufzuheben, die einzige Möglichkeit die Einheit der Wirklichkeit zu denken, sieht er im „Gedanken der Schöpfung" gegeben. All das sind Überlegungen, die man auch andernorts schon lesen konnte, auch aus der Feder von Spaemann. Der Clou der hier vorgetragenen Überlegungen ist aber die Idee der Doppelcodierung, die er am Beispiel von Bachs Violinsonate g-moll zu verdeutlichen und die er auf die Entstehung der Arten und des Menschen zu übertragen versucht. Die großartige musikalische Form stehe für sich und man brauche keine anderen als die musikalisch erfassbaren Ausdrucksmittel, um die hinreichenden Beweggründe Bachs für die Komposition dieser Sonate zu finden. Und doch gebe es eine tiefere Dimension. „Wenn man einem bestimmten kabbalistischen System, das in der Barockzeit Geomantia genannt wurde, folgt, in dem Noten, Buchstaben und Stellenwerte in eine bestimmte Ordnung gebracht werden, dann ergibt sich aus dieser Sonate die Verschlüsselung des folgenden Textes: ‚Ex Deo nascimur, in Christo morimur, per spiritum sanctum reviviscimus.'" (63) Der mit ausschließlich musikalischen Kategorien nicht zu entdeckende tiefste Grund dieser Violinsonate ist somit ein Bekenntnis des frommen Johann Sebastian Bach zum dreifaltigen Gott und seiner Heilsverheißung.

Spaemann möchte auf die Möglichkeit einer solchen Doppelcodierung auch bei den evolutiv entstandenen Phänomenen des Lebens aufmerksam machen. Wie die in sich schon plausible Notenschrift in ihrer Tiefe eine theologische Botschaft vermittelt, so soll dann wohl die in sich biologisch schon hinreichend plausible DNA-Schrift in ihrer Tiefe auch eine theologische Botschaft enthalten. Von Seiten der Naturwissenschaft wird die Möglichkeit einer biologischen (!) Doppelcodierung nicht bestritten (124f). Erstaunlich ist nur, dass niemand auf die essentiellen Unterschiede zwischen Beispiel und Aussageziel aufmerksam macht. Was bei Bach und der g-moll-Sonate für Violine noch plausibel ist, ist es hier nicht mehr. Im der Musik entlehnten Beispiel ist es der Mensch, der die Notensprache, die Regeln zur Doppelcodierung und die theologische Botschaft darin verfasst und empfängt.

In Bezug auf die Biologie fragt sich: Wer codiert hier was, in welcher Sprache und für wen? Die in der Biologie verborgene theologische Botschaft müsste sich in der molekularbiologischen Sprache ausdrücken und könnte nur aus ihr erhoben werden. Es müsste ein Codierungssystem identifiziert werden, dessen Anwendung auf die biologischen Zeichen einen transbiologisch-theologischen Sinn enthüllte.

Soll man diesem Beispiel folgend annehmen, Gott codiere biologisch, doppelcodiere theologisch in einem dann ja wohl nicht mehr Geomantia, sondern vielleicht Coelimantia zu nennenden System? Würde damit das „Buch der Natur" (un)heimlicherweise doch wieder zum „Buch der Schrift"? Ist die Inkarnation, ist die Zwei-Naturen-Lehre als Doppelcodierung besser verstehbar?

Sachkundig weist im Fortgang des Symposions der Jesuit Erbrich (65–77) auf Schwächen der evolutionsbiologischen Zentralbegriffe hin, dass z. B. der Begriff „Selektion" nur greift, wenn man den Lebewesen irgendein Wollen unterstellt, dass der Begriff „Zufall" biologisch völlig unzureichend reflektiert ist, dass die allenthalben zu beobachtende Zielverfolgung von Lebewesen aus dem teleologischen Sprachspiel in ein mechanisiertes teleonomisches überführt wird. Er greift mutig und ohne Berührungsängste etliche seitens einiger Biologen mit Denktabu belegte Begriffe wie Orthogenese, Höherentwicklung, mentale Kausalität, Selbstorganisation auf und stellt die Aussichtslosigkeit eines konsequenten Reduktionismus dar. Mit dieser Art von Kritik an einer evolutionistischen Dogmatik zieht er sich gewiss den „Ignoranzvorwurf" oder gar den „Häresieverdacht" mancher Evolutionisten zu.

Christoph Kardinal Schönborn stellt seinen Beitrag unter die Begriffe „Fides, Ratio, Scientia" (79–98). Ein Leitgedanke, der ihn ausgehend von Newtons „Scholium Generale" bewegt, ist die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes in den natürlichen, naturwissenschaftlich beschreibbaren Phänomenen und Prozessen. Mit Newton plädiert er für einen „Plan" und gegen die darwinistische Evolutionstheorie mit ihrem Begriff vom blanken „Zufall".

Darwins Deszendenztheorie sieht er mit Stanley Jaki als „ein einziges langes Argument für eine rein ‚innerweltliche', ja eine rein materielle, mechanische Erklärung der ‚Entstehung der Arten'. […] Dazu bedarf es keiner besonderen Eingriffe des Schöpfers." (84) Schönborn äußert den Verdacht, dass mit dem Darwinismus wissenschaftsfremde ideologische Elemente bis in den Biologieunterricht hinein weitervermittelt, dass Schwachpunkte der Evolutionstheorie nicht offen diskutiert werden, dass die entscheidende Diskussionsebene zwischen Theologie und Biologie, nämlich die Naturphilosophie, nur selten erreicht und voreilig ein Konkordismus zwischen Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie ausgerufen wird. „Nicht jede Variante der Evolutionstheorie ist mit dem Schöpfungsglauben vereinbar." (86) In dieser Allgemeinheit kann man dem vielleicht zustimmen. Die Lösung des Problems einer Verhältnisbestimmung ist aber mit dem gewiss hoch zu schätzenden Thomas von Aquin, auf den Kardinal Schönborn sich stützt, für Biologen nicht befriedigend zu bewerkstelligen: „Die Natur ist nichts anderes als eine gewisse Kunst / Technik, nämlich die Kunst Gottes, die den Dingen eingegeben ist und durch die die Dinge selber auf ihr bestimmtes Ziel hin ausgerichtet werden." (91)

Durchaus witzig sind manche seiner Attacken, z. B. wenn er mit Whitehead gegen die Teleologievergessenheit mancher Evolutionsbiologen formuliert: „Diejenigen, die sich ganz dem Zweck widmen, zu beweisen, dass es keinen Zweck gibt, stellen ein interessantes Studienobjekt dar." (89)

Im Vortrag wie in den Diskussionsbeiträgen des Kardinals fällt aber der durchweg pejorative Gebrauch des Begriffs Zufall und seine Entgegensetzung zum Plan auf. Der Zufallsbegriff bleibt in diesem interessanten Beitrag leider unterbestimmt, und so kommt es permanent zu einer unnötigen Konfrontation. Wie gut Zufall und Plan zusammengehen, belegt der Blick auf Lottogesellschaften, die, obschon für sie der Zufall essentiell ist, dennoch nicht vom damit verfolgten Plan einer Steigerung ihrer eigenen Gewinnspannen abzubringen sind.

Der vom Kardinal zu Recht als Ideologie beklagte Sozialdarwinismus hat in seiner Genese mit der biologischen „Deszendenztheorie" Darwins gar nichts zu tun, ist weit älter als diese und bedient sich ihrer nur zur bestenfalls angesonnenen eigenen „Verwissenschaftlichung". Ostern als „Zielpunkt ‚der Evolution'" (98) anzusehen, ist ein legitimer und kühner Satz des Glaubens mit einer eher homiletischen Zielbestimmung, ist aber im interdisziplinären Gespräch mit agnostisch orientierten Biologen argumentativ wohl nur schwer zu vermitteln.

Im weiteren Verlauf der regen und sachkundigen Diskussion wird mehrfach darauf hingewiesen, dass Gottes Wirken eher im Rahmen des naturwissenschaftlich Regelhaften und nicht im Rahmen des Außergewöhnlichen und Unerklärlichen gesucht werden solle (122f). Und flugs beeilen sich manche Theologen, den angeblich auf dem Rückzug befindlichen Gott aus dem angeblich immer kleiner werdenden Reservat der naturwissenschaftlichen Unkenntnis zu erlösen (121, 129, 150 etc.). Das ist verdächtig, weil es ein Verständnis von Natur nach Art einer Salami impliziert, von der mit jeder naturwissenschaftlichen Forschungsleistung – so die Vermutung – ein Stück abgeschnitten wird, bis das „geheimnislose Nichts" übrig bleibt. Ein wirklich und wirksam allgegenwärtiger Gott müsste sowohl hier, im naturwissenschaftlich Regelhaften, als auch da, im Undurchschauten oder gar Undurchschaubaren, zu finden sein. Im Übrigen scheinen mir mit allen naturwissenschaftlich gegebenen Antworten nicht die Geheimnisse der Natur kleiner, sondern der Fragehorizont der Naturwissenschaft weiter und ihre Fragen zahlreicher zu werden.

Papst Benedikt schließlich bringt – fern aller „nur amtsgestützten Präponderanz" – in seiner Stellungnahme zwei Formen von Rationalität zur Geltung, die eher partielle Rationalität der Materie und die Rationalität des (evolutionären?) Gesamtprozesses. Und er macht über diesen bzw. jenseits dieser Rationalitätsformen die Frage nach der Rationalität als solcher, die Frage nach der „ursprunggebenden Rationalität" aus (152). Er dekretiert nicht, er macht nachdenklich. Dementsprechend hat das letzte Wort in diesem Bd auch nicht der Papst, sondern einer seiner Schüler, Wiedenhofer (165–186), der sich bei seiner

Präsentation der Schöpfungstheologie v. a. der transzendentalphilosophischen Reflexionen Schaefflers bedient und wertvolle Arbeit zur Klärung der Denkwege und zur Differenzierung der Begriffe leistet.

Sicher hätte diesem Buch noch ein grundlegender Beitrag eines ausgewiesenen praktischen Evolutionsbiologen gut getan. Gleichwohl: Dieses Buch ist gekennzeichnet von respektabler Nachdenklichkeit, von anregender Debattierfreude und von einer Diskursoffenheit, die zum Weiterdenken einlädt. Von einer Nichtbeachtung dieses Buches ist daher eindeutig abzuraten.

Aachen Ulrich Lüke

Lüke, Ulrich: **Das Säugetier von Gottes Gnaden**. Evolution, Bewusstsein, Freiheit. – Freiburg: Herder 2006. 336 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–451–28859–3

Der Biologe und Theologe Ulrich Lüke, Professor für Systematische Theologie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Univ. Aachen, bemerkt im vorliegenden Buch einleitend, die Anthropologie sei heute „eine einzige gigantische Großbaustelle, bestehend aus zahllosen Einzelbaustellen" und fast auf keiner werde der „Blick auf das Gesamtgeschehen auf dieser Großbaustelle" geweitet. Er versteht sein Buch als Versuch, „ausgehend von einem christlichen Menschenbild [...] einige dieser Einzelbaustellen konstruktiv wie kritisch zu sichten" (11).

In einer *Ouvertüre* (13–19) greift er die Worte von Konrad Lorenz auf: Die Aussage „‚Der Mensch ist ein Säugetier aus der Ordnung der Primaten' ist ebenso offensichtlich richtig wie die Aussage, der Mensch sei ‚eigentlich nichts anderes als ein solches' offensichtlich falsch ist" (15). Der Mensch sei nicht nur ein „nackter Affe" (Morris), sondern „das Wesen, das bereits in der Morgenröte seines Auftretens den rein biologischen Funktionshorizont überschreitet und nicht schadlos [...] darauf zurückgestutzt werden kann" (17f). Wie die Funde zeigten, seien schon der Neandertaler und wahrscheinlich auch schon der Homo erectus religiös gewesen. Der Mensch frage, „wie primitiv auch immer, nach dem Sinn des Ganzen" (18). Und Christen behaupteten, dass der Mensch nicht allein vom Tierischen, sondern auch vom Göttlichen her „geprägt, ja angezielt" sei: „ein Säugetier von Gottes Gnaden" (18).

Kap. 1 *Problemeinführung* (20–26) stellt zunächst die Alternative ‚entweder Erschaffung oder Evolution und Hominisation' in Frage. Zur „Frage nach den Fakten, wie der Mensch wurde, was er ist", komme die „Frage nach dem Sinn, warum er wurde, was er ist" (20). Der Mensch sei „ein konstitutionell selbstreflexives Wesen". In Mythen, Kunst, Gesellschaftsordnung, Religion treibe er „implizite Anthropologie, insofern er darin zumindest unthematisch die Frage nach sich selbst, nach seinem Woher und Wohin stellt und zu beantworten sucht" (21). Im wachsenden Vollzug der Selbstreflexivität sei es zu einer verschriftlichten expliziten Anthropologie gekommen, und in der Moderne zu einer sich ausdifferenzierenden expliziten Anthropologie mit zwei großen, divergierenden Denkansätzen: Geisteswissenschaften (Anthropologie im Vollzug der Subjektivität) und Naturwissenschaften (Anthropologie im Vollzug objektivierender Erkenntnis); die Philosophie habe eine „Brückenfunktion" (24) zwischen beiden. L. selbst „möchte die anthropologische Grundfrage ‚Wer oder was ist der Mensch?' [...] aus der Verbindung einer naturwissenschaftlichen und theologischen Perspektive angehen" (24). Unklar bleibt dabei, wie die Philosophie ins Spiel kommt.

Kap. 2 *Der Mensch – nichts als Natur?* (27–61) beschäftigt sich zuerst mit dem Problem des Reduktionismus, unterscheidet von einem in den Naturwissenschaften unvermeidlichen methodologischen Reduktionismus und Naturalismus den weltanschaulichen Reduktionismus oder metaphysischen Naturalismus (der Mensch sei „nichts anderes als" Natur), der einzig *seinen* Zugang zur Welt für wahr und einzig das so Erfasste für wirklich erkläre, die ihm zugrundeliegende metaphysische Vorentscheidung aber übersehe, und urteilt, dass dieser ebenso falsch sei wie die gegenteilige Extremposition (der Mensch sei „ganz und gar anders als" das Tier). Nach etwas lockeren Bemerkungen zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie sowie von Technik und Theologie geht L. ein auf die „naturalistische Entzauberung des Menschen" (40–57), auf den vieldeutigen Begriff Natur sowie auf Grenzen naturalistischer Erklärungen; so wird gegenüber der soziobiologischen Erklärung von Religiosität der darüber hinausweisende (allerdings nicht klar herausgearbeitete) „Rest" geltend gemacht und Religiosität verstanden „als eine nicht auf pure Biologie reduzierbare kulturhafte Verhaltensanpassung an die umfassende Realität", die wir mit der Chiffre Gott benennen (57). Wenn viele meinten, auch das theologische Denken müsse „mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen" (Kant) auskommen, so gelte umgekehrt, dass das naturalistische Denken mit dem größt-möglichen Aufwand des Natürlichen nicht hinkomme (60). Bei aller den Theologen anstehenden Bescheidenheit empfiehlt L. ihnen „angesichts mancher naturalistischer Welterklärungshochstapelei mehr Vertrauen in die Kraft der eigenen Argumente" (61). Da hätte man seine Argumente schon gern etwas genauer herausgearbeitet gesehen.

Kap. 3 gibt einen Überblick über *Die Schöpfungserzählungen des Alten Testamentes* Gen 1 und Gen 2–3 (62–86). L. spricht nicht, wie manche sprachlich fahrlässige (auch theologische) Literatur, von Schöpfungs*berichten*, was ein Missverständnis der Texte als naturkundliche Beschreibungen heute geradezu nahelegt; aber wenn er die Unhaltbarkeit eines naturgeschichtlichen Verständnisses betont (67), dann sollte er doch besser nicht den missverständlichen Ausdruck „biblische Schöpfungs*geschichte*" (66; 69; 75; 78) gebrauchen. Und anders als Gen 2–3 ist Gen 1 auch keine „Schöpfungserzählung" (passim), sondern ein Hymnus (so einmal richtig 74) oder Lehrgedicht; die sieben Tage gehören zur Form des Gedichts wie sieben Strophen (Siebentage-Schema heißt griechisch „Hepta-hémeron", nicht „Heptameron": gegen 67, 69). Übrigens hat Gen 1 ursprünglich ohne das Siebentage-Schema existiert und wurde erst nachträglich mit diesem überformt, wohl im babylonischen Exil, in dem für die deportierten Juden der Sabbat zum wichtigen Identitätszeichen wurde, und auf den Sabbat (als Krönung, als Bild für das von Gott ermöglichte Worauf hin der Schöpfung: L. 123f) zielt das Schema. In der Erzählung Gen 2–3 ist symbolisch von der „Frucht des Baumes" die Rede, nicht von einem „Apfel" (gegen 78). Kurz gestreift wird die Vorstellung, der Mensch als Mann und Frau sei Bild Gottes (80–85). Das biblische Bilderverbot richtet sich nur gegen artifizielle, nicht aber gegen „verbale" Gottesbilder (gegen 84).

Kap. 4 *Evolution als Kreation – Kreation als Evolution* (87–99) skizziert den Übergang von einem Kreations- zu einem Evolutionsdenken seit dem 17. Jh. (von Nils Stensen bis zu Darwin, Haeckel und Monod), wobei übersehen ist, dass einige große Theologen von Gregor von Nyssa im 4. Jh. bis zu Nikolaus von Kues im 15. Jh. dynamisch-evolutiv denken, also Kreation und Evolution zusammendenken.

Kap. 5 *Schöpfungstheologie – (k)ein Kontra zur Evolutionstheorie?* (100–133) geht ein auf die aktuelle Debatte um Kreationismus (bzw. Intelligent Design), die fragwürdigen Äußerungen des Kardinals Schönborn und die gegenteilig fragwürdige Behauptung mancher atheistischer Evolutionsbiologen (Ernst Mayr, Gerhard Vollmer u. a.), Zufall bedeute zwingend Plan- und Ziellosigkeit. Die intelligible Struktur des Kosmos mache die Annahme eines intelligiblen Designers möglich, aber nicht zwingend; die als naturwissenschaftlich zwingend vorgetragene Behauptung eines Plans und Planers sei Ideologie. „Wider die Mär vom Widerspruch zwischen Schöpfung und Evolution" (114), von der Bibelkommission 1909 (durch die Annahme, Gen 1–3 spreche von historischen Vorgängen) leider bestätigt, verweist L. auf katholische Denker wie Kardinal Newman, Georges Lemaitre, Teilhard de Chardin und sagt, dass die jüdisch-christliche Religion „aufs Ganze gesehen eher als Promotor denn als Inhibitor der Entwicklung des Evolutionsparadigmas einzustufen" sei (119). Er wendet sich sowohl gegen eine billige theologische Vereinnahmung des sog. Anthropischen Prinzips als „transzendentale Wundertüte" (129) als auch gegen dessen Banalisierung durch die konträre atheistische Position, für die nicht sein kann, was nicht sein darf (129f). Beide Seiten wollten zuviel: eine zwingende demonstratio ad oculos – entweder, dass es ein Ziel und einen Planer-Gott geben *müsse*, oder, dass es ihn *nicht* geben *könne* (130). Doch es gebe eben „eine unterschiedliche weltanschauliche Deutung ein und desselben naturwissenschaftlichen Befundes", die strittig sein kann (133).

Kap. 6 *Noch-Tier oder Schon-Mensch? Zum Rubikon der Hominisation* (134–166) geht von empirischen (ethologischen und paläontologischen) Befunden aus und sucht „biologisch und theologisch [...] relevante Kriterien für den Rubikon der Hominisation herauszuarbeiten" (134). Biologen sähen ein Kontinuum zwischen Tier und Mensch, die Suche nach trennscharfen qualitativen Unterscheidungskriterien (Werkzeugherstellung, Informationsweitergabe etc.) sei gescheitert, es blieben nur mehr quantitative (137, mit Konrad Lorenz: manche seiner Eigenschaften erheben den Menschen „turmhoch über alle anderen Lebewesen"). Da selbstbezügliches Wissen auch bei höheren Säugetieren vorkomme, reiche auch das Kriterium Ichbewusstsein allein nicht aus, erst im Verbund mit dem zusätzlichen Kriterium Transzendenzbewusstsein, wie es sich bereits in Bestattungsriten des Homo erectus, erst recht des Neandertalers andeute, werde es trennscharf (139; 148f). Nun unternimmt L. den Versuch, diesen paläanthropologischen Befund theologisch zu deuten. Dabei greift er – ohne jede historisch-hermeneutische Reflexion und Problematisierung – auf einige kirchenamtliche Dokumente (DH 3614f; 3771; 3896) zurück und behauptet (gegen die große zweifache, nämlich biblische und aristotelisch-thomanische Tradition einer gestuften Beseeltheit aller Lebewesen!): „Die Katholische Kirche lehrt nun ausschließlich vom Menschen und nicht von den Tieren, sie hätten eine von Gott unmittelbar geschaffene, unsterbliche Seele, und markiert damit einen essentiellen Unterschied zwischen Tier und Mensch" (135). Was er so als „den systematisch theologischen Befund" (149) ausgibt, führt ihn über die Definition der menschlichen Seele als „personale Gottesrelation" dazu, das phylogenetisch erkennbare „Auftauchen eines Transzendenzbezugs oder einer Gottesrelation" theologisch zu deuten als „Indiz" für das, was kirchlich die unmittelbare Erschaffung der menschlichen Seele durch Gott heißt (150f; vgl. 153f). Diese Gottesrelation, „Seele genannt", sei „nur insofern unsterblich, als sie Beziehung zum unsterblichen Gott ist" (153). Doch weshalb die ganz unbiblische Reservierung von Seele und Unsterblichkeit nur für den Menschen? Wäre es nicht nötig, etwa mit aristotelisch-thomanischer Tradition einen gestuften Seelenbegriff zu entwickeln? Unsere Gottesrelation wäre dann keineswegs entwürdigt, aber Unsterblichkeit gäbe es dann nicht wegen unserer Gottesrelation, sondern wegen Gottes Relation zu uns und zu anderen Geschöpfen (vgl. z. B. Lk 12,6). – Ontogenetisch gewendet ergibt sich für L. die bioethisch relevante Frage, ob die Erschaffung der individuellen Seele ein Ereignis *innerhalb* der Ontogenese ist, so dass es dort seelenfreie Stadien gäbe, denen kein Rechtsschutz zustehe, oder ob sich die Beseelung in der Karyogamie (= Verschmelzung der Kerne von Ei- und Samenzelle; die Übersetzung fehlt leider) selbst ereigne; L. argumentiert für das letztere (wer die Beseelung erst mit der Nidation verknüpfe, komme durch die Tatsache, dass man Embryonen bis weit über das Nidationsstadium in vitro halten kann, in Absurditäten, 158f). Den Einwand, bei eineiigen Zwillingen müssten dann vor der Keimteilung entweder zwei Seelen oder doch ein unbeseelter Vorzustand ange-

nommen werden, entkräftet L., indem er den Begriff Individualität nicht als Unteilbarkeit bestimmt, sondern als die „prinzipiell teilungsfähige" „erstmalige Konstituierung eines neuen genetischen Programms" „in seiner unwiederholbaren Auseinandersetzung mit einer ganz spezifischen Umwelt" (161f). – L.s Fazit: Der theologische Begriff der (von Gott geschaffenen) Seele sei Chiffre für das Geschenkhafte, das sich jenseits des von uns (zeugend oder technisch) Machbaren, Planbaren mit dem Auftauchen des individuellen Daseins und Soseins eines konkreten Menschen ereignet, Chiffre für die empirisch nicht auslotbare, jedem Menschen von Beginn an zukommende unantastbare Würde, die in seiner „Gottunmittelbarkeit" wurzelt und sein „Gewolltund Bejahtsein" impliziert (166).

Kap. 7 *Der Mensch am Anfang – der Mensch am Ende* (167–206) gibt einen Überblick über die aktuellen bioethischen Fragen. Einerseits geht es angesichts der Probleme von Abtreibung, PID, therapeutischem Klonen etc. nochmals um Kriterien für Menschsein und für dessen Beginn (Potentialität des menschlichen Embryos, bleibende genetische Identität) sowie um Leitsätze zur Biotechnologie aus philosophisch-theologischer Perspektive. Andererseits um den Anschauungswandel bezüglich des Lebensendes, die Verwischung von Lebens- und Sterbegrenzen, um die Probleme der sog. Euthanasie (aktives Töten, passives Sterbenlassen usw.) und die Möglichkeiten der Palliativmedizin.

Kap. 8 *Freiheit des Geistes – Determination des Gehirns?* (207–273) befasst sich zunächst mit der neueren Debatte um die von einigen Neurophysiologen vorgebrachte Bestreitung jeglicher Willensfreiheit. L. skizziert die Positionen von Wolf Singer und Gerhard Roth, referiert Kritik an deren neuronalem Determinismus von philosophischer, juristischer, moraltheologischer Seite und insbesondere aus der Neurobiologie selbst, fasst die Kritiken in sechs Argumenten zusammen und erläutert mittels der Analogie des Schachspiels das just „auf der Basis von und vermittelt durch Determinanten realisierte Emergenzphänomen Freiheit" (235; genauer 245). Sodann geht es um das Verhältnis von Gehirn und Geist, um das Problem der Zuordnung von neuronalen Erregungsmustern und Bewusstseins*inhalten*, die sich nicht messen lassen; Geist und Gehirn sind nicht zu trennen, aber auch nicht aufeinander zu reduzieren (241f), das Bewusstsein kann sich nie selber vollständig erfassen (245, mit dem Bio-Physiker Alfred Gierer), der Dualismus von Erste-Person-Perspektive (des unmittelbaren Erlebens, Sich-Fühlens etc.) und Dritte-Person-Perspektive (des objektivierend-wissenschaftlichen Messens) ist unüberwindbar. Drittens skizziert L. (255–273) die unter dem sachlich unangemessenen Begriff Neuro-Theologie laufenden Versuche, die mit religiösen Vorstellungen und Praktiken (wie Meditation, Gebete etc.) einhergehenden neuronalen Prozesse zu erhellen: entweder reduzieren sie die Religiosität evolutionsbiologisch-neuronal auf einen selektionsprämierten Überlebensvorteil bzw. rücken sie in einen pathologischen Kontext, oder aber sie wollen (wie Newberg und D'Aquili) sie aus dem Pathologieverdacht befreien und ihr eine Korrespondenz zu einer transzendenten Realität zuerkennen. Die offene Frage lautet: „Ist das neurologische Korrelat mystisch-religiöser Erfahrung nichts als ein Eigenkonstrukt [...] des Gehirns? Oder [...] das Ergebnis einer Korrespondenz zum transzendenten oder absoluten Sein?" Gibt es eine extramentale – von außen oder besser zuinnerst – „wirkende Realität, von der das Gehirn unter bestimmten Umständen affiziert werden kann"? (268f)

Kap. 9 *Nachdenken nach dem Denken oder dem Denken nachdenken* (273–297) kommt zuerst auf die prinzipielle Unvollständigkeit und Unabsicherbarkeit (Unmöglichkeit einer Letztbegründung) unseres Denkens zu sprechen und geht dabei auch auf das von Hans Albert so genannte Münchhausen-Trilemma in der Begründungsproblematik ein (282ff), allerdings ohne den Kernpunkt einer möglichen Gegenkritik zu erreichen (der Verweis 285 auf den Aquinaten und das IV. Lateranense trifft nicht den Fragepunkt). Sodann illustriert L. mit Texten von Günter Grass, Arthur Koestler, Habermas, Rahner und Bert Brecht die permanente Verwiesenheit unseres Denkens auf einen je größeren, nicht umfassten Deutungshorizont (Imagination eines umfassenden Sinns oder eines umfassenden Unsinns), um schließlich das dreistufige Erkenntniskonzept des Kusaners zu skizzieren.

Ein kurzer, allzu lockerer und wenig überzeugender Abschnitt 10 *Nachspiel – Mensch von Gottes Gnaden* (298–304) beschließt das Buch.

Das Buch durchschreitet in der Tat, wie beabsichtigt, in einem großen Bogen informativ wichtige Teilbaustellen der Großbaustelle Anthropologie und informiert zuverlässig über sie. Das ist allein schon eine beachtliche Leistung. Die einzelnen Teile des Buches sind, wie gezeigt und wie kaum anders zu erwarten, inhaltlich von unterschiedlicher Qualität. Manche Teile, insbesondere Kap. 6 und 8, sind für Fach-Unkundige schwer zu verstehen und lassen stellenweise eine Erklärung oder Übersetzung in allgemein verständliche Sprache vermissen. Dennoch zeigt sich der Vf. weithin als ein didaktisch geschickter Darsteller, der gute Durchblicke verschaffen kann. Darüber hinaus ist er erfinderisch und einfallsreich an Vergleichen, die zum Teil durchaus hilfreich, bisweilen aber auch abwegig und banal sind, sowie an Bonmots und griffigen Formulierungen, die gelegentlich aber auch allzu salopp und nicht angemessen sind; oft würde man sich weniger Wortreichtum und dafür präzisere Argumentationen wünschen. Insgesamt stellt das Buch eine gute erste Information für Nicht-Fachleute dar, die allerdings nicht ohne Fremdwörterbuch auskommen werden, und das hätte der Vf. ihnen ersparen oder erleichtern können.

Frankfurt a. M. / Werther (Westf.) Hans Kessler

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

PD Dr. Thomas Bauer, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Horst Bürkle, Waldschmidtstraße 7, D-82319 Starnberg;
Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29, D-53125 Bonn-Röttgen;
Dr. Bernhard Dieckmann, Am Schützenplatz 12, D-35039 Marburg;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Wilfried Engemann, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Domplatz 2, D-36041 Fulda;
PD Dr. habil. Marco Frenschkowski, Forum Universitatis 4, D-55099 Mainz;
Dr. Simone Furlani, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. William Hoye, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Björn Igelbrink, Röwekamp 23, D-49545 Tecklenburg;
Prof. Dr. Hans Kessler, Am Riegelbrink 3, D-33824 Werther;
Prof. em. Dr. Dr. Richard Kijowski, Lange Straße 21, D-59329 Wadersloh-Diestedde;
Prof. Dr. Stephan Leimgruber, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Dr. Josef Lössl, Colum Drive, UK-CF10 3EU Cardiff;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
PD Dr. Andreas Müller, Bäckerstraße 52, D-32423 Minden;
Prof. em. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Gerard Rouwhorst, Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Dr. Marco A. Sorace, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Dr. Martin Wichmann, Lotzbeckstr. 7, D-77933 Lahr;
Prof. em. Dr. Ulrich Wilckens, Wakenitzerstraße 38, D-23564 Lübeck;
Prof. em. Dr. Aloysius Winter, Haimbacher Str. 45, D-36041 Fulda;
Prof. Dr. Dr. Paul Zulehner, Dr. Karl-Luegerring 1, A-1010 Wien;

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

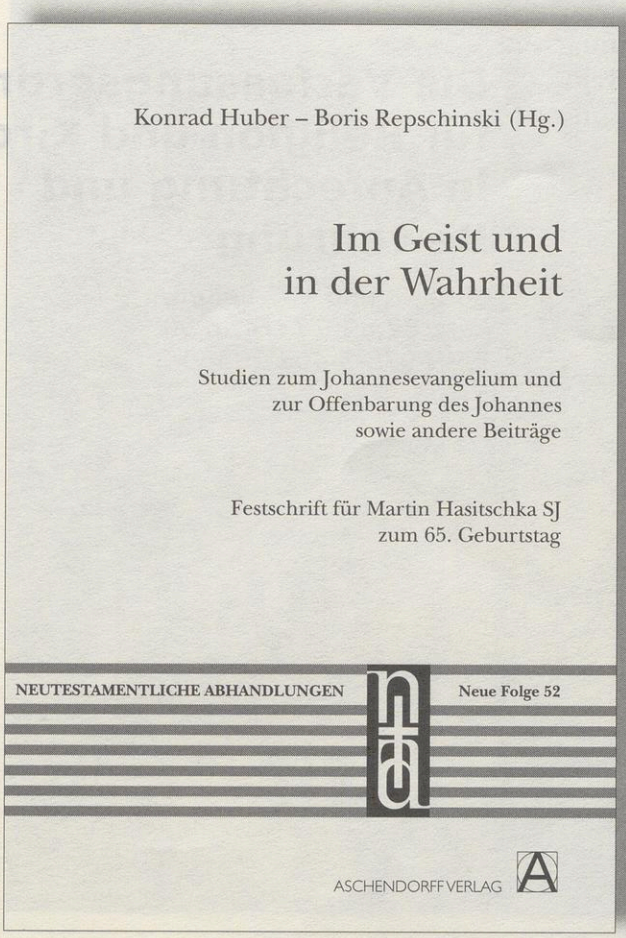
Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Christine Berberich, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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 2008
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

© 2008 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

Neutestamentliche Abhandlungen
Neue Folge



Konrad Huber / Boris Repschinski SJ (Hg.)

Im Geist und in der Wahrheit

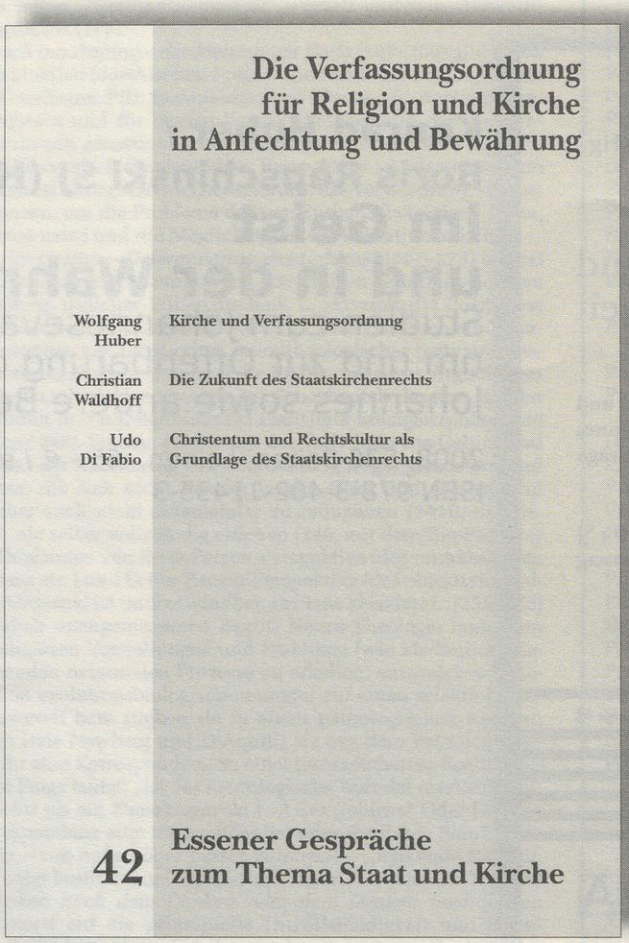
Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge

2008, 536 Seiten, Leinen, 65,- € / sfr 110,-.
ISBN 978-3-402-11435-3

Die in diesem Band versammelten Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes und deren Wirkungsgeschichte sowie zu anderen Schriften des Neuen Testaments und zur Rolle der Exegese im theologischen Fächerkanon sind eine Festgabe zum 65. Geburtstag von Prof. Martin Hasitschka SJ. Schülerinnen und Schüler, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter und Kolleginnen und Kollegen wollen ihre Wertschätzung und ihren Dank ausdrücken an einen, der sich der theologischen Dimension neutestamentlicher Exegese nie verschlossen hat, und der sie für andere in unvergleichlicher Weise aufzuschlüsseln vermag. In seinem Lehren und Forschen geht es Prof. Hasitschka stets auch darum, die neutestamentliche Bibelwissenschaft als Dienst an existenzieller Theologie erfahrbar zu machen, die erst in der Begegnung mit dem Geist und Wahrheit schenkenden Christus ihre Bestimmung findet.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Essener Gespräche zum Thema
Staat und Kirche



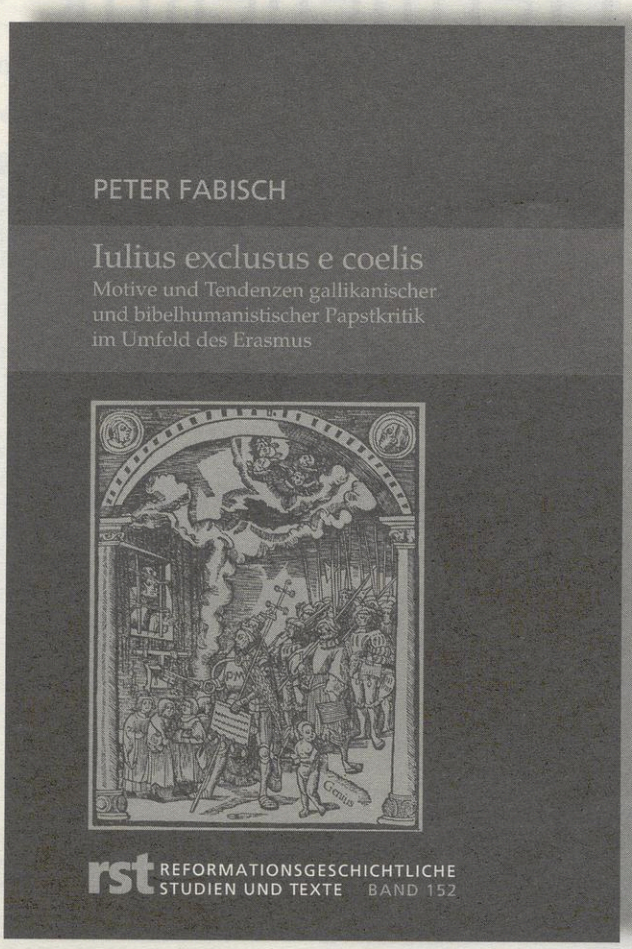
Die Verfassungsordnung für Religion und Kirche in Anfechtung und Bewährung

2008, X und 182 Seiten,
kart. 32,80 € / sFr 56,90.
ISBN 978-3-402-10560-3

Zwar hat sich die aus der christlich-abendländischen Tradition unseres Kulturkreises abzuleitende Staat-Kirche-Ordnung des Grundgesetzes im Grundsatz bewährt. Dennoch befindet sie sich seit ihrem Beginn in der Diskussion. So haben sich vor allem in der Bonner Zeit Rechtsprechung und Literatur immer wieder mit der Frage der Reichweite des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts oder auch mit dem Verhältnis zwischen individueller Religionsfreiheit und institutioneller Absicherung der Kirchen beschäftigt. In neuerer Zeit wird der Frage nachgegangen, inwieweit die verfassungsrechtlichen Garantien auch den bei uns noch weniger etablierten Religionsgemeinschaften und ihren Angehörigen zustehen. Es kommt hinzu, daß das geltende Staatskirchenrecht angesichts einer zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft einem immer stärkeren Rechtfertigungsdruck ausgesetzt ist und neuerdings auch begrifflich zugunsten eines Religionsverfassungsrechts in Frage gestellt wird.
Das 42. Essener Gespräch knüpfte angesichts dieser Sachlage unter dem Thema »Die Verfassungsordnung für Religion und Kirche in Anfechtung und Bewährung« inhaltlich an die Themen des 39. und 40. Essener Gesprächs an.
Die Vorträge stellten aus kirchlicher, staatskirchenrechtlicher und rechtskultureller Sicht die historische Entwicklung dar, die zu dem heute geltenden Verhältnis von Staat und Religionen bzw. von Staat und Kirchen geführt haben, und befaßten sich eingehend mit aktuellen Fragestellungen. Dabei spielte in allen Vorträgen der Begriff der Freiheit eine wesentliche Rolle für das Verhältnis von Kirche und Verfassungsordnung. Trotz aller Anfechtungen bewerteten alle Referenten das gegenwärtige System einer Kooperation von Kirche und Staat als sinnvoll und zukunftsfähig.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Reformationsgeschichtliche
Studien und Texte



Peter Fabisch

Iulius exclusus e coelis

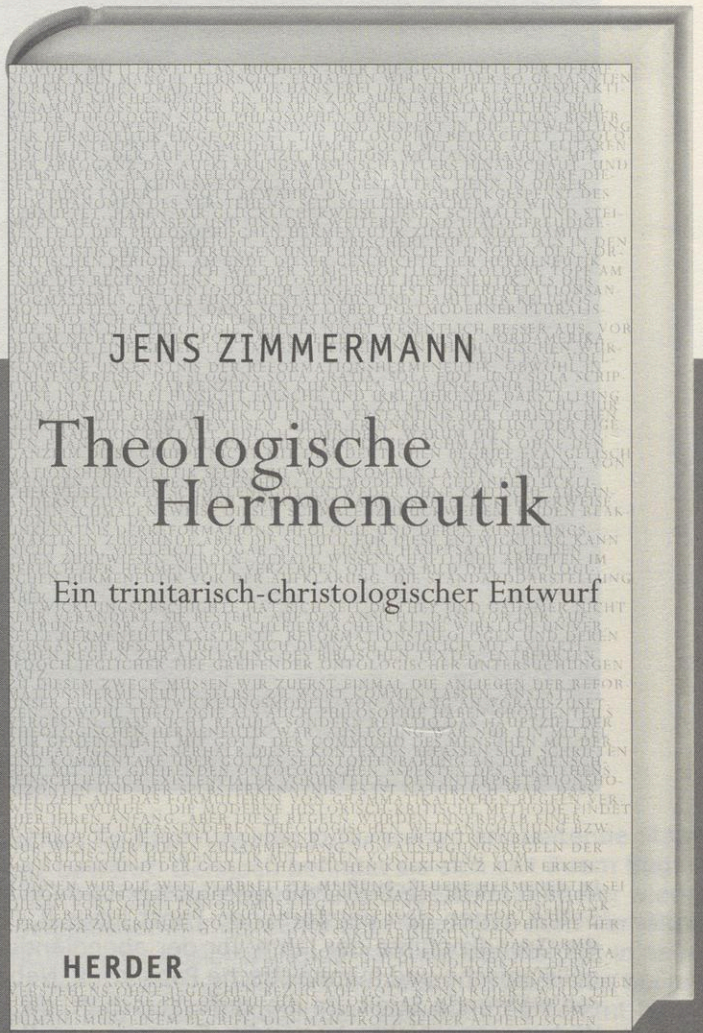
Motive und Tendenzen gallikanischer
und bibelhumanistischer Papstkritik
im Umfeld des Erasmus

2008, VIII und 582 Seiten,
geb. 65,- € / sFr 110,-
ISBN 978-3-402-11577-0

In dem kurzen Schriftchen »Julius exclusus e coelis«, einer zuerst 1517 in Speyer gedruckten bitterbösen Satire gegen den verstorbenen Papst Julius II. (1503–1513), spiegeln sich in höchst verdichteter Form die Grundkonflikte der Jahre vor der abendländischen Kirchenspaltung: Konziliarismus und Papalismus, gallikanische und humanistische Papstkritik. Neben dem Inhalt der Schrift ist es der seit fünfhundert Jahren währende Streit um die Verfasserschaft, die die Einschätzung ihrer zeitgenössischen Rolle und ihrer Wirkungsgeschichte bestimmt. Erasmus von Rotterdam hat die Autorschaft stets mit guten Gründen zurückgewiesen, aber mit dem Makel des »vir duplex« galt er weithin als nicht glaubwürdig und wurde folglich lange Zeit als Autor gehandelt.
Peter Fabisch sucht demgegenüber in seiner umfassenden und detaillierten Studie nachzuweisen, dass der Julius-Dialog eine für die Zeit des Humanismus typische Gemeinschaftsarbeit darstellt. Während Erasmus wohl eine ideelle, wenn auch nur partielle Vaterschaft zugeschrieben werden kann, haben im komplexen Verlauf der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Schrift insbesondere Fausto Andrelini, Ulrich von Hutten und Beatus Rhenanus Einfluss auf deren Inhalt und Gestalt genommen. Ausgehend von den in der Schrift angesprochenen, zeitgenössisch heiß diskutierten Themen, zeichnet die vorliegende Studie ein lebendiges Bild der politischen, religiösen und intellektuellen Kräfteverhältnisse am Vorabend der Reformation.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag

Wiederentdeckung theologischer Hermeneutik



Die Fragen nach den Grundlagen der Interpretation, nach der Bedeutung von Wörtern und von Welt überhaupt sind Grundfragen der Wissenschaften, besonders der Hermeneutik, und stehen auch im Zentrum theologischer Theoriebildungen. Zimmermann gelingt es, verschiedenste hermeneutische Ansätze in ein fruchtbares Gespräch zu bringen. Im Zentrum steht dabei die These, dass es ohne ein Verständnis Gottes kein Selbst- und Weltverständnis geben kann. Das Werk stellt einen wichtigen Beitrag in der aktuellen Frage nach dem Wesen menschlichen Verstehens dar und bringt theologische Ansätze wieder neu in die Diskussion ein.

Jens Zimmermann | Theologische Hermeneutik
Ein trinitarisch-christologischer Entwurf
560 Seiten | Gebunden mit Schutzumschlag
€ 48,– /SFr 80.90 /€[A] 49,40
ISBN 978-3-451-29193-7

Neu in allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

HERDER
Lesen ist Leben

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 — **2008** — **104. Jahrgang**

Der kritische evangelische Theologe David Friedrich Strauß (1808–1874) (Ulrich Köpf) . . . . . Sp. 441

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 453

Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, hg. v. Karl Baier (Katja Boehme)

Religion, Geschichte, Gedächtnis. Beiträge des internationalen Kolloquiums zum hundertjährigen Jubiläum der „Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte" Dt.-frz. = Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte. Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle 100 (2006) (Klaus Unterburger)

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 459

Fischer, Georg: Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion (Reinhard Achenbach)

Gelardini, Gabriella: „Verhärtet eure Herzen nicht." Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tischa be-Aw (Hans-Georg Gradl)

Hallermayer, Michaela: Text und Überlieferung des Buches Tobit (Helen Schüngel-Straumann)

Kompendium der Gleichnisse Jesu, hg. v. Ruben Zimmermann / Detlev Dormeyer / Gabi Kern / Annette Merz / Christian Münch / Enno Edzard Popkes (Andrzej Jacek Najda)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 466

Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949, hg. v. Hannelore Braun / Gertraud Grünzinger (Kurt Meier)

Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung, hg. v. Martin Brecht / Paul Peucker (Klaus vom Orde)

Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart, hg. v. Erwin Gatz (Hubert Wolf)

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933. 2 Bände. Teilband I: 1918–1925; Teilband II: 1926–1933, hg. v. Heinz Hürten (Klaus Unterburger)

Religionsgeschichte . . . . . Sp. 472

Kaufmann, Thomas: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Spätmittelalter und Reformation (Andreas Holzem)

Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard G. Kratz / Hermann Spiekermann (Klaus von Stosch)

Popkes, Enno Edzard: Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung (Silke Petersen)

Wilson, Walter T.: The Sentences of Pseudo-Phocylides (Jan Dochhorn)

Witulski, Thomas: Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius (Knut Backhaus)

Dogmatik . . . . . Sp. 481

Lohfink, Gerhard / Weimer, Ludwig: Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis (Heinz Giesen)

Lüning, Peter: Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar (Gunther Wenz)

Mühling, Markus: Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung (Burkhard Neumann)

Rahner, Johanna: Einführung in die katholische Dogmatik (Markus Lersch)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 489

Laubach, Thomas: Warum sollen wir uns erinnern? Annäherung an eine anamnetische Ethik (Christoph Lienkamp)

Metz, Johann Baptist: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (Stephan Wahle)

Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne, hg. v. Bernd Witte / Mauro Ponzi (Ottmar John)

Andere Religionen / Ökumene . . . . . Sp. 498

Brandau, Robert: Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem (Hans Hermann Henrix)

Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik, hg. v. Anton Grabner-Haider (Christoph Elsas)

Kasper, Kardinal Walter: Wegweiser Ökumene und Spiritualität (Michael Hardt)

Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam / Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity and Islam, hg. v. Peter Schäfer (Marco A. Sorace)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 506

Beyer, Franz-Heinrich: Geheiligte Räume. Theologie und Geschichte des christlichen Sakralbaus (Stefan Rau)

Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikt XVI. zur Liturgie, hg. v. Albert Gerhards (Manfred Probst)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 509

Bünker, Arnd: Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland (Ludger Weckel)

Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz, hg. v. Beate Hofmann / Michael Schibilsky (Hermann Steinkamp)

Klein, Stephanie: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie (Tobias Kläden)

Kropač, Ulrich: Religionspädagogik und Offenbarung. Anfänge einer wissenschaftlichen Religionspädagogik im Spannungsfeld von pädagogischer Innovation und offenbarungstheologischer Position (Guido Hunze)

Philosophie . . . . . Sp. 516

Düsing, Edith: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus (Christian Wirz)

Meuffels, Otmar: Gott erfahren. Theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre (Reinhold Esterbauer)

Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, hg. v. Urs Thurnherr / Anton Hügli (Martin Rohner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 522

Bibliographie . . . . . Sp. 525

Allen Leserinnen und Lesern

der Theologischen Revue wünschen wir ein
gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2009!

Prof. Dr. Harald Wagner
zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern
der Schriftleitung

Der kritische evangelische Theologe David Friedrich Strauß (1808–1874)[1]

von Ulrich Köpf

~~Hans Martin Müller zum 80. Geburtstag~~

I. Der ruinierte Ruf

„Bei einem Geistlichen in Stuttgart soll eine Waschfrau sich zum Nachtmahl angemeldet haben, er fragt nach ihrem Namen, es ist eine Frau Strauß. ‚Doch nicht verwandt mit dem berüchtigten Irrlehrer?' Die gute Frau hatte von dem fatalen Namensvetter kein Wort gewusst und musste jetzt hören, welch schlimmer Makel an ihrem ehrlichen Namen hänge." Dies schrieb Friedrich Theodor Vischer, damals Privatdozent an der Tübinger Philosophischen Fakultät, im Jahre 1841, nachdem der Versuch, eine Professur an der Evangelisch-theologischen Fakultät seiner Universität mit einem Vertreter der kritischen Richtung zu besetzen, zum zweiten Mal gescheitert war.[2] Vor den Augen der historischen Kritik können die äußeren Fakten dieses anekdotischen Berichts wohl kaum bestehen. Doch das Erzählte hat einen festen geschichtlichen Kern, der in den verschiedensten Überlieferungen belegt ist: die panische Angst vieler Menschen des aufgeklärten, humanen 19. Jh.s vor gewissen Ergebnissen der theologischen Wissenschaft – die Angst um einen Seelenfrieden, den sie mit ihrem Seelenheil verwechselten.[3]

Diese Einstellung gegenüber David Friedrich Strauß ist aber auch durch zahlreiche Berichte gesichert, deren Schilderung der äußeren Umstände einer historischen Prüfung standhält. Als Strauß in Heidelberg lebte, verbrachte er zweimal, 1857 und 1858, mit seinen beiden Kindern einen Urlaub in Untermünkheim, Dekanat Schwäbisch Hall, wo sein alter Freund Ernst Rapp seit einigen Jahren Pfarrer war. Strauß wohnte absichtlich nicht im Pfarrhaus, sondern in einem Gasthof, besuchte aber seinen Freund häufig und ging sonntags mit den Kindern in die Kirche. Bei seinem zweiten Aufenthalt wurde man im Ort auf ihn aufmerksam. Ein Unbekannter zeigte Pfarrer Rapp beim zuständigen Dekan an, und dieser machte dem Prälaten von Schwäbisch Hall Meldung. Rapp wurde vom Dekan wegen des ungehörigen Umgangs ermahnt und schließlich vom Prälaten amtlich verwarnt. Eine besondere Rolle spielte bei der Denunziation übrigens, dass die beiden Freunde gerne zu einem Ort hin spazierten, der im Volksmund „Teufelsklinge" hieß.[4]

1874 starb Strauß in seiner Heimatstadt Ludwigsburg. An seinem Grab sprach neben anderen sein alter Schul- und Studienfreund Gustav Binder, jetzt Leiter des höheren Schulwesens in Württemberg. Die Zeitungen berichteten am folgenden Tag über die Beerdigung. Drei Wochen später erschien in der Beilage des „Schwäbischen Merkur" eine öffentliche Erklärung, die Binder wegen seiner freundschaftlichen Worte tadelte und darauf hinwies, „daß die Straußschen Lehren schließlich auf die Zerstörung der einzig wahren Grundlagen von Staat, Familie und Sittlichkeit hinführen und folglich nur dem Sozialismus in die Hände arbeiten." Die Erklärung war von 214 angesehenen Bürgern aus Stuttgart und Umgebung unterzeichnet – vor allem von Geistlichen, Beamten und Geschäftsleuten –, von denen kaum einer an der Beerdigung teilgenommen hatte.[5] Die Erinnerung an die genannten und ähnliche Vorgänge ist in Württemberg lebendig geblieben, und das Urteil über den „Irrlehrer" und „Gottesleugner" Strauß, das sich in den dreißiger Jahren des 19. Jh.s gebildet hat, steht noch heute manchem fest, obwohl er sich nie mit dem Werk des Theologen befasst hat. Das bloße Hörensagen spielte von Anfang an bei der Bildung dieses Urteils eine tragende Rolle.

Aber auch über die Landesgrenzen hinaus pflanzte sich die Polemik gegen Strauß fort und nicht nur durch Theologen. Am bekanntesten wurden im 19. Jh. wohl die Urteile des konservativen Historikers Heinrich von Treitschke und Friedrich Nietzsches. Der erste charakterisierte Strauß in seiner vielgelesenen „Deutschen Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert" als „schwäbischen Philister", der vom Wesen der Religion „gar keine Ahnung" habe.[6] Der zweite suchte ihn mit seiner ersten „unzeitgemäßen Betrachtung" (1873)[7] „als Typus eines deutschen Bildungsphilisters und *satisfait,* kurz als Verfasser seines Bierbank-Evangeliums vom ‚alten und neuen Glauben' lächerlich" zu machen, wie er noch Jahre später triumphierend schrieb.[8]

Im vergangenen 20. Jh. hat schließlich besonders Karl Barth mit einer kleinen Schrift von 1939 zum hundertsten Jahrestag des Zürcher „Straußenhandels",[9] die ein Kapitel seiner „Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert" wurde,[10] das Bild von Strauß in weiten Kreisen geprägt. Im Blick auf die Diskrepanzen und Brüche in seinem Leben betont er, Strauß sei „*keine* tragische Gestalt", „weil das, was bei der Betrachtung seines Lebensbildes unwillkürlich Anlaß zu aufrichtigem Bedauern" und „Mitleid" gebe, nichts Bedeutendes sei, sondern „viel mehr etwas Zufälliges" und „ein Triviales".[11] Nach einem Blick auf das Werk von Strauß urteilt Barth: „Strauß war kein großer Theologe", weil „seine Theologie schließlich nur darin bestand, daß er eine schlechte Lösung ihres Problems als solche durchschaute, auf weitere bessere Versuche verzichtete, ihr Thema fallen ließ und sich abseits begab".[12] Die Bemerkung des tief deprimierten fünfunddreißigjährigen Strauß in einem Brief an seinen Bruder: „all meine theologische Schriftstellerei bezweckte doch nur, mich aus den Falten des schwarzen Rocks herauszuwickeln, und dies ist vollständig geschehen"[13] kommentiert der Schweizer so: „Das kann aber mit ein bißchen Frechheit jedes Kind und solche Kinder als große Theologen zu bestaunen, besteht wirklich kein Anlaß."[14] Auch wenn Barth am Ende dem Mozart-Verehrer Strauß „viel Kitsch und auch viel infantil kritische theologische Betätigung" verzeihen möchte,[15] haben seine Ausführungen bei Lesern verschiedener theologischer Ausrichtung nicht nur das negative Bild von Strauß, sondern ebenso grundsätzliche Vorbehalte gegen die historisch-kritische Theologie befestigt.

II. Brüche im Lebensgang

Hier ist nicht der Ort, den Lebenslauf des Jubilars ausführlich nachzuzeichnen.[16] Nur an wenige Fakten soll kurz erinnert werden, bevor wir uns im Folgenden auf das theologiegeschichtlich Wichtige

[1] Der vorliegende Beitrag beruht auf einem Gedenkvortrag, der am 30. Januar 2008 im Rahmen einer Akademischen Feierstunde der Universität Tübingen und ihrer Evangelisch-theologischen Fakultät gehalten wurde. In den Fußnoten muss ich mich auf die wichtigsten Nachweise beschränken.

[2] Vischer, Fr. Th.: Über allerhand Verlegenheiten bei Besetzung einer dogmatischen Lehrstelle in der gegenwärtigen Zeit, ein Sendschreiben, Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst 1841, wieder abgedruckt in: ders.: Kritische Gänge 1844, zitiert nach der 2. Aufl. Leipzig 1914, 1, 119.

[3] Vischer und seine Freunde identifizierten sie pauschal mit dem württembergischen Pietismus, der sich zu ihrer Zeit weithin mit kirchlich und politisch konservativen Haltungen verband. Diesem wichtigen Aspekt kann hier nicht nachgegangen werden.

[4] Strauß, D. Fr.: Literarische Denkwürdigkeiten, in: ders.: Kleine Schriften, Bonn 1895, 43–46; Ergänzungen dazu bei Theobald Ziegler: David Friedrich Strauß, 2 Bde, Straßburg 1908, Bd 2, 558–562.

[5] Ein liberaler Theologe und Schulmann in Württemberg. Erinnerungen von Dr. Gustav v. Binder 1807–1885, hg. v. M. Neunhöffer, Stuttgart 1975 (Lebendige Vergangenheit 6), 163–169.

[6] Treitschke, H. von: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert, Leipzig 1928, 4. Bd 478, 480.

[7] Nietzsche, Fr.: Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller, in: ders.: Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta, Bd 1, München / Wien 1977, 137–207. Vgl. z.B. 147: „David Strauß, ein rechter *satisfait* unsrer Bildungszustände und typischer Philister".

[8] 1889 in: Ecce homo, ebd. Bd 2, 1977, 1114.

[9] Barth, K.: David Friedrich Strauß als Theologe 1839–1939, Zollikon 1939 (ThSt[B] 6).

[10] Barth, K.: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1946 u. ö.

[11] Barth: Strauß, 4.

[12] Ebd. 32f.

[13] Brief an Wilhelm Strauß vom 1. Oktober 1843; in: Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß, hg. v. E. Zeller, Bonn 1895, 154. Nach dem weiteren Zusammenhang kann ich „bezweckte" nicht im Sinne von „beabsichtigte", sondern nur in dem von „bewirkte" verstehen.

[14] Barth: Strauß, 33.

[15] Ebd. 34.

[16] Grundlegend ist noch immer die in Anm. 4 genannte Biographie von Th. Ziegler. Die Biographie eines früh verstorbenen Freundes: Strauß, D. Fr.: Christian Märklin. Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart, Mannheim 1851, ist die wichtigste Quelle für die gemeinsame Schul- und Studienzeit (bes. 13–56).

konzentrieren. Der am 27. Januar 1808 in Ludwigsburg Geborene hat die übliche Laufbahn eines württembergischen evangelischen Theologen mit bestem Erfolg zurückgelegt. Aber gleich sein erstes Buch trug ihm 1835 den Ausschluss vom württembergischen Kirchendienst ein. 1839 scheiterte seine schon beschlossene Berufung auf einen theologischen Lehrstuhl in Zürich am tumultartigen Widerstand konservativer Kreise; noch bevor Strauß seine Professur angetreten hatte, wurde er in den Ruhestand versetzt. Ohne weitere Aussicht auf ein kirchliches oder akademisches Amt wurde er zum erfolgreichen Verfasser zahlreicher Zeitungsartikel, populärer Biographien, aber auch noch mancher theologischer Werke. 1848/49 ließ er sich kurz, aber erfolglos in die Politik hineinziehen. Seine 1842 geschlossene Ehe mit einer berühmten (übrigens katholischen) Sängerin scheiterte an den unvereinbaren Lebensgewohnheiten der beiden Eheleute, kaum dass sie geschlossen war. Als alleinerziehender Vater zweier Kinder wechselte Strauß mehrfach den Wohnort, entfaltete dabei aber eine erfolgreiche literarische Tätigkeit, die erst durch die zu seinem Tod am 8. Februar 1874 führende Erkrankung beendet wurde. Im Folgenden werde ich mich auf das für sein theologisches Werk Wichtige beschränken.

Strauß gehörte zu einem Jahrgang hochbegabter junger Männer, die zum Wintersemester 1825/26 aus dem „niederen Seminar" (der altwürttembergischen Klosterschule) von Blaubeuren ins Tübinger Evangelische Stift eintraten und im August/September 1830 das erste Theologische Examen ablegten – fünf von ihnen, an der Spitze Strauß – mit der Note „Ia", was dem Jahrgang den Namen „Straußische Promotion" oder „Geniepromotion" eintrug. Kurz nach ihrem Studienbeginn waren 1826 zwei ihrer vormaligen Blaubeurer Lehrer an die Evangelisch-theologische Fakultät berufen worden, von denen der zweite Epoche in der Theologiegeschichte machen sollte: Friedrich Heinrich Kern und Ferdinand Christian Baur, später als Haupt der „Jüngeren Tübinger Schule" bekannt.[17]

An das Examen schloss sich das Vikariat an. Nebenbei promovierte Strauß an der Tübinger Philosophischen Fakultät – wie damals üblich, mit einer kleinen Doktorarbeit im Umfang einer heutigen Seminararbeit und ohne mündliche Leistungen.[18] Es folgte Anfang November 1831 die übliche Bildungsreise. Sie führte Strauß nach Berlin, wo er gerade noch den Philosophen Hegel besuchen konnte, bevor dieser an der Cholera starb. Er hörte dann verschiedene Hegelschüler und den Theologen Schleiermacher, wurde aber im Mai 1832 unerwartet früh als Repetent ans Tübinger Stift zurückgerufen. Drei Semester lang – von Sommer 1832 bis Sommer 1833 – hielt er hier, wie es den Stiftsrepetenten noch bis nach dem Zweiten Weltkrieg auch ohne Habilitation und sogar ohne Promotion erlaubt war, Vorlesungen, und zwar über philosophische Themen. Der Zulauf der Studenten war so stark, dass die Philosophieprofessoren ihn als Konkurrenten empfanden und ihm das Lesen durch verschiedene Maßnahmen erschwerten. Darauf stellte Strauß seine Lehrtätigkeit ein und machte sich an einen schon in Berlin gefassten Plan. In nur zwei Jahren schrieb er den 1. Band *des* Werkes nieder, dessen Aufnahme sein ganzes weiteres Leben bestimmen sollte: „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet".[19]

Dieses Werk hat in Württemberg schon vor seinem Erscheinen ein Aufsehen erregt, das wir uns heute kaum noch vorstellen können. Die „Schwäbische Kronik" brachte am 6. Juni 1835 die Verlagsanzeige des 1. Bandes.[20] Bereits fünf Tage später, am 11. Juni, forderte der württembergische Studienrat, der unter der Leitung des ehemaligen Tübinger Theologieprofessors Flatt stand, das Inspektorat des Stifts unter Berufung auf die öffentliche Meinung zu einer Stellungnahme auf, ob Strauß als Repetent noch tragbar sei.[21] Bei allen Verhandlungen bis zur Verfügung vom 23. Juli, die Strauß von seiner Repetentenstelle auf eine Stelle als Lehrer am Ludwigsburger Lyceum versetzte, spielte die öffentliche Meinung – man sagte: „die Rücksicht auf das Publikum" – die entscheidende Rolle.

[17] Vgl. Köpf, U.: Ferdinand Christian Baur als Begründer einer konsequent historischen Theologie, ZThK 89 (1992) 440–461; ders.: Die Jüngere Tübinger Schule, Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen 38 (2006) 98–110.

[18] Müller, Gotthold: Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß, Zürich 1968 (BSHST 19); darin 50–82 die Edition der Dissertation „Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung".

[19] Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen 1835/36.

[20] Schwäbische Kronik 1835, 682.

[21] Weizsäcker, Carl: David Friedrich Strauß und der Württembergische Kirchendienst, JDTh 20 (1875) 641–660.

Wie aber war diese ungünstige öffentliche Meinung entstanden? Die Verlagsanzeige hatte mit den Worten begonnen: „Dem Verfasser dieser Schrift hat es Zeit zu seyn geschienen, an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen [gemeint ist: rationalistischen] Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue, nämlich die mythische, zu sezen, d.h. nicht, daß die ganze Geschichte Jesu für mythisch ausgegeben werden soll, sondern nur Alles in ihr kritisch darauf angesehen, ob es nichts Mythisches an sich habe." Drei Wochen später fand sich im Christen-Boten, der vielgelesenen Sonntagszeitung des württembergischen Pietismus, unter der Rubrik „Correspondenz" ein fingierter Brief an den „lieben Christenboten". Er beschwor zuerst unter Berufung auf 1. Joh. 1 und 1. Kor. 15 „das Fundament, auf dem unsere christliche Kirche, und damit auch unsere evangelische Kirche beruhe", und fuhr fort: „Nun ist aber vor etlichen Wochen ein Buch angekündigt worden: ‚das Leben JEsu', kritisch bearbeitet von Strauß, und in dieser Ankündigung wurde gesagt, daß diese Bearbeitung der Lebensgeschichte unsers Herrn JEsu Christi vom mythischen Standpunkt aus gemacht worden sey. Das Buch selbst habe ich noch nicht gelesen, (es gibt ja sonst noch so viel zu lesen), aber die Ankündigung schon sagt es, daß der Verfasser die Lebensgeschichte JEsu mythisch (als eine unbegründete Sage) aufgefaßt haben wolle." Der Schreiber betont, er lasse jedem die Freiheit, sich seine eigene „Auffassungsweise" zu wählen, und fährt fort: „Weil aber der Verfasser ein *Lehrer* unserer vaterländischen Kirche, ja sogar im Seminar unserer künftigen Lehrer [gemeint ist das Tübinger Stift] angestellt ist, so erschien mir die Sache doch bedenklich, weil ich aus leicht begreiflichen Gründen nicht gern in einem Hause wohne, dem man das Fundament genommen hat." Der Artikel schließt mit der „Antwort: Wie der Bote gehört hat, ist diese allerdings höchst wichtige Frage bereits ein Gegenstand der Berathung unserer kirchlichen Oberbehörden geworden, und wird hoffentlich auf eine die Mitglieder der evangelischen Kirche *Würtembergs* beruhigende Weise entschieden werden."[22]

Ich habe diesen Artikel so ausführlich zitiert, weil er am Wendepunkt einer Laufbahn steht, die gerade erst begonnen hatte, und weil er die wichtigsten Elemente eines Verfahrens enthält, das diese Laufbahn zerstört hat: die Einstimmung der Leser auf eine biblisch begründete Position, den Bericht über die Meinung des Gegners, der nicht auf eigener Lektüre seines Buches beruht und sogar dessen verkürzte Ankündigung unrichtig wiedergibt, die Weckung von Ängsten bei den Lesern, es würden ihnen durch Duldung des Verfassers in der Kirche ihre „Fundamental-Grundsätze" weggenommen, und schließlich die Erwartung an die Behörden, sie möchten die vom Artikelschreiber gerade erst geweckten Ängste durch entsprechende Maßnahmen beruhigen. Ähnlichen Vorgehensweisen begegnen wir im Leben von Strauß immer wieder; eingangs wurde schon davon berichtet.

Bevor Strauß seine Stelle in Ludwigsburg antrat, konnte er in Tübingen noch den 2. Band seines „Lebens Jesu" vollenden. Bereits vor seinem Erscheinen war schon eine Reihe von Gegenschriften erschienen. Der Tübinger Supranaturalist Johann Christian Friedrich Steudel, dessen Vorlesung über Dogmatik Strauß gehört hatte, reagierte sofort auf die Verlagsanzeige des 1. Bandes – wie er schrieb, „zur Beruhigung der Gemüther", aber in Wirklichkeit Öl ins Feuer gießend.[23] Wenig später verglich der Tübinger Philosoph Carl August Eschenmayer, bei dem Strauß ebenfalls Vorlesungen belegt hatte, den Verfasser des Leben Jesu mit Judas Ischarioth, dem Verräter des Herrn, und klagte über „die neuere kritische Schule": „Ihr Vormann ist unstreitig *Schleiermacher*, aber die Schüler haben bereits ihren Meister übertroffen. *Schleiermacher* begnügte sich, durch seine Kunststücke den Satan aus dem Evangelium hinauszutreiben, aber nun kommt *Strauß*, und treibt uns durch noch feinere Kunststücke auch vollends Christum hinaus, und so hat *Strauß* blos das vollendet, worauf die neuere Kritik schon lange ihr Absehen hatte."[24]

Zunächst stand Strauß völlig allein. Seine engsten Freunde Friedrich Theodor Vischer, Gustav Binder und Christian Märklin traten ihm nicht sofort durch Veröffentlichungen zur Seite. Das hatte seinen Grund darin, dass alle drei nicht wissenschaftlich über die Anfänge

[22] Der Christen-Bote 1835, Sp. 288.

[23] Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie die canonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewußtseyn eines Glaubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird, zur Beruhigung der Gemüther, Tübingen 1835 (Abdruck aus TZTh).

[24] Der Ischariothismus unserer Tage, Tübingen 1835, 103.

des Christentums gearbeitet hatten und deshalb nicht über die Gelehrsamkeit verfügten, die sie für nötig hielten, um Strauß wirksam gegen die Kritik an seinem „Leben Jesu" zu unterstützen. Erst seit 1838 haben sie sich zu seiner Unterstützung in Gestalt von Angriffen auf den damaligen württembergischen Pietismus und die württembergische Art im Allgemeinen aufgerafft.[25] Der einzige, der Strauß hätte mit hoher wissenschaftlicher Autorität beispringen können, war sein Lehrer Ferdinand Christian Baur. Baur hat seinen Schüler damals aber im Stich gelassen. Weshalb, das muss später noch gefragt werden.

Als Strauß auf die Anfrage nach seinen Aussichten auf künftige Verwendung im württembergischen Kirchendienst eine abschlägige Antwort erhalten hatte, trat er ganz aus dem öffentlichen Dienst aus und arbeitete seitdem als freier Schriftsteller in Stuttgart. Zunächst veröffentlichte er drei „Streitschriften" gegen Steudel, Eschenmayer und andere Kritiker.[26] Daneben besorgte er Neuauflagen seines „Leben Jesu"; die vierte Auflage erschien 1840. Nachdem ihm durch das Scheitern seiner Berufung nach Zürich jede Aussicht auf eine theologische Professur geschwunden war, machte er sich daran, auch die Geschichte der Kirchenlehre einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Das Ergebnis war sein zweibändiges Werk über „Die christliche Glaubenslehre", das 1840/41 in zwei Bänden von gleichem Umfang wie das „Leben Jesu" erschien.[27] Es war eine ebenso materialreiche Untersuchung, die gleichsam eine „Bilanz" der gesamten bisherigen christlichen Lehrbildung ziehen sollte. Trotz seines ebenso kritischen Charakters erregte dieses zweite große Werk weniger Aufsehen und Widerspruch als das erste, weil es in seiner Gelehrsamkeit nur Fachleuten voll verständlich war, vor allem aber, weil eine kritische Betrachtung kirchlicher Traditionen im Protestantismus seit jeher leichter ertragen wird als Kritik an der biblischen und zumal an der neutestamentlichen Überlieferung.

Nachdem Strauß durch seine unglückliche Ehe, seinen misslungenen Ausflug in die Politik, seine verschiedenen biographischen Projekte und zweifellos auch durch eine innere Entfremdung fast zwei Jahrzehnte von theologischen Arbeiten abgehalten worden war, kehrte er zu Beginn der sechziger Jahre wieder zu seinen wissenschaftlichen Anfängen zurück. 1862 stellte er das bibelkritische Werk des Hamburger Deisten Reimarus weit über den Umfang der von Lessing herausgegebenen Wolfenbütteler Fragmente hinaus vor.[28] Die erneute Beschäftigung mit der Geschichte der Bibelkritik gab ihm Anlass, die Untersuchung der Jesusüberlieferung unter Einbeziehung der neueren Forschung nochmals aufzugreifen, jetzt aber stärker herauszustellen, was sich positiv über Jesus sagen ließ. Das Ergebnis war sein „Leben Jesu für das deutsche Volk".[29] Schließlich versuchte Strauß noch kurz vor seinem Tode auch die Aufgabe zu lösen, der Kritik der christlichen Lehrtradition eine eigene Art von Dogmatik gegenüberzustellen. „Der alte und der neue Glaube"[30] war eine populäre Abrechnung mit dem herkömmlichen konfessionellen Christentum,[31] die ihre positiven Momente aus dem Bürgerstolz im neuen Deutschen Reich, den Erkenntnissen der neueren Naturwissenschaften und den humanitären Idealen der klassischen Dichtung und Musik zog. Es wurde sein auflagenstärkstes Buch – man versteht heute, dass Nietzsche dagegen polemisiert hat.

Es wäre nun falsch, Strauß von diesem letzten, überaus problematischen Werk oder von seinem an Unglück und Brüchen reichen Leben her verstehen zu wollen. Und es ist auch nicht angemessen, seine kritische Auseinandersetzung mit der Jesus-Überlieferung nach dem späteren, buchhändlerisch besonders erfolgreichen „Leben Jesu für das deutsche Volk" zu beurteilen. Wenn Strauß überhaupt eine fortdauernde Bedeutung für die Theologie hat, dann geht sie von seinen frühen Werken aus. Ihnen müssen wir uns nun noch eingehender zuwenden.

III. Wollen und Leistung

Zunächst: Was hat Strauß eigentlich zu seinen Arbeiten bewegt? Als er seine ersten Pläne entwarf, verstand er sich nicht als Historiker oder gar als „Neutestamentler", wie es die Inschrift der Gedenktafel im Tübinger Stift suggeriert.[32] Zu seiner Zeit gab es noch gar nicht das Fach „Neues Testament", da damals das Neue Testament noch im Wechsel von Historischen, Systematischen und Praktischen Theologen der Evangelisch-theologischen Fakultät ausgelegt wurde.[33] Strauß verstand sich überhaupt nie als Vertreter eines bestimmten Faches, sondern immer als Theologe.

Während seines Studiums wurde er mit seinen nächsten Freunden von der Frage umgetrieben, wie man den angestrebten Beruf eines evangelischen Pfarrers guten Gewissens ausüben könne. Wie seine Freunde empfand er als besonders drängend die Diskrepanz zwischen traditionellem Kirchenglauben und modernem Denken. Das war ein Problem, das Friedrich Schleiermacher 1829 öffentlich (in seinem Zweiten Sendschreiben an Friedrich Lücke) so formulierte: „Wenn Sie den gegenwärtigen Zustand der Naturwissenschaft betrachten, wie sie sich immer mehr zu einer umfassenden Weltkunde gestaltet, von der man vor noch nicht gar langer Zeit keine Ahnung hatte: was ahndet Ihnen von der Zukunft, ich will nicht einmal sagen für unsere Theologie, sondern für unser evangelisches Christenthum? [...] Wenn man [...] sich einzäunen kann gegen allen Angriff gesunder Forschung, und nun drinnen eine gebietende Kirchenlehre aufstellen, die Allen draußen wie ein wesenloses Gespenst erscheint, dem sie aber doch huldigen müssen, wenn sie einmal ordentlich begraben seyn wollen: so braucht man sich freilich nicht anfechten zu lassen, was irgend auf diesem Gebiet geschehen mag. Aber das können wir doch nicht und wollen es auch nicht [...]." Nachdem er die Konsequenzen des modernen Denkens gezeigt hat bis hin zum „Begriff des Wunders, der in seiner bisherigen Art und Weise nicht wird fort bestehen können", stellt er die bange Frage an die Zukunft: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen? das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" Und geradezu prophetisch fährt er fort: „Viele freilich werden es so machen, die Anstalten dazu werden schon stark genug getroffen, und der Boden hebt sich schon unter unsern Füßen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung außerhalb jener Umschanzungen eines alten Buchstaben für satanisch erklären."[34] Das schrieb Schleiermacher ein Jahr, bevor Strauß sein Examen ablegte, und genau die von Schleiermacher gestellten Fragen haben Strauß schon während seines Studiums bewegt. Sie sind zum Ausgangspunkt seiner theologischen Arbeit geworden.

Seine Tübinger Lehrer konnten ihm dabei nicht helfen, sondern ließen ihn das Problem nur noch schärfer sehen. Sie gehörten mehr oder weniger der Älteren Tübinger Schule an, durch die auch Ferdinand Christian Baur gegangen war.[35] Man muss sich klarmachen, dass Strauß und seine Freunde Theologie durchaus noch im Zeichen des alten Tübinger Biblizismus und Supranaturalismus studierten. Baur hatte zwar schon in Blaubeuren begonnen, sich davon zu lösen, und hatte zweifellos auch seinen Schülern im niederen Seminar eine Ahnung vom freieren Umgang mit geschichtlicher Überlieferung vermittelt. Aber er hatte in Tübingen noch nicht sofort *die* Gedanken vorgetragen, durch die er zum Begründer einer konsequent historischen Geschichtsbetrachtung wurde. Mit neuen Ideen wurden die Tübinger Theologiestudenten damals oft nicht von ihren Professoren, sondern von Stiftsrepetenten bekannt gemacht. Im Wintersemester 1829/30 las der Repetent Matthias Schneckenburger, später Theologieprofes-

[25] Vischer, Fr. Th.: Doctor Strauß und die Wirtemberger, eine Charakteristik. – Doctor Strauß charakterisiert, in: Hallische Jahrbücher 1838; wieder abgedruckt in: ders., Kritische Gänge ^{2}1914, 1–106. – Binder, G.: Der Pietismus und die moderne Bildung. Sendschreiben an den Herrn Herausgeber des Christenboten, Stuttgart 1838. – Märklin, Chr.: Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, Stuttgart 1839.

[26] Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, 3 Hefte, Tübingen 1837.

[27] Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Tübingen / Stuttgart 1841/42.

[28] Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862.

[29] Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864.

[30] Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872.

[31] Die erste Frage „Sind wir noch Christen?" verneinte Strauß „im Sinne des alten Glaubens irgend einer Confession" (^{7}1874, 13).

[32] Die 1974 im Tübinger Stift angebrachte Bronzetafel bezeichnet Strauß als „Verfasser des ‚Leben Jesu' / Ärgernis und Anstoss für Theologie und Kirche".

[33] An der Tübinger Evangelisch-theologischen Fakultät wurde ein eigener Lehrstuhl für Neues Testament erst 1897 eingerichtet; sein erster Inhaber war seit Sommersemester 1898 Adolf Schlatter.

[34] Schleiermacher, F. D. E.: Dr. Schleiermacher über seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke. Zweites Sendschreiben, jetzt in: ders., Kritische Gesamtausgabe I. Abt. 10, 1990, 345–347.

[35] Vgl. Köpf, U.: Die theologischen Tübinger Schulen, in: Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler. 8. Blaubeurer Symposion, hg. v. U. Köpf, Sigmaringen 1994 (Contubernium 40), 9–51.

sor in Bern, über neuere Philosophie und ihren Einfluss auf die Theologie.[36] Durch ihn wurden Strauß und seine Freunde angeregt, gemeinsam Hegels „Phänomenologie des Geistes" zu studieren, und diese Lektüre setzte vor allem Strauß auch als Vikar fort. Wir wissen darüber viel aus seinen seitenlangen Briefen an die Freunde, besonders an Christian Märklin, der noch stärker als Strauß durch die Diskrepanz zwischen Gemeindeglauben und wissenschaftlicher Einsicht angefochten war und dem Strauß ausführlich über seine Hegel-Lektüre und die daran anschließenden Überlegungen berichtete.[37]

Aus der „Phänomenologie" hatten die Freunde die Unterscheidung von *Vorstellung* und *Begriff* kennengelernt, die zu einem zentralen Element ihrer Überlegungen wurde. In seiner dogmatischen Arbeit zum I. Examen referierte Strauß im Anschluss an den Hegelschüler Philipp Konrad Marheineke: „der Christ als solcher ist nicht mehr der von äußrer Autorität Abhängige, sondern der Begreifende, er erkennt Gott und das Gute durch den göttlichen Geist entweder im Elemente der Vorstellung wie die Gemeinde, oder des Begriffs wie der Theologe".[38] Im Vikariat dachte er fortgesetzt über die Möglichkeit des Predigers nach, die Gemeinde von der Vorstellung zum Begriff hinzuführen. Seinem zweifelnden Freund Märklin schrieb er noch voll Vertrauen auf die Institution und ihre Leitung, der einzelne Kirchendiener solle die Fortbildung der religiösen Vorstellungsform zum Begriffe „nicht eigenwillig vornehmen, sondern von der Kirche erwarten und indessen nach der Form ihrer Vorstellung lehren", d. h. predigen.[39] Dabei meinte er, die Gemeinde sei, „im ganzen betrachtet, unleugbar in einer Bewegung von der bloßen Vorstellung zum Begriff hin befindlich", und der Geistliche habe „diese Bewegung der Volksreligion nach dem Elemente des Begriffs hin zu befördern".[40] Während die Freunde Binder, Märklin und andere an der Möglichkeit eines Ausgleichs zwischen Vorstellung und Begriff, Gemeindeglauben und Theologie zweifelten,[41] hielt Strauß unerschüttert daran fest: „Wenn mich die Gemeinde, an welcher ich arbeite, lieb hat, und ich mich mit ihr wie sie sich mit mir in einem Glauben verbunden weiß: dann mögen Steudel und Konsorten ihre Bannstrahlen gegen mich schleudern, ich werde mich doch nicht mit der Kirche zerfallen vorfinden!"[42]

In diesen intensiven Briefgesprächen, in denen Strauß seine zweifelnden Freunde zum Festhalten an Theologie und Kirche ermunterte, entwickelte er erstmals am Neujahrstag 1831 einen umfassenden Plan: Es sollte „bei jeder Lehre der christlichen Dogmatik zuerst die neutestamentliche Vorstellung verständig in Begriffe gefasst, hierauf zweitens auf negativ vernünftige Weise in diesen Verstandesbegriffen und somit auch in den ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen die Widersprüche nachgewiesen und jene Begriffe vernichtet, – endlich aber drittens durch das positiv vernünftige Verfahren aus jener Negation wieder hergestellt" werden. Man erkennt darin den Hegelschen Dreischritt, und in der Tat erklärte Strauß, „dass Hegels Philosophie sich besonders eigne, die Theologie daraus zu begreifen." Er hatte aber auch so viel historisches Bewusstsein, dass er hinzufügte: „Die einzelnen Teile dieses Verfahrens dürfen [d. h. müssen] wir nicht erst machen, sondern haben sie historisch vor uns, z. B. in der Lehre von Gott sind die Vorstellungen in der Bibel, – die abstrakt verständigen Begriffe bei den Kirchenvätern und Scholastikern – die negativ vernünftige Vernichtung bei den Atheisten und Materialisten der vorigen Jahrhunderte, – die positive Wiederherstellung des Begriffs in der neuesten Philosophie zu suchen",[43] d. h. in jenen Wissenschaften, die dem gegenwärtigen Wahrheitsbewusstsein und Wirklichkeitsverständnis entsprechen. In seinem Hinweis auf die Bedeutung der Geschichte liegt bereits der Keim zu dem Gedanken, den Strauß später in der Einleitung seiner „Glaubenslehre" in eine klassische Form bringen sollte: „Es ist nämlich dieser kritische Process nicht erst von dem heutigen Theologen zu veranstalten, sondern er liegt in der ganzen Entwicklungsgeschichte des Christenthums, speciell der Dogmengeschichte, bereits vor, und der jetzt lebende Theologe hat ihn blos begreifend zusammenzufassen. [...] Die wahre Kritik des Dogma ist seine Geschichte."[44] In der Vorrede hatte er ein schönes Bild gebraucht, das zeigt, wie sehr er von der reinen Sachlichkeit seines Vorgehens überzeugt war: „Die subjective Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann: die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objectiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen."[45] Allein aus der unvoreingenommenen Betrachtung der Dogmengeschichte, ohne jedes persönliche destruktive Zutun des Historikers, sollte die Kritik der kirchlichen Lehre hervorgehen.

Die Kritik war für Strauß allerdings, wie er 1835 an den Heidelberger Theologen Carl Daub schrieb, kein Selbstzweck, sondern „nur der Weg zur spekulativen Dogmatik, die dialektische Vermittlung, durch welche die biblische Vorstellung hindurch muß, um zum Begriff zu werden; ich sehe kein Auferstehen der Idee, wenn nicht die Historie zu Grunde geht."[46] Im Übrigen stellte die spekulative, d. h. kritisch und philosophisch untermauerte Theologie nicht den letzten Teil seines Vorhabens dar. Dieses zielte ja, wie er an Märklin geschrieben hatte, auf die Vermittlung zur Praxis hin.

Strauß ist mit seinem Projekt, das eine Lebensaufgabe darstellte, gescheitert. Als er aus Berlin zurückkehrte, hatte er es bereits eingegrenzt. Er brachte den Plan zu einer Vorlesung über das Leben Jesu mit, die einen Ausschnitt aus dem ein Jahr zuvor entworfenen riesenhaften Plan behandeln sollte: Auf eine religionsphilosophische Einleitung sollte die „Abhandlung selbst" folgen. Sie „zerfiele, wie billig, in drei Teile, in einen traditionellen, kritischen und dogmatischen, oder in einen unmittelbar positiven, in einen negativen, und einen solchen, der das Positive wahrhaft wiederherstellte. Der traditionelle Teil enthielte das Leben Jesu, wie es im Bewußtsein der Kirche herkömmlich lebt und sich fortsetzt, erstlich in objektiver Gestalt, in den Evangelien [...], zweitens [...], wie es subjektiv in den einzelnen lebt", also die Geschichte der Jesusfrömmigkeit, drittens die kirchliche Vermittlung „zwischen der objektiven Darstellung der Evangelien und dem subjektiven Bewußtsein" im zweiten Artikel des Apostolikums. Noch ausführlicher skizziert er den zweiten, kritischen Teil, um im dritten, dogmatischen Teil das kritisch Vernichtete wiederherzustellen.[47]

Doch auch dieser Plan war noch zu weitläufig. Das „Leben Jesu", das daraus in 1500 Seiten hervorging, verzichtete auf den ersten Teil, die Darstellung des biblischen und kirchlichen Jesusbildes, konzentrierte sich auf die kritische Behandlung der Jesus-Überlieferung und schloss mit einer relativ kurzen Schlussabhandlung über „Die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu".[48] Der größte Teil bestand aus einer überaus gelehrten, die ältere Auslegungsgeschichte wie die neuere Exegese heranziehenden Untersuchung der Jesusüberlieferung unter einzelnen thematischen Gesichtspunkten von der Verkündigung und Geburt des Täufers bis zur Auferstehung Jesu. Dabei legte Strauß den Finger auf alle Widersprüche und Ungereimtheiten der Berichte, setzte sich gleichermaßen mit der supranaturalistischen wie mit der rationalistischen Exegese auseinander und griff für seine eigenen Erklärungen auf den Begriff des Mythos zurück. Der Mythosbegriff spielte in der damaligen Religionswissenschaft (Chr. G. Heyne, G. Fr. Creuzer, K. O. Müller, aber auch Baur mit seinem großen Erstlingswerk „Symbolik und Mythologie"[49]) eine wichtige Rolle. Er war auch längst durch die Bibelwissenschaft aufgegriffen worden (von J. G. Eichhorn, J. Ph. Gabler, G. L. Bauer, W. M. L. de Wette u. a.). Strauß befand sich also nicht in schlechter Gesellschaft; doch das Besondere und Aufregende an seinem Werk lag darin, dass er den Begriff des Mythos konsequenter als bisher auf die Evangelien anwandte. Er wollte zwar „keineswegs [...] die ganze Geschichte Jesu für mythisch" ausgeben, sondern „nur Alles in ihr kritisch darauf" ansehen, „ob es nichts Mythisches an sich habe".[50] Das stand auch in der Anzeige, deren Wirkung im Publikum zu seiner Entlassung aus dem Repetentenamt führte. Doch gewisse Geistliche und von

[36] Sandberger, Jörg F.: David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer, Göttingen 1972 (SThGG 5), 26.
[37] Die wichtigen Briefe an Märklin von 1830 bis 1837 hat erstmals Sandberger vollständig herausgegeben.
[38] Sandberger: Strauß, 231.
[39] Ebd. 170f.
[40] Ebd. 174.
[41] Ebd. 180, 183.
[42] Ebd. 184.
[43] Briefe von David Friedrich Strauss an L. Georgii, hg. v. H. Maier, Tübingen 1912 (Universität Tübingen. Doktoren-Verzeichnis der Philosophischen Fakultät 1905), 4.
[44] Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Bd 1, Tübingen / Stuttgart 1840, 71.
[45] Ebd. X.
[46] An Carl Daub, 11. August 1835; bei Ziegler: Strauß 2, 767.
[47] An Märklin, 6. Februar 1832; bei Sandberger 195f.
[48] Leben Jesu 2, 686–744.
[49] Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Stuttgart 1824/25.
[50] Leben Jesu 1, Vorrede, IVf.

ihnen beeinflusste Nichttheologen empfanden allein schon die Anwendung des Mythosbegriffs auf die Heilige Schrift als Blasphemie. Wer bereits an der Anzeige Anstoß nahm, der konnte durch das Werk selbst nicht beruhigt werden, am wenigsten durch den Schlussparagraphen, der „Letztes Dilemma" überschrieben war. Er drückte massive Zweifel daran aus, dass die Idee der kirchlichen Tradition vom Gottmenschen in der Person des historischen Jesus verwirklicht war: „Die Gemeinde bezieht die kirchliche Christologie auf ein zu gewisser Zeit geschichtlich dagewesenes Individuum: der speculative Theolog auf eine Idee, die nur in der Gesammtheit der Individuen zum Dasein gelangt; der Gemeinde gelten die evangelischen Erzählungen als Geschichte: dem kritischen Theologen guten Theils nur als Mythe."[51] Diese Aussage zeigt, dass Strauß bei der vorangehenden Kritik der Jesusüberlieferung das Jesusbild der Evangelien noch nicht von der späteren christologischen Lehrbildung trennen konnte, sondern wie der Supranaturalismus die neutestamentliche Jesusüberlieferung immer im Lichte des christologischen Dogmas betrachtete. Erst in seiner „Glaubenslehre" unterschied er die biblische von der nachbiblischen Christologie.[52]

Auf den letzten Seiten des „Leben Jesu" schlägt Strauß noch den Bogen zur wichtigsten Tätigkeit des Geistlichen, d. h. nach alter evangelischer Auffassung: zur Predigt.[53] Für die Mitteilung des Theologen an die Gemeinde in der Predigt spielt er vier verschiedene Möglichkeiten durch. Als eine der vier möglichen Konsequenzen seiner Überlegungen bezeichnet er den, wie er sagt, „verzweifelten Ausweg [...], den geistlichen Stand zu verlassen".[54] Auf diesen Gedanken stürzten sich seine Gegner: Weshalb schlug Strauß nicht selbst jenen Weg ein, den er soeben für möglich erklärt hatte? Die Versetzung an das Lyceum in Ludwigsburg hatte ihm die goldene Brücke gebaut, die damals nicht wenigen kritischen württembergischen Theologen aus ihrer Verlegenheit half. Auch Christian Märklin und Gustav Binder waren Lehrer an höheren Schulen geworden. Der Freund Friedrich Theodor Vischer aber hatte sich schon als Repetent am Tübinger Stift von der Theologie ab- und der neueren Literaturgeschichte und Ästhetik zugewandt. Im Blick auf Straußens hohe Begabung und seine gründliche Kenntnis der Philosophie fragten sich die Freunde, weshalb er nicht eine Habilitation an der Philosophischen Fakultät anstrebte. Die Antwort kann nur heißen: weil Strauß mit Leidenschaft Theologe war – trotz aller gegenteiligen brieflichen Äußerungen in Augenblicken der Enttäuschung und Niedergeschlagenheit.

In der Schlussabhandlung seines „Leben Jesu" blieb er ja auch nicht bei der dritten Möglichkeit, dem Austritt aus dem geistlichen Stand, stehen. Er formulierte als vierten Ausweg aus dem letzten Dilemma des wissenschaftlichen Theologen „eine positive Vermittlung zwischen den beiden Extremen, dem Bewußtsein des Theologen und der Gemeinde"[55] – wohl wissend, dass eine solche Vermittlung durchaus scheitern konnte. Es war ihm bewusst, wie viele Gleichgesinnte auf ein freies Reden und Schreiben verzichteten, um Konflikte zu vermeiden. Dennoch endet sein „Leben Jesu" mit dem optimistischen Satz: „Aber auch deren giebt es noch, welche unerachtet solcher Anfechtungen doch frei bekennen, was nicht mehr verborgen werden kann – und die Zeit wird lehren, ob mit diesen oder mit jenen der Kirche, der Menschheit, der Wahrheit besser gedient ist."[56]

Die Zeit hat freilich gezeigt, dass der Dienst an der Wahrheit nicht so einfach ist, wie sich das der Siebenundzwanzigjährige vorstellte. Gerade auf dem Gebiet, das sein „Leben Jesu" behandelte, haben sich seit ihm viele Generationen von Forschern heiß bemüht – mit reichem Erkenntnisgewinn, aber – bis heute – ohne zu einem Konsens zu gelangen. Sie alle verdanken Strauß, was zwei Jahre nach seinem Tode Carl Weizsäcker, der Tübinger Nachfolger Baurs, aus später Einsicht bekannte: „eines habe man wenigstens Strauß zu verdanken, daß man jetzt in biblischen Untersuchungen volle Freiheit habe".[57]

Doch wie stand Baur zu seinem Schüler? Wenn bisher vielleicht etwas von der Größe des Theologen Strauß zum Vorschein gekommen ist, dann zeigt sich hier, wie ich meine, etwas von seiner Tragik. Strauß hat sich selbst immer als Schüler Baurs betrachtet, hat ihn verehrt und sich um seine Anerkennung bemüht. Doch als Baur kurz vor seinem Tod 1860 Rechenschaft über seine Schule ablegte, da nannte er als „die Besten, die mir Theuersten und Treuesten" zwar Schwegler, Zeller, Planck und Köstlin, aber nicht Strauß.[58] Wie lässt sich das erklären?

Wir haben gehört, dass Baur sich bereits nach Erscheinen des „Leben Jesu" öffentlich von Strauß distanziert hat. Er tat das in einer Erklärung, die ihm durch einen Angriff in der „Evangelischen Kirchenzeitung" auf seine Untersuchung der Pastoralbriefe „abgenötigt" worden war.[59] Zwar leugnete er nicht, „in einem befreundeten Verhältniß zu Dr. Strauß" zu stehen,[60] verwahrte sich aber dagegen, dass seine Arbeit mit der seines Schülers „als eine völlig in dieselbe Kategorie gehörende" zusammengestellt wurde.[61] In der Tat ging Baur in seiner Erforschung der frühen Christenheit ganz anders vor als Strauß und sah deutlich dessen Schwächen. *Ein* Problem bestand im Begriff des Mythos, den Strauß in seinem Leben Jesu als „geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage" definierte.[62] Das widersprach ganz der schon früh gewonnenen Erkenntnis Baurs, dass in den neutestamentlichen Texten, auch wenn die Kritik ihnen einen historischen Kern absprechen muss, eine Absicht ihrer (individuellen oder kollektiven) Verfasser greifbar ist, eine „Tendenz", die dem kritischen Forscher als etwas historisch Gewisses bleibt, woraus er die Geschichte der frühen Christenheit rekonstruieren kann. Deshalb hat er von Anfang an betont, er halte am historisch Gegebenen fest, und hat stets seine eigene Kritik als „positive Kritik" von der Straußschen unterschieden, die er als „negative Kritik" bezeichnete. Durch den Vorwurf der „negativen Kritik", der später auch häufig gegen ihn selbst gerichtet wurde und ihm besonders zuwider war, hat Baur in einer Zeit, als Strauß Unterstützung bitter nötig hatte, Wasser auf die Mühlen seiner Gegner geleitet. Noch in seiner späten Vorlesung über Kirchengeschichte des 19. Jh.s, in der er sich selbst und sein Verhältnis zu Strauß darstellte, hat er sich klar von seinem Schüler abgegrenzt.[63]

Dazu mögen ihn noch andere Gründe veranlasst haben. Strauß hat sein „Leben Jesu" durch manchen jugendlich-unbedachten Angriff und durch manche provozierende Formulierung unnötig belastet. Ein elementarer Fehler war es in den Augen Baurs, dass Strauß übereilt eine kritische Beurteilung der Jesusüberlieferung durchführte, ohne zuvor eine gründliche Kritik der Quellen, also der vier Evangelien, vorgenommen zu haben.[64] Bei seiner Behandlung des Materials kam Strauß dennoch zu entschiedenen Urteilen auch über die Evangelien, allerdings ohne solide Begründung. Wie Baur und seine ganze Schule hielt Strauß fälschlich an der Priorität des Matthäus-Evangeliums fest, was ihm seine Zeitgenossen freilich nicht übelnahmen. Im heikelsten Punkt kam er aber Baur zuvor: Das Johannes-Evangelium, das von der ganzen Tradition und noch im 19. Jh. weithin als die Schrift des Lieblingsjüngers Jesu, also als eine besonders zuverlässige und verehrungswürdige Quelle betrachtet worden war, erkannte Strauß als sekundär gegenüber den drei synoptischen Evangelien und deshalb als unbrauchbar für eine Rekonstruktion des Lebens Jesu. Er bezeichnet es einmal als „die dritte und höchste Stufe andächtiger, aber ungeschichtlicher, Verschönerung", d. h. als geistige Überhöhung der Geschichte.[65] Eine solche Einschätzung erschien vielen Zeitgenossen damals und noch auf Jahrzehnte hinaus geradezu als Gotteslästerung.

[51] Ebd. 2, 740.

[52] Vgl. Glaubenslehre §§ 59f und 67f (2, 76ff und 240ff).

[53] Leben Jesu 2, 738–744.

[54] Ebd. 741.

[55] Ebd. 742.

[56] Ebd. 744.

[57] Ein liberaler Theologe (wie Anm. 5), 170. Zu Weizsäckers später Einsicht vgl. Köpf, U.: Carl Weizsäcker als Theologe, in: Tradition und Fortschritt. Württembergische Kirchengeschichte im Wandel. Festschrift für Hermann Ehmer zum 65. Geburtstag, hg. v. N. Haag u. a., Epfendorf/Neckar 2008 (QFWKG 20), 269–287.

[58] Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tübingen ^{2}1860, 58 Anm. 1 (nur in der 2. Auflage).

[59] Abgenöthigte Erklärung gegen einen Artikel der evangelischen Kirchenzeitung, herausgegeben von D. E. W. Hengstenberg, Prof. der Theol. an der Universität zu Berlin. Mai 1836, in: TZTh 1836, 179–230.

[60] Ebd. 221.

[61] Ebd. 220.

[62] Leben Jesu 1, 75.

[63] Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, hg. v. E. Zeller, Leipzig ^{2}1877 (Geschichte der christlichen Kirche 5), bes. 381f, 416–421.

[64] Baur, F. Chr.: Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Charakter und Ursprung, Tübingen 1847, 40ff. Knapp in: Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, 421: „Man kann das Leben Jesu nicht zum Gegenstand der Kritik machen, solange man sich nicht über die Schriften, welche die Quelle unserer Kenntnis desselben sind, und ihr Verhältnis zu einander eine bestimmte kritische Ansicht zu bilden im Stande ist."

[65] Leben Jesu, kritisch bearbeitet 2, 472.

Baur ist zum selben Ergebnis gelangt, aber erst einige Jahre später. Als Strauß sein „Leben Jesu" schrieb, arbeitete der Lehrer noch an der Untersuchung der neutestamentlichen Briefliteratur und der Geschichte der frühen Christenheit. Auf Hengstenbergs Angriff, der ihn in Verbindung mit Strauß brachte, konnte er guten Gewissens antworten, er habe sich bisher nicht näher mit Johannes beschäftigt.[66] Den heikleren Fragen der Evangelien hat er sich langsam und bedächtig, wie es seine Art war, genähert und seine Auffassung vom ungeschichtlichen Charakter des Johannesevangeliums erst 1844 veröffentlicht.[67] Was Strauß in seinem „Leben Jesu" vortrug und wie er es vortrug, hat Baur offenbar als voreilig und für die gesamte kritische Arbeit diskreditierend empfunden. Deshalb hat er sich 1836 von ihm distanziert. Wir wissen heute, dass er in verschiedener Hinsicht recht hatte. Dass Strauß in genialischer, aber unvorsichtiger Weise vorgeprescht war, zeigt sich allein schon an der Unsicherheit, mit der er später sein „Leben Jesu" behandelte. Während die 2. Auflage von 1837 ein rascher, wenig veränderter Nachdruck war, ging er in der 3. Auflage von 1838 auf die Gegenschriften ein und gestand, dass ihm „ein erneutes Studium des vierten Evangeliums [...] die früheren Zweifel an der Ächtheit und Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums selbst wieder zweifelhaft gemacht" habe. „Nicht als ob ich von seiner Ächtheit überzeugt worden wäre: nur auch von seiner Unächtheit bin ich es nicht mehr."[68] Das hatte dann Auswirkungen auf die ganze Darstellung. In der vierten Auflage von 1840 machte er die Änderungen der dritten wieder weitgehend rückgängig. Später erklärte er, bei der dritten Auflage habe sich ihm „die Intuition verdunkelt", aus der das Werk „ursprünglich hervorgegangen war", die Angriffe der Gegner hätten ihn daher „nothwendig verwirren, und die unter solchen Umständen unternommene Umgestaltung des Werks eine Verunstaltung werden" müssen.[69]

Dass Baur über das Vorpreschen seines Schülers nicht glücklich war, zumal wenn er sich damals und später solche Blößen gab, die der gemeinsamen Aufgabe schadeten, kann man verstehen. Dennoch halte ich es nicht gerade für nobel, dass er Strauß, der mit seinen kritischen Bemühungen in Not geraten war, so ganz im Stich ließ. Und er hätte wenigstens später deutlicher anerkennen müssen, was Strauß selbst und seine Freunde immer empfunden haben: dass durch das „Leben Jesu" auch für Baurs weitere kritische Erforschung des Neuen Testaments sowie der Geschichte der frühen Christenheit eine Bresche geschlagen war und dass Strauß später auch in der Dogmengeschichte – jetzt gewiss in den Spuren Baurs – die historisch-kritische Betrachtungsweise vertieft hat.

Baur mag allerdings auch einen Unterschied in der Gewichtung der gemeinsamen Aufgabe gesehen haben, der ihn störte. Strauß war nicht in derselben Weise vom Willen zu rein historischer Erkenntnis erfüllt wie sein Lehrer. Wie Baur und wie jeder rechte Kirchenhistoriker, der mehr als Antiquar sein will, wurde er von systematischen Fragen geleitet. Aber rascher als Baur und zu rasch formulierte er praktisch verwertbare Ergebnisse und störte dadurch den ruhigen Fortschritt der historischen Arbeit. Die historische und kritische Forschung war für ihn eben vor allem die notwendige Voraussetzung für eine Erneuerung der Dogmatik und – darüber hinaus – für eine Predigt und einen Dienst an der Gesellschaft, die dem Bewusstsein seiner Zeit entsprachen. An Strauß lässt sich, trotz all seiner Schwächen – stärker als an Baur – erkennen, was die verschiedenen exegetisch-historischen, systematischen und praktischen Fächer einer theologischen Fakultät in ihrem Innersten zusammenhält und weshalb diese Fakultät noch heute einen unersetzbaren Platz in der Universität und in der Gesellschaft einnimmt.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, hg. v. Karl Baier. – Darmstadt: WBG 2006. 368 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–534–16911–5

Mit der Bezeichnung „Handbuch" im Titel weckt vorliegender Bd gewisse Erwartungen – zumal nach dem Erscheinen des dreibändigen Werkes „Handbuch der Spiritualität" (2004–2007) von Kees Waaijman. Da tut es schon gut, wenn der Hg., Karl Baier, (Assistenzprof. am Institut für christliche Philosophie der Kath.-Theol. Fak. Wien), in seinem Vorwort diesen Erwartungen begegnet und eingesteht: „Ein Handbuch im klassischen Sinn ist daraus nicht geworden, eher eine Roadmap für bewegte Zeiten, die zur Belebung und Konsolidierung eines faszinierenden Wissensgebietes beitragen soll." (7) Im Unterschied zum dreibändigen Werk von Kees Waaijman, das eine Systematik und Methodologie christlicher Spiritualitätsforschung darstellt, ist der vorliegende Sammelband interdisziplinär angelegt. Er beinhaltet Beiträge von international beachteten Fachleuten aus den unterschiedlichsten Bereichen, wie Theologie, Soziologie, Ethik, Philosophie, Mystikforschung, Psychotherapie, des Feminismus oder auch der Spielforschung. Daher kann das „Handbuch Spiritualität" ebenso wie der ihm zugrundeliegende Post-Graduate Universitätslehrgang „Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess" (Kath.-Theol. Fak. Salzburg / Bildungshaus St. Virgil), aus dem vorliegende Veröffentlichung hervorging, als „eine Art Laboratorium" (7) verstanden werden, das zur Weiterentwicklung und Weitergabe einer zeitgemäßen christlichen Spiritualität einen praxiserprobten und mehrperspektivischen Beitrag leisten will. Folgerichtig bezeichnet der Hg. die Überschriften, unter welchen die einzelnen Beiträge gruppiert sind, auch als „Lernfelder". Der Bd wird dem Anspruch seines Untertitels voll gerecht, „Prozesse" für eine interreligiös orientierte Theologie der Spiritualität anstoßen zu wollen, allerdings sind – und das zeigt die Auswahl – Prozesse schwerlich zu systematisieren.

Dem Hg. geht es nicht um die Reflexion einer spezifisch christlichen Spiritualität, wohl aber um die theoretische Reflexion und Einübung einer Spiritualität, „die im Kontext moderner, pluralistischer Gesellschaft von einem christlichen Hintergrund" (ebd.) her getätigt wird. Daher bilden Beiträge zur christlichen Spiritualitätsgeschichte eine (nur) zweite Basis der inneren Systematik dieses Bdes. Sie sind unter der Überschrift „Christliche Traditionen" subsumiert und reichen vom frühen Mönchtum bis ins späte Mittelalter. Unter „Spiritualität interkulturell, transreligiös" wird die „Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Spiritualitäten" (ebd.) unter verschiedenen Aspekten von (auch buddhistischen und hinduistischen) Formen des Spirituellen und ihre Rezeption in der gegenwärtigen christlichen Spiritualität berücksichtigt.

Das Bedauern des Hg.s, dass der Bd nicht durch das „Spektrum protestantischer Spiritualität erweitert" werden konnte, wird von aufmerksamen Leserinnen und Lesern sicherlich geteilt werden, zumal der wünschenswerte Austausch orthodoxer, katholischer und evangelischer Spiritualität noch ein zu vertiefendes Desiderat darstellt.

Den interreligiösen Anspruch kann das Werk durch die Grundlegung eines anthropologischen Spiritualitätsbegriffs einlösen, der von Hans Urs von Balthasar übernommen wird, welcher Spiritualität als „je praktische oder existentielle Grundhaltung des Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist," (H. U. v. Balthasar) definiert.

Dennoch geht es trotz der Grundlegung eines anthropologischen Spiritualitätsbegriffs dem Bd nicht um das Finden einer alle Ansätze vereinenden Position, sondern darum, bis zur Sperrigkeit unterschiedliche Perspektiven (z. B. Roman Siebenrock und Perry Schmidt-Leukel) darzustellen. In seiner Vielfalt bietet er ein Nachschlagewerk, das einen Fächer verschiedener Artikel präsentiert, unter denen die meisten der insges. 20 Beiträge als hervorragende Zusammenfassung des jeweils bearbeiteten Themengebietes gelten können.

Den Wunsch nach einer systematischen Darstellung der aktuellen Spiritualitätsforschung, den das Inhaltsverzeichnis des Bdes aufkommen lässt, löst das Einleitungskapitel des Hg.s *Karl Baier* „Spiritualitätsforschung heute" (11–48) in Gänze ein. Der Vf. gibt ein Bild davon wieder, dass sich „im Prozess der Entstehung eines offenen Weltsystems der Religionen derzeit so etwas wie ein globales Bewusstsein vieler miteinander mehr oder weniger vernetzter Spiritualitäten herausbildet." (13) Seiner stringenten Systematisierung der Spiritualitätsforschung, die neben den europäischen römisch-katholischen und orthodoxen Traditionen v. a. die Impulse der letzten Jahrzehnte der angloamerikanischen Spiritualitätsforschung umfasst, ist ein ausführliches Literaturverzeichnis beigegeben.

Unter dem passenden Titel „Zugänge" sind die nun folgenden Artikel aus der jeweils unterschiedlichen Perspektive der Disziplinen Soziologie, Philoso-

[66] Abgenöthigte Erklärung (wie Anm. 59), 201.
[67] Vgl. Kirchengeschichte (wie Anm. 63), 419.
[68] Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Dritte mit Rücksicht auf die Gegenschriften verbesserte Auflage, Tübingen 1838, Bd 1, IVf.
[69] Literarische Denkwürdigkeiten (wie Anm. 4), 8.

phie, Psychologie, Politik und Theologie zusammengefasst. Der Artikel von *Peter Widmer* (Dr. phil., Lehrbeauftragter am Philosophischen Institut / Basel), „Die angelsächsische Mystikdebatte. Eine Einführung" (49–71), bietet die bisher nicht eingelöste zusammenfassende Übersicht über die angelsächsische Mystikdebatte zwischen Konstruktivisten und Perennialisten. Mit feministischen Fragestellungen beschäftigt sich der Artikel „Feminismus, Philosophie und Mystik" (72–90) von *Grace M. Jantzen* (Research Prof.in für Religion, Kultur und Geschlechterfragen / Manchester, Engl.). *Hubert Knoblauch* (Soziologieprof. / TU Berlin) behandelt in seinem Artikel „Soziologie der Spiritualität" (91–111) eines seiner Schwerpunktgebiete, dem ein Artikel des Dipl. Psychologen und ev. Theologen *Siegfried Essen* folgt: „Systemische Therapie und Spiritualität. Von der Notwendigkeit szenischer Theologie" (112–126). „Gestalt und Ort speziell christlicher Erfahrungen" (127) zu begründen, leistet *Roman Siebenrock* (Kath.-Theol. Fakultät / Innsbruck) „Befähigung zur Erfahrung. Zur dogmatischen Grundlegung der Begegnung mit dem universalen Heilswillen Gottes aus der Mitte des Zweiten Vatikanischen Konzils" (127–145).

Einblick in ganz andere, politische Erfahrungen und Enttäuschungen in Brasilien – v. a. unter der Präsidentschaft Lulas –, welche die Spiritualität der dortigen Pastoralträger prägten, ermöglicht der Artikel des ehemaligen Generalsekretärs des brasilianischen Missionsrates für indigene Völker (CIMI) Dr. theol. Dr. h.c. Dr. h.c. *Paulo Suess*, „Mystisch, missionarisch, militant. Politische Spiritualität im Kontext Brasiliens" (146–158).

Die Beiträge, die unter dem Titel „Christliche Traditionen" gruppiert sind, bestechen durch ihre systematisierte Auswahl, ihre Konzentration auf den Zeitraum vom frühen Mönchtum bis zum späten Mittelalter, ihre Querverweise und durch eine wissenschaftliche Aufarbeitung, die Forschungsanforderungen ebenso wie dem Anspruch geistlicher Lektüre gerecht wird. Es ist der aufmerksamen Redaktion des Hg.s zu danken, dass er den Beitrag von *Andrew Louth* (Prof. für Patristik und Byzantinistik / Durham [Engl.]), „Die Spiritualität des frühen christlichen Mönchtums" (159–170), nicht nur ausgezeichnet übersetzt hat (ebenso wie den Beitrag von *Fabrice Blee*, s. u.), sondern diesen auch mit Fußnoten versehen hat. Hier entfaltet *Andrew Louth* die Spiritualität des frühen Mönchtums an den drei Themen „spirituelle Vaterschaft, die Stellung des Gehorsams, eine konstante Tendenz, Verwirrung zu erzeugen" (162). Interessant ist seine zeitgemäße Definition von Wüste als „Ort, wo wir uns hingeben, die Kontrolle über unser Leben, an der wir so hängen, loslassen können." (165) Geradezu als Weiterführung dieses Artikels liest sich der Beitrag des Religionspädagogen und Kontemplationslehrers Dr. theol. *Franz Nikolaus Müller*, „Hesychasmus" (171–185). Seine systematische und historische Darlegung unter den drei charakteristischen Merkmalen hesychastischen Betens (ruminatio, Atemkontrolle, Körperhaltung) regt zur Praxis an. Das Herzensgebet behandelt er auch aus interreligiöser Sicht. *Eckard Wolz-Gottwald* (Dr. phil., Lehrbeauftragter für Philosophie / Phil.-Theol. Hochschule Münster), Philosophie und Spiritualität. Wege der Transformation bei Platon, Paulus und den Viktorinern (186–198), stellt die Rezeptionsgeschichte der vier Phasen des transformativen Weges aus Platons Höhlengleichnis in der christlichen Spiritualität dar. *Irene Leicht* (Dr. theol., Pfarrerin der ev. Landeskirche in Baden), „Die große Liebe. Facetten christlicher Frömmigkeit im Mittelalter" (199–213), geht mit wissenschaftlicher Genauigkeit und spiritueller Einfühlung dem Liebesverständnis einzelner Gestalten christlicher Mystik (Bernhard v. Clairvaux, Bonaventura, Marguerite Porete) nach. Unter dem Titel: „Mystik und Politik. Zugänge bei Meister Eckhart" (214–228) belegt *Dietmar Mieth* (Prof. für Theol. Ethik u. Sozialethik / Tübingen), dass Eckhart trotz fehlender politischer Aktivität durch seine volkssprachlichen Predigten und die Theologie der „Innwendigkeit Gottes im Menschen" (216) eine „Demokratisierung von innen" (226) angestoßen hat, die sich politisch auswirkt. *Elisabeth Hense* T. O. Carm., Dozentin für Spiritualität in Nijmegen (Niederl.) und wiss. Mitarbeiterin am Institut für Spiritualität Münster, faltet in ihrem Beitrag „Karmelspiritualität" (229–248) diese v. a. am Wirken und Werk des Priors des Karmelklosters von Ieper, Flandern, Franciscus Amelry (um 1550) aus.

Die unter der Rubrik „Spiritualität interkulturell, transreligiös" zusammengefassten Beiträge geben Einblick in die unterschiedlichen Aspekte der interreligiösen Spiritualitätsforschung. *Fabrice Blee*, Assistant Prof. an der Theol. Fak. in Ottawa (Kanada), „Die Wüste der Alterität. Spirituelle Erfahrung im intermonastischen Dialog" (249–266): Anhand des Zeugnisses von Thomas Merton, Henri Le Saux und Bede Griffiths erarbeitet Blee eine durch Meditation getragene zeitgemäße Dialogische Spiritualität, in der Dialog und Identität einander nicht ausschließen. Ausgehend von „der Überzeugung, dass eine wahre Begegnung der Religionen nur auf der Ebene der Praxis, der Spiritualität, geschehen kann" (275), stellt Prof. Dr. *Bettina Bäumer* (Gastprofessuren: Harvard University, Frankfurt/M., Wien, Bern und Salzburg), „Praxis der Nicht-Dualität. Die Spiritualität des Vijnäna Bhairava Tantra" (267–276), Auszüge aus den 112 Weisen der Konzentration des kasmirischen Sivaismus praxisnah dar. *Francis Xavier D'Sa* SJ (Prof. für System. Theologie und indische Religionen am Jnana Deepa Vidyapeeth [Indien]), „Kontemplation in Aktion. Yoga in der Bhagavadgita" (277–291), zeigt auf, wie die vom modernen Menschen ersehnte Integration und Ganzheitlichkeit in der Einheit von Kontemplation und Aktion in den drei Aspekten des Yoga, wie die Bhagavadgita sie lehrt, und damit auch in den Schriften anderer Religionen zu finden ist. *Rolf Elberfeld*, PD Dr. (Philosophie / Wuppertal), „Auf Bootsfahrt mit Dōgen. Zen und Philosophie" (292–303), stellt die Lehren des Zen-Meisters Dōgen (1200–1253) und in dessen Reflexion der eigenen Endlichkeit die Parallelen zwischen ihm und der europäischen Phänomenologie (Eugen Fink) heraus. Die durch die Begegnung des Jesuiten M. Enomiya-Lasalle mit dem Zen-Meister Yamada Koun in den 1970er Jahren eingeleitete Geschichte des Verhältnisses zwischen Zenbuddhismus und christlicher Spiritualität stellt *Ursula Baatz*, Dr. phil, (Wissenschaftsjournalistin; Lehrbeauftragte / Wien), „Zen und christliche Spiritualität. Eine Zwischenbilanz" (304–328), ausgesprochen kundig und umfassend dar. *Perry Schmidt-Leukel* (Prof. für Syst. Theologie u. Religionswissenschaft / Glasgow), „Der Einfluss der interreligiösen Begegnung auf die religiöse Identität" (329–346), bleibt leider nur beim Versuch einer (zu diskutierenden) Definition von religiöser Identität haften, die er auf das Anliegen der Religionen beschränkt, „dass man ein echter und wahrer Mensch ist" (338).

Ein geistlich und theologisch ebenso fundierter wie erfrischender Entwurf einer Theologie des Spiels bildet als „Epilog" den Abschluss der Beiträge: *Rainer Buland* (Dr. phil. der Musikwissenschaft, MAS (Spiritual Theology), Assistenz-Prof. für Spielforschung / Salzburg), „Spiritualität und Spiel: Gemeinsamkeiten und Entwurf einer Theologie des Spiels" (347–364).

Das folgende Autorenverzeichnis hätte ein besseres Lektorat verdient, die alphabetische Reihung der Autoren sollte in den folgenden Auflagen, die man diesem Werk wünschen möchte, konsequent geordnet werden.

Gerade weil die Mehrzahl der Beiträge als Perlen der Darstellung ihres jeweiligen Themengebietes bezeichnet werden können, ist es insgesamt zu bedauern, dass das „Handbuch Spiritualität" nicht mehrbändig angelegt wurde. Der Teil „Zugänge" hätte in seinen Ansätzen vertieft und durch weitere Bezugswissenschaften (z. B. Pädagogik, aber auch Kunst, Musik) ergänzt werden können. Die „Christlichen Traditionen" reichen leider nur bis Meister Eckhart, und es bleibt u. a. die Frage, warum nur karmelitische, nicht aber auch u. a. franziskanische oder ignatianische oder gar die Spiritualität der neuen geistlichen Gemeinschaften behandelt wird. Allein das hochaktuelle Thema „Spiritualität interkulturell, transreligiös" verdiente eine breiter angelegte und durch die Perspektive der jüdischen und islamischen Spiritualität erweiterte Darstellung. Insgesamt ein sehr lohnender Sammelband, dessen Perlen (noch) nicht zu einer Kette gereiht wurden.

Freiburg i. Br. Katja Boehme

Religion, Geschichte, Gedächtnis. Beiträge des internationalen Kolloquiums zum hundertjährigen Jubiläum der „Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte". Dt.-frz. = Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte. Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle 100 (2006). – Fribourg: Academic Press. 494 S. (davon Dokumentation der Tagung 1–328), kt € 45,00 ISSN: 0044–3484

Das etwas ungewöhnliche Unterfangen der Rezension eines Zeitschriftenbandes rechtfertigt sich dadurch, dass es sich um die Dokumentation der Tagung zum 100-jährigen Bestehen der „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte", seit 2004 „Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte" handelt (100. Heft). Zudem sollte die Themenstellung „Religion, Geschichte, Gedächtnis" grundsätzlich die Leistungskraft des Ansatzes der Erinnerungsgeschichte für kirchen- und religionshistorische Themen ausloten und dokumentieren. Über den methodischen Ansatz reflektiert v. a. *Dieter Langewiesche*. Entscheidend ist die Einsicht in den konstruktiven und immer umkämpften Charakter von Erinnerungsgeschichten, die in einer unaufhebbaren Korrelation zu Selbstbild und Identität einer Erinnerungsgemeinschaft stehen, so dort, wo die Erfahrung einer Gesellschaft in Geschichte übergeht (kollektives Gedächtnis), oder als kulturelles Gedächtnis einer Milieugruppe oder der Gesamtgesellschaft. Die Akte des Geschichtsschreibers, das Auf-, Fort- und Umschreiben, sind deshalb jeweils innovative Akte, wobei L. das zirkuläre Wechselverhältnis von Erinnerungsgeschichte und Geschichtswissenschaft betont. Letztere korrigiert durch historische Kritik die Erinnerung, empfängt aber auch durch neue Erfahrungen und Sensibilitäten der Erinnerungsgemeinschaft die Anstöße zu neuen Perspektiven und Methoden.

Die einzelnen Beiträge exemplifizieren den Ansatz durch Beispiele der neuzeitlichen Erinnerungsgeschichte, besonders jener des 19. und 20. Jh.s. Dabei wird je die Korrelation des Geschichtsbildes zur jeweiligen Gegenwart der Gedächtnisgemeinschaft herausgearbeitet und mithin dessen Abhängigkeit von dem sich wandelnden Selbstverständnis der Zeiten. Die nähere Zuordnung der Beiträge zu einer von vier Sektionen lässt sich oft nur schwer nachvollziehen. Der konstruktive und zugleich perspektivisch-gegenwartsbezogene Charakter der Erinnerung wird an der Entwicklung von Erinnerungsbildern an identitätsstiftende Figuren und von Selbstdefinitionen deutlich gemacht. *Urs Altermatt* zeigt, wie Bruder Klaus der Schweizer Nation im 19. Jh. als Schweizer Patriot, dem ultramontanen Katholizismus hingegen als konfessionelle Leitfigur diente, auch um den eigenen spezifischen Beitrag zur Gesamtnation verdeutlichen zu können. Die Pluralisierung der Bruder Klaus-Deutungen seit 1965 und dessen Neuakzentuierung als Friedensstifter korrespondiert mit der gesellschaftlichen Entwicklung und der Erosion der Milieus. Für die deutschen Katholiken ermöglichte hingegen die Bonifatius-Erinnerung einen alternativ-katholischen Zugang zur Nation, was *Siegfried Weichlein* zeigt. Überwog

um 1800 noch das Bonifatiusbild des Tugendlehrers und des Überwinders des Heidentums, so stellte dessen prononcierte Deutung als „Apostel der Deutschen" im ultramontanen Katholizismus eine Brücke des katholischen Volksteils zum Nationalgedanken dar. Nach 1945 wurde die Bonifatiusüberlieferung antibolschewistisch auf die Kultur des „Abendlandes" zugespitzt. *Mariano Delgado* legt verschiedene Stufen der Kolumbus-Memoria frei. Zunächst wurde diese von Las Casas und dessen heilsgeschichtlicher Deutung bestimmt, im späten 18. Jh. wurde dann aber die lichtvolle Entdeckung Amerikas als Ausgangspunkt der Ausbreitung von Glaube und Zivilisation vom finster-schwarzen Spanien geschieden. Während Leo XIII. 1892 dessen Entdeckung noch als Werk der Vorsehung und als Kompensation der Verluste durch die Reformation interpretierte, führten 100 Jahre später die neuen Sensibilitäten Johannes Pauls II. zu einer weitgehenden Neubewertung, wie die 500-Jahr-Feiern insgesamt unter dem Stern einer extensiven Europakritik standen.

Ein derartiger, jeweils zu den neuen Bedürfnissen der Erinnerungsgemeinschaft korrelierender Wandel lässt sich nun auch an identitätsstiftenden Diskursen und Praktiken verdeutlichen. Nach *Jacques Picard* hängt es von der jeweiligen Neudefinition von Ursprung und Ziel des Judentums ab, wie das Gegensatzpaar „Jerusalem-Babylon" Verwendung findet. An der Archivpolitik des „Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes" zeigt *Zsolt Keller*, wie sich in den Schwerpunktsetzungen der sammelnden Tätigkeiten (zunächst Diskussionen um das Schächtverbot, danach der Antisemitismus) und in der bewusst-aktiven Erinnerungspflege (größere Sensibilisierung und Engagement ab etwa 1960) die jeweilige Gegenwartssituation der Erinnerungsgemeinschaft ausdrückt. *Thomas K. Kuhn* gibt einen Längsschnitt über die Reformationsfeiern in Baden (1617–1917, 1756, 1856), ebenfalls in Korrelation zu den jeweiligen Gegenwartsbedürfnissen. Diese Feiern sollten den Alltag bewusst machen und die eigene Tradition je neu deuten, dabei Legitimierung, Handlungsorientierung und Hoffnungspotentiale geben. Die unterschiedlichen Konstellationen, die hinter dem Narrativ „das katholische Österreich" standen, arbeitet *Werner Suppanz* heraus. Es diente in der ersten Republik der Identitätsbeschreibung des katholisch-konservativen gegen das deutschnationale und das sozialistische Lager; im Ständestaat war es das offiziöse Geschichtsbild: Österreich als Träger der wahren Reichsidee. In der zweiten Republik knüpfte zunächst die ÖVP an diese Tradition des katholischen, anderen Österreichs an. Die zunehmend kritischere Beschäftigung mit dem Dollfuß/Schuschnigg-Regime und die kirchliche Neuausrichtung in den 1960er Jahren ließen das Narrativ mehr und mehr verschwinden, zumal das „Katholische" zunehmend als finster und provinziell, also negativ konnotiert wurde. Den massiven und sensiblen Umbruch für das katholische Milieu in den 1960er Jahren behandelt auch *James C. Kennedy* am Beispiel der Niederlande. Überwogen dort in den 50er Jahren überall die Warnungen vor den negativen Folgen der Technisierung und Modernisierung, so wurde die Gesellschaft Anfang der 60er Jahre von einer in die Breite gehenden ungeheuren Modernisierungsdynamik mitgerissen (Auto, TV, Kühlschrank und Pille). Die unmittelbar zurückliegende Vergangenheit wurde plötzlich als sehr weit entfernt und kaum noch identitätsstiftend gesehen, wovon der eindeutig auf Vormoderne festgelegte Katholizismus noch mehr betroffen war als der Protestantismus, der seinen Mitgliedern eine größere Pluralität von Identitätsmodellen angeboten gehabt habe.

An zahlreichen weiteren Beiträgen wird deutlich, wie mit Erinnerung und Gedächtnis gezielt Politik betrieben wird. *Volker Reinhard* zeigt dies an frühneuzeitlichen Papst- und Kardinalsgrabmälern, die den stets in einem heiklen Bezug zueinander stehenden Werten des Prestiges und der Demut korrespondieren mussten, wobei er den langfristigen Erfolg bewusster *memoria*-Steuerung jedoch eher skeptisch einschätzt. *Elke Pahud de Mortanges* analysiert die für den Katholizismus des 19. Jhs. charakteristischen Phänomene der Marienerscheinungen und der stigmatisierten Frauen. Sie deutet beide als milieuangepasste einzige Möglichkeiten der selbstbestimmten Selbstinszenierung katholischer Frauen, wobei für deren Erfolg dann doch ausschlaggebend gewesen sei, dass sie bereit gewesen seien, die Deutungshoheit über sich aufzugeben: Wo sie so in das religiöse System integriert/umgedeutet werden konnten, führte dies zur Anerkennung der „Echtheit" der Phänomene. Das Ringen um die Neugestaltung der katholischen Jugendorganisationen nach 1945 beschreibt *Mark Edward Ruff*. Er weist überzeugend nach, wie hinter den verschiedenen Optionen für eine Neuorganisation der Jugendarbeit im deutschen Katholizismus unterschiedliche Deutungen der Ereignisse vor und nach 1933 standen. Ludwig Wolkers wollte einen einheitlichen starken Verband zur schlagkräftigeren Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. Er deutete – ebenso wie die Mehrheit des Episkopats, der jedoch durch das Pfarrprinzip die stärkere Abhängigkeit der Jugendarbeit von den Bischöfen nach 1933 retten wollte – den Nationalsozialismus als Folge der Säkularisierung, die es folglich zu bekämpfen gelte. Anders Romano Guardini, der den Autoritarismus als Ursache anführte, woran sich die Forderung nach der Fortexistenz kleinerer Verbände knüpfte. Ergebnis war ein Kompromiss unter den Auspizien Wolkers, doch wurde der BDKJ bald gegen dessen Intentionen zu einer Schattenorganisation. Wolkers und die Bischöfe deuteten die emanzipativen Aspekte für weibliche Jugendliche im BDM ebenfalls als Ausfluss des Säkularismus und wollten die Frauen wieder auf ihre traditionellen Rollenideale beschränken, so dass sie im BDKJ kaum Führungsrollen einnahmen. Dieses Modell brach in den 60er Jahren zusammen. In einem dichten und kenntnisreichen Beitrag geht *Claude Langlois* der Konstruktion von Tradition durch das kirchliche Lehramt zur Begründung des Verbots der Empfängnisverhütung für Eheleute nach. Das Verbot wurde seit Augustinus biblisch mit Gen 38,9f (Onan) begründet, wurde kasuistisch behandelt und auf eine Anfrage des Bischofs von Mans gab die Pönitentiarie 1842 eine relativ laxe Auslegung. Der exegetische Fortschritt führte in den folgenden Jahrzehnten zu einem Zusammenbruch der biblischen Begründung. Dafür konstruierte das Lehramt nun eine Lehrtradition zur Begründung, wobei es den kasuistischen Kontext der bisherigen Stellungnahmen und die Fortentwicklung der empfängnisverhütenden Mittel und der sozialen Situation ausgeblendet habe und die Entscheidung der Pönitentiarie korrigieren (Hl. Offizium 1851 und 1886) und sogar fälschen musste. Diese neukonstruierte Kontinuität der Tradition und die Entscheidung Pius' XI. hinderten Paul VI. dann, 1968 in *Humanae vitae* eine offenere Position einzunehmen, so Langlois.

Gedächtnispolitik betreiben wollten auch die französischen Bischöfe in ihrem Protest gegen den „laizistischen Gewaltakt" der Combes'schen Trennungsgesetze von 1905. Langfristigen Erfolg, so *Christian Sorrel*, hatte dies jedoch nicht. Immer mehr wurde das Gesetz selbst sakrosankt als Gesetz des Friedens zwischen den beiden Frankreich und kirchlicherseits wandte man sich vielmehr gegen eine laizistisch-aggressive Deutung desselben. Die katholische Mobilisation seit der Machtübernahme des *Cartel des gauches* in Frankreich im *FNC* untersucht *Corinne Bonafoux*. Die Kriegs- und Siegeserfahrung von 1914–1918 habe das Klagen über den gesellschaftlichen Verfall im Katholizismus abgelöst durch ein neues Selbstbewusstsein und neuen Durchhaltewillen: „Wir weichen nicht!". *Yvon Tranvouez* analysiert Entstehung und Funktion des Stereotyps von der überaus katholischen Bretagne. Zwar sei zu differenzieren, doch konnte man lange Zeit von einem überdurchschnittlich praktizierten, die regionale Identität stiftenden Katholizismus mit spezifischen Eigenschaften sprechen. Der rapide kulturelle Wandel seit den 1960er Jahren, der in der Wahrnehmung um die Rolle der endogenen Ursachen (Wandel im Klerus und der Jugendarbeit) verkürzt werde, habe die Formel mehr und mehr zu einem Relikt der Erinnerung gemacht. Wie der Mythos eines maßgebenden Einflusses der *Union de Fribourg* auf die Enzyklika *Rerum novarum* entstehen und sich lange halten konnte, fragt *Máté Botos*. Hier war nicht nur der zunächst im Dunkeln liegende Entstehungsprozess und die Memorienliteratur einzelner Exponenten der divergenten Unionsmitglieder entscheidend, sondern gerade ein Tradierungsprozess des Lehramts selbst: Hatte Leo XIII. die korporatistischen Ständegedanken der Union gerade abgelehnt, so griff 40 Jahre später Pius XI. in seiner Fortschreibung der Enzyklika diese auf. *Fabrice Bouthillon* schließlich geht der nach 1945 weitgehend vergessenen Tatsache nach, dass „Europa" in der Verkündigung Papst Pius' XI. lange Zeit kaum eine Rolle spielte. Durchaus anregend der Vergleich der päpstlichen Konkordatspolitik nach 1922 mit derjenigen Consalvis über hundert Jahre vorher: Trotz konservativer Grundoption fanden sich beide mit dem Zusammenbruch des Alten ab und wollten Europa neu bauen. Der Begriff selbst war für Pius XI. jedoch mit dem von ihm abgelehnten liberalen Projekt des Völkerbundes verknüpft und wurde deshalb vermieden. Einen Bruch mit der consalvischen Politik der Zusammenarbeit mit dem „Bonapartismus" sieht der Vf. aber spätestens 1937, indem Nationalsozialismus und Stalinismus als dessen Erben radikal als letztlich identisch verurteilt wurden.

Auch in diesem Sammelband sind die Beiträge (in den Übersetzungen der *abstracts* sind viele, auch grammatikalische, Fehler stehen geblieben) nicht nur inhaltlich stark divergierend, sondern auch mit ganz unterschiedlicher Sorgfalt ausgearbeitet. Sie veranschaulichen aber die Vielfalt und das Potential dieses historischen Ansatzes. Man hat freilich den Eindruck, dass diesem in gewisser Hinsicht nur eine sekundär-komplementäre Funktion zukommen kann, da doch v. a. die historische Situation, der die jeweilige Erinnerungsleistung korrespondiert, bereits durch andere Methoden historisch rekonstruiert sein muss. Auch besteht die Gefahr, zu sehr auf die Korrelation von Gegenwartsinteresse und Vergangenheitsdeutung fixiert zu sein und andere Faktoren des Erinnerungsgeschehens so zu vernachlässigen. Ein Wort mag an dieser Stelle auch zur bereits angesprochenen Umbenennung und Neuausrichtung der Zeitschrift gesagt werden. Mehrfach, v. a. von *Urs Altermatt* (im Vorwort) und *Francis Python*, wurde auf die eigene Geschichte reflektiert, die korrespondierend mit der Öffnung des katholischen Milieus als Öffnung hin zur Ökumene, zur Gesellschaft und Kultur und zu einer religiösen Anthropologie hin beschrieben wird. Diese Form von Selbstaffirmation kontrastiert doch ein wenig gerade mit der erinnerungsgeschichtlichen Einsicht in die perspektivische Relativität des je eigenen Erkenntnisinteresses, das also je auch unter Verengung leidet. Die aristotelische Einsicht, dass extensiv breitere Kategorien (Religion, Kultur) durch eine verminderte Intensität (katholische Kirche) erkauft sind, wird doch auch hier ihre Gültigkeit haben? Vieles hängt natürlich davon ab, wie man das sich historisch vergewissernde Subjekt definiert, doch kann ja kaum etwas dagegen sprechen, dieses in der über eine Milliarde Mitglieder zählenden Kirche mit ihrer langen Geschichte zu sehen. So gesehen sind aber sozial-, kultur- und religionsgeschichtliche Perspektiven zwar von Interesse und berechtigt, aber letztlich doch sekundär-reduktionistisch. Dem Programm und progressiven Potential einer „Kirchengeschichte" wird man durch verkürzende Abwertung („bloße Institutionengeschichte" oder „Geschichte großer Männer") jedenfalls nicht gerecht.

Münster Klaus Unterburger

Exegese / Bibelwissenschaft

Fischer, Georg: **Jeremia**. Der Stand der theologischen Diskussion. – Darmstadt: WBG 2007. 191 S., geb. € 59,90 ISBN: 978–3–534–16301–4

Angesichts einer überbordenden Fülle von Sekundärliteratur hat sich der Vf. des vorliegenden Bdes entschieden, nicht wie der Vorgängerband von S. Herrmann (Jeremia. Der Prophet und das Buch, Erträge der Forschung 271, Darmstadt 1990) einen Überblick über die seitdem vorgelegten meist literarkritisch orientierten Arbeiten zum Jeremiabuch zu geben, sondern vielmehr eine Orientierung über die Hauptgebiete und -themen der exegetischen Auseinandersetzung. Nach einer Vorstellung der vorhandenen Textausgaben (allerdings nicht C. Rabin / S. Talmon / E. Tov (eds.), The Book of Jeremiah, HUB, Jerusalem 1997), Bibliographien und Hilfsmittel beschreibt er das Problem der Textüberlieferung, sodann folgen ein Überblick über Inhalt und Hauptprobleme der Exegese, Sprache und Stil, Komposition und Entstehung des Buches, die Frage nach der historischen Person des Propheten Jeremia, literarische Bezüge des Buches zu weiteren Teilen des Kanons und inhaltliche Besonderheiten des Buches, schließlich eine zusammenfassende Reflexion der Resultate.

Der Vergleich der stark voneinander abweichenden Textformen des MT und der LXX, dem der Vf. einen sehr gewichtigen ersten Teil widmet (17–53), führt für ihn zu dem Ergebnis, dass sich die oft auch theologisch oder durch den Blick auf die hellenistische Adressatenschaft begründeten Eigentümlichkeiten der LXX stets „*als Weiterentwicklungen und Verformung* der in MT weitgehend treu bewahrten Fassung von Jer" verstehen lassen. Dies belege v. a. der Umstand, dass dort, wo JerMT auf externe Texte zurückgreife, seine Version der ursprünglichen Wendung näherstehe als die der LXX (vgl. 2 Kön 24,18–25,30 / Jer 52 MT/LXX; Hab 2,13 / Jer 51,28 MT / 28,58 LXX), ebenso die Jer-Textrezeptionen im deuterokanonischen Schrifttum, bei Josephus und im Neuen Testament. Fazit: „Ein weiteres ungeprüftes Übernehmen der bisherigen Mehrheitsmeinung, der Jer-LXX gebühre der Vorzug, scheint *nicht mehr verantwortlich*." (53).

Es folgt ein Überblick über die Literatur zur Jeremiaforschung in den Forschungsberichten, Lexikonartikeln und einschlägigen Sammelbänden und Einleitungen der Kommentare seit 1980 (55–71). Die Arbeiten von R. P. Carroll (From Chaos to Covenant, 1981; Jeremiah (OTL) 1986), die ein Schneeball-artiges Anwachsen aus nur noch fragmentarisch greifbaren Kernüberlieferungen annehmen („rolling corpus"), markieren nach Ansicht des Vfs. einen toten Punkt der traditionellen literarkritischen Jeremia-Forschung, die seit B. Duhms Zeiten ohne erkennbaren Erfolg nach echten Jeremiaworten fahnde und am Ende doch ein undurchschaubares Geflecht redaktioneller Bearbeitungen vor sich habe. Die Rekonstruktion der Biographie eines historischen Jeremia sei nicht möglich, weil schon hinsichtlich grundlegender Daten hierzu, wie z. B. der Historizität der josianischen Reform, Uneinigkeit bestehe, andererseits aber auch über den Verlauf der Überlieferungsgeschichte keinerlei Klarheit bestünde. Dem gegenüber stünden holistisch argumentierende neuere Arbeiten wie etwa D. Jobling, der das gesamte Buch für das Produkt einer Jeremia-Community hält, für die Jer zugleich „a new Moses, the one in whom Israel's sacred offices of prophet, priest and king are united" sei (zit. 63). So rücken auf der Suche nach Kohärenz in dem disparaten Material synchrone rhetorische und kompositionskritische (J. R. Lundbom, Jeremiah, AB, 1999ff) und sprachliche Analysen (Y. Hoffman, Jeremiah, Mikra leYisra'el, 2001) und die Frage nach der ideologiekritischen und theologischen Funktion des Buches (W. Brueggemann, A Commentary on Jeremiah, 1998) in den Vordergrund. Daneben eröffnet nach dem Vf. die Beobachtung zahlreicher intertextueller Beziehungen durch W. A. Holladay (Jeremiah, Heremeneia, 1986–1989) eine neue Perspektive der Forschung. Es stelle sich die Frage, ob diese zahlreichen Verknüpfungen literarhistorisch oder überlieferungsgeschichtlich zu interpretieren seien. Nicht klar zu deuten sind für den Vf. auch die von W. McKane (Jeremiah 1, ICC, 1986, xv–xvciv) vorgetragenen Hinweise auf „die häufige Wiederholung ähnlicher Materialien in Jer bzw. für assoziativ Themen entwickelnde Kompositionen", die sich auf Überlieferungskerne zu beziehen scheinen. Versuche, eine „Urrolle" oder Teile eines ursprünglich von Baruch verfassten Jer-Buches zu rekonstruieren, haben sich nicht bewährt, ebenso wenig die Aufteilung des Buches auf mehrere Quellen. Die Annahme einer bzw. mehrerer „deuteronomistischer" Redaktionen (W. Thiel; R. Albertz) stoße auf die Schwierigkeit einer exakten Bestimmung dessen, was als „dtr" zu gelten habe. Zudem weicht Jer in zentralen Texten wie Jer 31,31–34 von der dtr Sprache und Botschaft des Dtn und der Erzählwerke in Jos–2 Kön stilistisch und sachlich charakteristisch ab. Versuche, das Buch aus einer von der Interessenperspektive der Golah geleiteten Redaktionsarbeit abzuleiten, stoßen auf das Problem, dass von Jeremia selbst erzählt wird, er habe es abgelehnt, sich in die Golah zu begeben (Jer 40,1–6; 43f). Die richtige Wahrnehmung, dass im Jer-Buch unterschiedliche, rivalisierende Gruppen zu Wort kommen, führt laut dem Vf. nicht zwingend zu der Annahme, dass die Interessenvertreter dieser Gruppen auch für die Zusammenführung der divergierenden Positionen im Buch verantwortlich sind. Der Versuch einer Rekonstruktion der Entstehung des Buches in einer Stufung von immer wieder neu entworfenen Buchgestalten (K. Schmid, WMANT 72, 1996) sei überaus komplex und zerreiße bestehende Kontextverbindungen. Gegen eine Verteilung des in sich spannungsreichen Textes auf mehrere Verfasser spreche überhaupt, dass bei Grundlegung dieser Annahme nicht nur eine Person, sondern mehrere für die Unstimmigkeiten im Buch verantwortlich gemacht werden müssten (109f). Dagegen hält der Vf. es für ausgemacht, dass „der Endtext in seiner jetzigen Form als ein sinnvolles Produkt anzusehen" sein muss (ebd.). Er plädiert angesichts der aporetischen Forschungsdiskussion für eine Radikallösung. Die Exegese müsse von der letztlich nicht mehr diachron auflösbaren synchronen Komposition des Buches ausgehen: Jer sei „als *einheitliches Werk eines vermutlich im 4. Jh. v. Chr. lebenden Autors*" aufzufassen (71). Für die Durchführung dieses Ansatzes wird man auf das Kommentarwerk des Vfs. (Jeremia, 2 Bde., HThKAT, 2005) verwiesen.

Im zweiten Teil des Buches wendet sich der Vf. den aus der Übersicht gewonnenen Hauptproblemen der Forschung zu. „Die Sprache von Jer" (73–89) erweise sich als durch die Verarbeitung zahlreicher Einflüsse geprägt. Grundsätzlich gebe die Einleitung Jer 1,1–3 in Übereinstimmung mit den formgebenden Rahmenteilen zu erkennen, dass das Buch, welches vom Propheten in der 3. Pers. Sg. handelt, sich also nicht als von diesem selbst verfasst darstellen will. Die „Ich-Erzählungen" seien in diese Form „eingebettet" (74). Der von den Königsbüchern her vorgegebene chronologische äußere Bezugsrahmen zeige ebenso wie wörtliche Bezüge (vgl. Jer 2,5 / 2 Kön 17,15 u. a.), dass die dtr Geschichtswerke vorausgesetzt werden müssen. Die Autorisation des Jer in 1,9 rückt diesen in die Nähe des nach Dtn 18,18 zu erwartenden „Propheten wie Mose". Hier wird das Dtn in seinen jüngsten Schichten vorausgesetzt. Ebenso elaborierte Teile des Prophetenkanons: Jer 1,11 erinnert an Am 7f, Micha 3 wirkt in Jer 26,18 nach. Der Prophet tritt als verlässliche Quelle des Gotteswortes an die Stelle der Stadt Jerusalem selbst, vgl. Jer 52 und Jer 1,18: „*Und ich, siehe, ich mache dich heute zu einer befestigten Stadt und zu einer eisernen Säule und zu bronzenen Mauern* […]*!*" Der signifikante Wechsel zwischen der 2. Pers. fem. und der 2. Pers. masc. in der wechselnden Anrede Jerusalems und Israels (vgl. Jer 2,2.3; 30,4–31,22) sei gleichfalls charakteristisch. Die häufige Zitation anderer Literatur gebe den Texten oft geradezu dialogischen Charakter. Es treten mehrere Sprecher auf, wodurch eine „Vielstimmigkeit" und diverse Kommunikationsebenen entstehen (79). „In *enger sprachlicher Anlehnung* an Formulierungen der Tora *entfernt sich Jer inhaltlich von dieser* und geht in freier Auslegung über sie hinaus und in andere Richtungen." (81) Die Positionen des Pentateuch werden mehrfach kritisch relativiert (Jer 3,16; 7,1–15; 31,31–34). Beispielsweise reflektiere und vertiefe Jer 2,5 zugleich Dtn 32,4 und 2 Kön 17,15. Auch Jer 14,21 und 15,14 weise Bezüge zu Dtn 32,19.22 auf: „der *wiederholte Rückgriff* auf dieselben entscheidenden Texte […] prägt Jer und enthüllt sich als ein Schlüssel zu seinem Verständnis" (112). Aufgenommen werden Texte aus Amos, Hosea, Micha, Jesaja, Obadja, Jona, Nahhum, Habakuk, Zefanja und Ezechiel; unsicher seien Bezüge zu Joel, Sacharja scheine jünger zu sein als das Jer-Buch. Es handelt sich bei diesem also um ein Dokument der Schriftprophetie, das im Gespräch mit der prophetischen Literatur eine „dezidiert eigene Position" einnimmt (143). Umgekehrt werde Jer rezipiert im Psalter, bei Hiob, Nehemia, 2 Chr 36, Dan, Sir, 2 Makk, Threni (131–148).

Gegen die Beobachtung der Disparatheit des Buches setzt der Vf. („Zur Komposition und Entstehung von Jer", 91–114) die der Querbezüge und Verklammerungen, die auch über das Buch hinausweisen. Zunächst werden einzelne Hinweise auf das Vorhandensein eines Kompositionsschemas vorgetragen, die erkennen lassen, dass die Anlage des Buches sich nicht an vordergründigen Kompositions-Merkmalen orientiere. Der Text folgt z. B. keinem stringenten chronologischen Aufbau, vielmehr sei er mal durch eine rückläufige Chronologie (Jer 24–26), mal durch eine vorwärtslaufende Chronologie gegliedert (Jer 37–44). Zwar dienten die Chronologien der Rahmung (Jer 1; 25; 52), seien aber nicht einer historischen Reihung unterworfen worden; mitunter widersprechen sie dem Inhalt des Folgenden (vgl. Jer 27,1 bzgl. Jojakims, während VV. 3 und 12 sich auf Zedekia beziehen). „Es bedeutet zugleich, dass der Bezug auf geschichtliche Einzelfakten für Jer weniger wichtig ist als die Theologie […]" (93). Die Vielzahl der Einleitungsformeln (Botenformel, Wortereignisformel u. a.) haben nach dem Vf. primär gliedernde Funktion und können kaum für literarkritische Schlüsse ausgewertet werden. Durch Wiederholungen könnten Inklusionen konstruiert, Doppelungen signalisiert und das Fortschreiten der Deutungskontexte markiert werden, z. B.: „während in 6,22–24 Jerusalem durch ein ‚Volk aus dem Land des Nordens' […] angegriffen wird, erleidet Babel selbst bei der Wiederaufnahme in 50,41–43 das gleiche Schicksal" (96; vgl. auch Jer 23,5f → 33,14–16; Jer 23,7f → 16,14f). Jer 30f habe so die Funktion, andernorts offen gebliebene Fragen zu beantworten, Ankündigungen zu bestätigen, die Funktionen von Handlungen aus einer negativen in eine positive Ausrichtung zu wenden oder vorgegebene Motive weiter zu entfalten und auszudeuten (vgl. Jer 8,22 → 30,17; 33,6; 10,24 → 30,11 (vgl. 46,28); 31,18; Jer 6,4f → Jer 31,6; 1,10 → 31,28!). Dubletten seien also nicht literarkritisch zu sondieren, sondern vielmehr als gezielte Wiederholungen und Wiederaufnahmen bei der Ausarbeitung von Motiven auszulegen. Dabei werden Einzelüberlieferungen synthetisch zusammengeschlossen. Jeremia erscheine als priesterliche, prophetische, königliche und mosaische Gestalt. Die Motivkombinationen ergeben den Eindruck eines eigenen Mosaik-Stils. D. h.: der Eindruck der komplexen Schichtung ergibt sich aufgrund einer „*beabsichtigte(n), von Anfang bis Ende überlegte(n) Komposition*" (114). Die besondere Gesamtanlage des Buches, die die Heilsworte in das Zentrum und nicht ans Ende stelle, entspreche der Aussageabsicht der Gesamtkomposition: „Das Heil ist nicht am Ende zu erwarten, sondern *beginnt sozusagen schon „mittendrin"*, noch in Leid und Not." (98). Die „Scheinschlüsse" des Buches (Jer 39; 45; 51) werden durch Jer 52 relativiert, indem erst am Ende die „Entleerung der Hauptstadt und des Tempels" berichtet wird.

Das geschichtliche Bild des Propheten (115–130) bleibt nach dem Vf. letztlich vage. Jeremia erscheint dem Vf. als eine „erzählte Gestalt" (118), deren Maßstab die Mosegestalt abgibt (vgl. Jer 1,7–9; 3,16; 15,19; 31,31–34). Auf Dtn 18 wird mehrfach angespielt, vgl. 14,14; 20,9; 23,32; 26,16; 28,9; 35,13; 44,16). Die Zeit seines Wirkens beträgt symbolisch „40 Jahre" (627–587 v. Chr.). Sein Lebensweg erscheine als ein Leidensweg, in dem zugleich das Leiden Gottes (Jer 8,18–9,15; 14,17) und das Leiden der Stadt Jerusalem und des Landes Juda zu Abbildung gelange. Seinen tiefsten Ausdruck finde dies in den Konfessionen. Traditionelle Versuche, die Verkündigung Jeremias in Perioden einzuteilen und dabei ein Nacheinander von Unheils- und Heilsansagen zu rekonstruieren, scheiterten an dem Problem, Einzelworte überhaupt dem Jeremia selbst zuzuordnen. Beide Thematiken seien jedoch in Form polarer, in sich gegensätzlicher Aussagen von Anbeginn des Buches ineinander verwoben: Gericht und Untergang werden „als notwendige Vorbereitung und Durchgang zum Heil" verstanden (103). Die Texte haben laut dem Vf. das Ziel, den Prozess einer inneren Umwandlung im Rezipienten zu generieren, der theologisch in der Reflexion der göttlichen Trauer und des Mitleids Gottes wurzelt. In der Ermittlung des theologischen Ertrags liegt denn auch das Hauptanliegen des Vfs.

Sowohl der o. g. Kommentar als auch dieses auf die Forschungsgeschichte eingehende Bändchen werden mit ihren prononcierten Thesen die Forschungsdiskussion mit Sicherheit in den nächsten Jahren beschäftigen. Die radikale Absage an die Möglichkeit einer verlässlichen Rekonstruktion der diachronen Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte steht der Eigenaussage des Jer-Buches, Überlieferungen aus mehreren historischen Abschnitten zu enthalten (vgl. nur 1,1–3; 36,1f.32 u. a.) selbst entgegen. Auch die Textkritiker werden weiterhin auf einer differenzierten Bestimmung des Verhältnisses zwischen MT und LXX bestehen. Der Vorzug des Entwurfes besteht in der konsequenten Durchführung einer Gesamtschau, die das Buch in seiner kanonischen Funktion in den Blick nimmt, und in den zahlreichen sich daraus ergebenden Deutungsperspektiven im Diskurs zwischen den schriftgelehrten Verfassern des Pentateuch und denen der Propheten.

Münster Reinhard Achenbach

Gelardini, Gabriella: **„Verhärtet eure Herzen nicht".** Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tischa be-Aw. – Leiden / Boston: Brill 2007. (XXIV) 470 S. (Biblical interpretation series, 83), geb. € 156,00 ISBN: 978–90–04–15406–3

Es ist ein unbekanntes Terrain, das die Autorin mit ihrer an der Theol. Fak. der Univ. Basel eingereichten Diss. in den Blick nimmt. Die Studie rekonstruiert einen im 1. Jh. n. Chr. in der Synagogenliturgie Palästinas gebräuchlichen dreijährigen Lesezyklus und positioniert den Hebräerbrief innerhalb dieser Leseordnung als mahnende Homilie zu dem „wichtigsten [...] Fasttag des jüdischen Kalenders, des neunten Aw (hebr. *Tischa be-Aw*)" (3). Das synagogale Lesepaar aus der Tora (die Sidra: Ex 31,18 – 32,35) und den Propheten (die Haftara: Jer 31,31–34) deutete diesen Fasttag, der an die Zerstörung der beiden Tempel erinnerte und „die Sünden Israels und ihre daraus resultierenden auch historischen Katastrophen betrauert[e]" (3), mit der Thematik von Bundesbruch und Bundeserneuerung. Gelardini findet in dieser Motivik den entscheidenden Verständnishintergrund und Interpretationsschlüssel des Hebräerbriefs, der als „das älteste dieses erwähnte Lesepaar auslegende Textzeugnis" verstanden wird. Er enthalte bereits „sämtliche klassischen und zu diesem Trauertag gehörenden Motive [...], freilich in christlich (messianisch-jüdisch) kodierter Form" (388): „Denn der durch die Zerstörung des Zweiten Tempels angezeigte ‚Bundesbruch' erfordert einen messianischen Mittlerdienst und ein letztes Sündopfer, das [...] den Weg zur Bundeserneuerung eröffnet" (389–390).

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile: Der erste Teil (9–84) präsentiert zunächst die „am Hebräer angewandten (Gliederungs-)*Methoden* sowie die daraus resultierenden *Gliederungen* und *theologischen Schwerpunktsetzungen*" (11) des 20. und 21. Jh.s (11–55). Nach einer Evaluierung der einzelnen Unterteilungshypothesen (57–77) und aufgrund einer eigenen Strukturanalyse (79–84) schlägt G. als Gliederung einen fünfteiligen konzentrischen Stufenrhythmus vor (A: 1,1 – 2,18; B: 3,1 – 6,20; C: 7,1 – 10,18; B': 10,19 – 12,3; A': 12,4 – 13,25). Das thematische Zentrum im Mittelteil C (Hebr 7,1 – 10,18) ist die „aus Jer 31,31–34 zitierte Bundeserneuerung", woraus „eine neue Kultinstitution auf neuer gesetzlicher Basis, mit dem neuen Hohepriester (Hebr 7) zum einen und seinem neuen, einmaligen Sündopfer (Hebr 9 – 10) zum anderen" (316) resultiert. Der zweite Teil (85–190) untersucht Herkunft, Anlage und Verfassung der antiken Synagoge (87–121) sowie die auf einzelnen Lesungen basierende Form und Funktion der Synagogenhomilie (123–168). Die anschließende Motivanalyse (169–190) aller für Tischa be-Aw relevanten Sedarim und Haftarot soll begründen, dass die einzelnen Bezugstexte „innerhalb derselben semantischen Matrix" verbleiben und „zwischen dem durch Götzendienst verursachten Bundesbruch beziehungsweise der durch Priester-Propheten vermittelten Bundeserneuerung oszillieren" (189). Der dritte Teil (191–385) nimmt – ausgehend von dieser gemeinsamen Motivik – „die Gesamtanlage des Hebräers im polaren Schema von ‚Bundesbruch durch Ungehorsam mit resultierendem Erbstatus- und Erbverlust' und der ‚Wiedergutmachung durch messianisch vermittelte Bundeserneuerung und resultierender Wiederherstellung des Erbstatus und Erbes'" (389) in den Blick. Fünf methodisch reflektierte (193–199) Lektüredurchgänge analysieren die Hauptabschnitte des Hebräerbriefs (203–249; 249–288; 288–325; 326–351; 352–385) jeweils nach (1) Struktur und Text, (2) Inhalt und Kontext, (3) Intertext, (4) Form und Argumentation, (5) Theologie, (6) Historie und Soziologie, (7) unter dem Gesichtspunkt einer kritischen Hermeneutik und (8) mit Blick auf die Eröffnung neuer Deutungswege in der Hebräerforschung. Ein kurzer Ertrag und Ausblick (387–391) resümieren den Inhalt und Gedankengang der Studie und benennen als weitere Forschungsdesiderate etwa den „Ausbau der Motivanalyse" und „die Untersuchung der Rolle des Kultes im Hebräer" (389). Ein Literaturverzeichnis (393–410) sowie ein Autoren- (411–415) und umfangreiches Stellenregister (417–451) zu den alt- wie neutestamentlichen Texten und insbesondere zur jüdisch-hellenistischen wie rabbinischen Literatur schließen sich an. Das Stichwortregister (453–470) müsste – um wirklich nutzbringend verwendet werden zu können – noch differenzierter gestaltet werden: Die einzelnen Einträge ließen sich noch deutlicher untergliedern und thematisch präzisieren. Die Aufzählung von gut 240 Seitenzahlen zum inhaltlich nicht näher nuancierten Stichwort „Gott" etwa animiert weder zur Suche noch erleichtert sie diese (vgl. 458; ähnlich allgemein mit jeweils über 150 Belegstellen: Hebräerbrief, vgl. 459; Sohn, vgl. 466; Volk, vgl. 469).

Die Studie ordnet den Hebräerbrief der Tradition der antiken Synagogenpredigt zu. Zahlreiche Bezüge zur jüdisch-hellenistischen Literatur (besonders: 211–229; 258–272; 303–315; 341–345; 364–373) begründen diese gattungskritische Klassifikation und explizieren deren Form und Funktion. Damit wird zugleich der jüdische Verständnishintergrund des Hebräerbriefs ausgeleuchtet: Die Konstanz und Entwicklung der bundes- wie kulttheologischen Motivik werden mit Blick auf die rabbinische und targumische Kommentarliteratur und einzelne homiletische Midraschim nachgezeichnet und erschließen die erneute Anwendung im Verstehenskontext des Hebräerbriefs. In diesem versierten und vielseitigen Rekurs auf die jüdischen Ko- und Kontexte ist der eigentliche und entscheidende Forschungsbeitrag der Untersuchung zu finden.

Mit Vorsicht ist der allzu filigranen Strukturierung des Hebräerbriefs in einen chiastisch, konzentrisch und antithetisch aufgebauten fünfgliedrigen Stufenrhythmus zu begegnen. Gerade angesichts einer auf Mündlichkeit hin angelegten Schrift – man beachte die briefliche Stilisierung des Schlussteils – überfordert diese bis ins Detail hineinreichende, rhetorisch so komplexe wie kunstvolle Architektur die Hörleistung der Adressaten. Kompositorische Figuren sind eher auf der Mikroebene zweckmäßig und reizvoll. Ihrem Ertrag nach fragwürdig bleibt in dieser Hinsicht auch die Zählung der Zeichen und Buchstaben: Die Lektüredurchgänge beginnen jeweils mit einer „Zeichenstatistik" (206; 253–254; 296; 335; 359) zu den betreffenden „Hauptabschnitten", „Übergangselementen" und „Abschnitten". Die Statistik wird – trotz der Aufnahme in die Schaubilder zur Gliederung – nirgends ausgewertet: Die Suche nach dem Sinn und der Aussage der exakten Zeichenzahl bleibt dem Deutungsvermögen des Lesers überlassen.

Weitaus stärkere Beachtung würde – über die formalen Gliederungsmuster hinaus – die besondere sprachliche Vermittlung des Hebräerbriefs auf dem Hintergrund der antiken Rhetorik verdienen: Als symbuleutische Rede setzt der Hebräerbrief die Hörgewohnheiten eines urbanen Bildungs- und Kommunikationsmilieus voraus, auf das er mittels seiner rhetorischen Strategien einzuwirken versucht. Anstatt die uns zweifellos fremd erscheinenden Aussagen zur Buße und Züchtigung moralisch zu bewerten und das „pädagogisch problematische Konzept des Hebräers, das von feministischer Seite zu Recht die rigoroseste Kritik erfuhr" (284; ähnlich 242), in seiner Pathologie zu entlarven, gilt es, Einsicht in die textpragmatisch relevanten Strategien zu gewinnen. Der gezielte Einsatz von parteiischen Leitaffekten – wie Angst und Hoffnung – soll die Ausprägung einer spezifisch christlichen Identität fördern, die Adressaten für eine überzeugte Christusbindung gewinnen und ihre Entscheidung wie Entschiedenheit positiv beeinflussen.

Für den inneren Zusammenhalt und Fortgang der Studie ist die gut 60 Seiten (13–77) umfassende Darstellung und Evaluierung von mehr als 20 verschiedenen Gliederungsvorschlägen eigentlich nicht nötig. Aufwand und Ertrag geraten hier in ein Missverhältnis. Die chronologische und systematische – also doppelte! – Veranschaulichung der einzelnen Teilungshypothesen lässt weder einen *consensus omnium* erkennen, noch kann die anschließend vertretene fünfstufige Gliederung damit begründet werden. Die Konzentration auf wenige Beispiele hätte genügt und den Forschungsstand prägnant be-

nannt, die eigene Strukturanalyse in der Forschungslandschaft beheimatet, einen strafferen Themenbezug – es geht um den Hebräerbrief als Synagogenhomilie! – gewährleistet und die Orientierung des Lesers im Werk gefördert.

Stark angezweifelt werden darf die über den Begriff der „Ethnie" (91) definierte dezidiert jüdische bzw. dominant judenchristliche Adressatenschaft des Hebräerbriefs (88–91; 167–168; 348–349). Zur Abfassungszeit kann von einer weitaus deutlicheren Differenzierung in Juden und Christen ausgegangen werden, als dies G. – um der drohenden Gefahr eines Antijudaismus zu wehren – annimmt: Im Hebräerbrief besitzt – trotz der sozialen und theologischen Schnittfelder mit der paulinischen Teilgemeinde – die Unterscheidung von jüdischer und paganer Herkunft keine theologische Bedeutung mehr. Das Thema der Beschneidung fehlt gänzlich. Speisevorschriften gelten als anachronistisch (vgl. Hebr 13,9). Die Sinai-Offenbarung wird auf einen „zitternden Mose" reduziert (vgl. Hebr 12,18–21). Der konsequente Gebrauch und die Auslegung der Tora im Licht der Heilsbedeutung Christi zeigen den Abstand vom zeitgenössischen Judentum. Die Schrift wendet sich nicht an „ein messianisches Judentum" (382). Vielmehr ist die adressierte christliche Gemeinde vom Judentum unterscheidbar geworden und aus dem politischen wie lebenspraktischen Schutzschild des Judentums als religio licita herausgetreten: Für den Hebräerbrief sind die Christen qua Christen eine kognitive Minderheit und als solche gesellschaftlich marginalisiert.

Schließlich kann der Versuch, den Anlass, die Funktion und die theologische Kernaussage des Hebräerbriefs von einem konkreten Fasttag des jüdischen Kalenders her zu erklären, in keiner Weise überzeugen: Die für den Motivvergleich dienende Textbasis der beiden angeführten alttestamentlichen Zitate ist nicht breit, die semantischen wie thematischen Verbindungslinien zum Hebräerbrief sind dafür nicht spezifisch genug. Die „geradezu frappierende Parallelität" (197) der Motivik erklärt sich eher aus der Allgemeinheit der Vergleichsmomente: G. definiert Tischa be-Aw über derart zentrale alttestamentliche Theologumena wie Bund, Gesetz, Buße, Trauer, Sünde, Volk, Land oder Engel (vgl. 163; 182–189), dass ein an das biblische Grundwissen seiner Adressaten anknüpfender Autor nur schwer umhin kommt, diese Begriffe zu verwenden. Eigentlich entscheidend ist, wie diese Begriffe gebraucht werden: „Land" ist die himmlische Heimat; „Volk" ist Gemeinde-Typos; „Bund" wird in einem eindeutig frühchristlichen Verstehenskontext verwendet; „Gesetz" ist ein weiter nicht akzentuierter Begriff. Weder das Thema der Tempelzerstörung noch der Trauer spielen im Hebräerbrief eine bedeutsame Rolle. Jenseits dieser historisierenden Engführung erhellt die Studie den vor allem bundes- wie sühnetheologischen Verständnishintergrund des Alten Testaments, der aber vom Hebräerbrief fortschreibend – christologisch und soteriologisch – aufgegriffen und angewendet wird und sich nicht zuletzt deshalb in Funktion, Anlass und Aussage von Tischa be-Aw deutlich unterscheidet.

München Hans-Georg Gradl

Hallermayer, Michaela: **Text und Überlieferung des Buches Tobit**. – Berlin: Walter de Gruyter 2007. (IX) 206 S. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 3), geb. € 47,00 ISBN: 978–3–11–019496–8

1. Wie der Titel des Buches sagt, steht im Zentrum nicht der Inhalt bzw. die Einzelauslegung und die Theologie, sondern der Text und die komplizierte Überlieferung des Buches Tobit.

Zunächst wird die Frage diskutiert, warum das Tobitbuch nicht im jüdischen Kanon und dem der Kirchen der Reformation steht. Seine späte Abfassung kann nicht der Grund sein, denn andere, überall anerkannte kanonische Bücher sind auch nicht früher verfasst worden.

Die Frage nach dem ursprünglichen Text ist weitgehend geklärt; vor allem durch die zahlreichen Funde in Qumran ist der hebräische bzw. aramäische Ursprung gesichert. Über die zwei griechischen Textformen GI und GII, die auch wieder ungleich lang sind, gibt es zur Zeit keinen Konsens. Zusammengestellt und kommentiert wurden sie vor allem von Beate Ego (B. Ego, Buch Tobit. JSHRZ II/6, Gütersloh 1999 sowie Suppl. 2005). Die Einheitsübersetzung hat z. B. nach der kürzeren Form von GI übersetzt, ich selbst habe in meinem Kommentar die längere Version (GII) zugrunde gelegt (Helen Schüngel-Straumann, Tobit. HThK-AT 19, Freiburg 2000). Neben diesen beiden bekannten griechischen Textformen wird noch eine dritte (GIII) „als Mittelglied" postuliert, die Bestandteile aus den beiden anderen enthält.

Die griechischen Textformen werden vorgestellt, daran anschließend die lateinischen Überlieferungen. Dafür steht bereits die gründliche Arbeit von Gamberoni zur Verfügung (Johann Gamberoni, Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600. StANT 21, München 1969). Zentral für die lateinische Überlieferung ist die Übersetzung des Hieronymus, dessen Vorlagen nach wie vor nicht endgültig aufzuhellen sind. Den größten Umfang nehmen die Schriften aus der Höhle 4 von Qumran ein, wobei vier Rollen mit aramäischen Texten und neun Fragmente in hebräischer Sprache einzeln besprochen werden (Beispiele s. u.). Kleinere Stücke waren bereits aus den Funden der Geniza von Kairo bekannt.

Die Frage nach dem „Urtext" – wie dieser auch immer definiert wird – lässt sich wohl trotzdem nicht endgültig klären. „Dennoch ist es notwendig und lohnenswert, über den Vergleich der verschiedenen Textformen und Textüberlieferungen auf die Suche nach dem vielgestaltigen Text der Tobiterzählung zu gehen. Denn angesichts des oben dargestellten Textproblems ist es angezeigt, die Pluriformität der Überlieferung dieses Buches besonders ernst zu nehmen." (23)

2. Der Vergleich der unterschiedlichen Qumran-Fragmente nimmt den größten Teil des Buches in Anspruch (33–165). Dies soll an drei Beispielen gezeigt werden. Viele Fragmente bestehen nur aus wenigen Worten oder sogar nur aus einem einzigen, so dass schon die Einordnung schwierig ist.

a) Aus dem Gebet der Sara 2,10–11 (48)

Das Fragment 4 aus 4Q196 besteht nur aus zwei Wörtern: [E]lam in [der] Zeit(t). Da es aber einen Namen enthält, lässt es sich gut einordnen in das Gebet der Sara 2,10f. Es werden neben den aramäischen Worten und Buchstaben sämtliche Übersetzungen ins Griechische und Lateinische angeführt und diskutiert.

b) Asarja stellt sich vor 5,12–14 (91f)

Auch das zweite Beispiel aus 4Q197 enthält in den vier aramäischen Zeilen einen Namen (Asarja). Wort für Wort wird übersetzt, diskutiert und mit den unterschiedlichen Wiedergaben der griechischen und lateinischen Textformen verglichen.

c) Die Vorstellung Saras 6,12–18 (106–115)

Das dritte Beispiel aus 4Q197 (Fragment 4ii) ist mit 19 Zeilen das textlich längste, inhaltlich bringt es die Vorstellung Saras. Wieder erfolgt in Auseinandersetzung mit Fitzmyer Wort für Wort und Buchstabe für Buchstabe die Darstellung jedes Wortes und auch jeder Lücke. Alle nur möglichen Interpretationen und Übersetzungen werden einzeln angeführt und diskutiert. Die Wiedergabe, die Entsprechungen, Änderungen, Auslassungen usw. werden akribisch aufgelistet.

3. Dankenswert ist die ausführliche Darstellung der Besonderheiten in den Qumranschriften, so Orthographie, Morphologie und Abschrift. Die verstreute englischsprachige Literatur hierzu wird damit zugänglich gemacht. Weil diese Fragmente „das größte Korpus nicht-inschriftlicher Texte dar[stellen], das Aufschluss über die Überlieferung biblischer und nicht-biblischer Texte im frühen Israel gibt" (166), werden hier exemplarische Einblicke in die Eigenheiten der Abschreiber gegeben, in die sog. „Qumran scribal practice". Dies gilt z. B. für Eigenheiten bei der Wiedergabe von Namen, auch des Gottesnamens, und andere Einzelheiten. Auch heute noch lässt sich ein/e Schriftsteller/in noch häufig an Besonderheiten der Sprache oder prägnanter Begriffe erkennen, dies war auch in alter Zeit nicht anders.

Die Entscheidung für einen aramäischen oder hebräischen „Urtext" fällt schließlich dann doch schwer. Letztlich lässt sich keiner von beiden strikt als der ursprüngliche beweisen. Vor allem ältere Autoren hatten noch einen griechischen Urtext postuliert (vgl. Anm. 975). Dies dürfte heute nicht mehr möglich sein.

Zwischen einer aramäischen und einer hebräischen Urfassung kann auch deswegen nicht endgültig entschieden werden, da zur Zeit der Abfassung des Buches beide Sprachen in Gebrauch waren und sich wechselseitig beeinflussten (vgl. 178). Die Vf.in neigt eher zu einem aramäischen Original, dies vor allem wegen der Tradition des Origenes und Hieronymus.

4. Die Vf.in schließt ihre Ausführungen mit den Sätzen: „Die hebräischen, aramäischen, griechischen und lateinischen Tobit-Texte lassen ein lebendiges Textstadium schon in den semitischen Sprachen in vorchristlicher Zeit erkennen, nicht erst in den griechischen Übersetzungen und Revisionen des 2./3. Jahrhunderts und deren Wiedergabe in lateinischer Sprache oder im syrischen Bibeltext. Kein anderes biblisches Buch ist schon vorchristlich so polyglott bezeugt." (187)

Wenn die grundlegende Ausrichtung von HThK-AT auf der Theologie lag, so ist diese Arbeit eine gute Ergänzung bzw. notwendige Vorarbeit, da sie sich strikt auf Text und Überlieferung beschränkt. Die ungeheure Arbeitsleistung, die eine solche Zusammenstellung mit sich bringt, macht viel Nachschlagearbeit und Vergleichen für andere überflüssig, dies ist unbedingt zu würdigen.

Grundlegende neue Erkenntnisse können aber wohl erst gewonnen werden, wenn noch neue, bisher unbekannte Funde gemacht werden.

Münstertal Helen Schüngel-Straumann

Kompendium der Gleichnisse Jesu, hg. v. Ruben Zimmermann / Detlev Dormeyer / Gabi Kern / Annette Merz / Christian Münch / Enno Edzard Popkes. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007. (XII) 1120 S., geb. € 79,00 ISBN: 978–3–579–08020–8

Die Gleichnisse Jesu, die in der Bildersprache die neue Wirklichkeit des Reiches Gottes zum Ausdruck bringen, gehören nicht nur zum Kernbestand des Neuen Testaments, sondern auch zum Schatz

der Weltliteratur. Zugleich sprechen sie von Jesus selbst, von seiner Person, seiner Sendung und seiner Bedeutung für das Heil der Menschen. Die Gleichnisse Jesu zu kennen und zu verstehen ist besonders für die Christen eine Aufgabe und Herausforderung, weil sie – immer wieder neu entdeckt – zum Glauben und zur Veränderung des Lebens führen.

Es gibt viele Arbeiten, die sich mit den Gleichnissen Jesu beschäftigen. Das Standardwerk ist natürlich die Arbeit von Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu. I. Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen; II. Auslegung der Gleichnisreden Jesu der drei ersten Evangelien*, Tübingen 1886–1899, ^{2}1910. Von den neueren Publikationen sind manche im Kompendium erwähnt (45–46). Das vorliegende Werk ist die Frucht der beiden Symposien zu den Gleichnissen Jesu, die im Oktober 2005 und im Februar 2006 in Bielefeld stattgefunden haben. Schon während der ersten Tagung entstand die Idee, alle bekannten Jesus-Gleichnisse des Urchristentums neu zu übersetzen und zu kommentieren. Das zweite Symposion bestärkte die 45 jüngeren Autorinnen und Autoren, die Aufgabe zu erfüllen.

Die Arbeit besteht aus einem Prolog (1–2), einer Leseanleitung zum Kompendium (3–46) und sieben Kapiteln, in denen die Gleichnisse in der Logienquelle Q (49–254), im Markusevangelium (257–382), im Matthäusevangelium (385– 509), im Lukasevangelium (513–695), im Johannesevangelium (699–847), im Thomasevangelium (851–931) und unter den Agrapha (935–981) ausführlich analysiert werden. Gesamttabelle der Einzelgleichnisse (983–987), vollständige Liste der Parabeln nach Quellenbereichen (988–1002), Motivfeld-„Register" (1003–1010), Liste der Autorinnen und Autoren (1011–1014), Gesamtverzeichnis der verwendeten Literatur (1015–1084), Abkürzungen (1085–1088) und Stellenregister (1089–1101) schließen die Arbeit ab.

In der Leseanleitung gibt R. Zimmermann die Hinweise zur Überlieferung, zu Tradition und Umfeld, zur Theologie, zum Verstehen und zur Erforschung der Gleichnisse Jesu. Dann beschäftigt er sich mit der Form der Gleichnisse, indem er die Jülicher-Klassifikation der Gleichnisse zur Kritik stellt und zu dem Schluss kommt, den traditionellen Begriff „Gleichnis" lediglich „noch als unscharfen Oberbegriff bildlicher Redeformen beizubehalten". Als „einzige angemessene Bezeichnung" ist die „Parabel" anzunehmen (23), mit der alle Gleichnisse in dem Kompendium benannt werden. Zu beachten ist auch die im folgenden Werk geltende Definition: „Eine Parabel ist ein kurzer narrativer, fiktionaler Text, der in der erzählten Welt auf die bekannte Realität bezogen ist, aber durch implizite oder explizite Transfersignale zu erkennen gibt, dass die Bedeutung des Erzählten vom Wortlaut des Textes zu unterscheiden ist. In seiner Appellstruktur fordert er einen Leser bzw. eine Leserin auf, einen metaphorischen Bedeutungstransfer zu vollziehen, der durch Ko- und Kontextinformationen gelenkt wird" (25). Danach folgt der Blick auf die Anlage des Kompendiums und die Methodik der Auslegungen, anschließend Literaturhinweise der letzten 20 Jahre zu den Gleichnissen Jesu.

Der Hauptteil der Arbeit ist natürlich den Auslegungen der Gleichnisse Jesu gewidmet. Trotz der Vielzahl von Autoren und deren Meinungen werden alle Parabeln nach einer einheitlichen Basisstruktur analysiert, die zum Teil methodisches Neuland darstellt. Der erste Schritt der Auslegung ist Titel und Übersetzung. Der Titel setzt sich aus dem kreativen, vom Ausleger angegebenen Titel, dem (in Klammern stehenden) klassischen Titel sowie Stellenangaben der Paralleltexte zusammen. Nächstens kommt die sprachlich-narrative Analyse (d. h. Bildlichkeit), die einzelne sprachliche Gestaltungsmittel beschreiben und erfassen sowie die narrative Perspektive der einzelnen Parabel sowie deren Metaphorizität aufzeigen will. Danach folgt die sozialgeschichtliche Analyse (d. h. bildspendender Bereich). Es geht hier um die geschichtlichen, politischen, familiären und soziokulturellen Bedingtheiten und Lebensbereiche, deren Kenntnis für das richtige Verstehen der Gleichnisse notwendig ist. Der nächste Auslegungsschritt ist die Analyse des Bedeutungshintergrundes (d. h. Bildfeldtradition). Sie beschäftigt sich mit den im Urchristentum geprägten Metaphern und Symbolen, die für das maßgebende Verständnis der Parabeln einen bedeutenden Einfluss hatten. Die Ergebnisse der vorgenannten Analyseschritte werden in der zusammenfassenden Auslegung (d. h. Deutungshorizonten) zusammengeführt. Es werden hier keine eindeutigen, zwingenden Auslegungen der Parabeln vorgestellt, sondern mögliche Verstehenswege aufgezeigt. Dadurch werden die Lesenden zur Beteiligung am Verstehensprozess eingeladen und zu einer Sinnstiftung, zum persönlichen Verstehen und zum Glaubens- und Lebensgewinn gefordert. Im letzten Auslegungsschritt wird auf die Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte hingewiesen. Manche Parabeln wurden schon im Urchristentum mehrfach, in verschiedenen Quellen und Kontexten überliefert. Dabei lässt sich ein Interpretations- und Applikationsprozess erkennen. Viele Parabelmotive wurden auch in der Literatur, Kunst und Musik verarbeitet, was für das dauernde Interesse an den Gleichnissen Jesu und ihrem Verstehen spricht. Die Auslegung jeder einzelnen Parabel schließt mit den Literaturangaben zum Weiterlesen ab.

Das vorliegende Kompendium ist mit Sicherheit ein interessantes Werk, das nicht nur im Studium und in der Wissenschaft gut gebraucht wird, sondern auch in der Seelsorge und im Religionsunterricht. Es werden dabei alle Gleichnisse Jesu – auch die weniger bekannten aus dem Johannesevangelium und zum ersten Mal die aus dem Thomasevangelium und aus Agrapha – in narrativer und metaphorischer Perspektive erschöpfend analysiert. Bemerkenswert ist die in der Leseanleitung unternommene Diskussion über die Gattung der Gleichnisse und deren Bezeichnung als Parabel. Die von den Autoren vorgeschlagene Methodik der Textauslegung mit den einzelnen Analyseschritten könnte auch in anderen biblischen Texten, wo Metaphern und Parabeln vorkommen, recht gut verwendet werden. Schließlich kann die Vielzahl der angegebenen Deutungsmöglichkeiten für die Christen eine weitere Motivation sein, sich aufs Neue mit den Gleichnissen Jesu zu beschäftigen und dort neue Lebensorientierungen zu finden.

Lomza (Polen) Andrzej Jacek Najda

Kirchengeschichte

Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949, hg. v. Hannelore Braun / Gertraud Grünzinger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 293 S., geb. € 39,90 ISBN 13: 978–3525–55761–7

Der seit den 90er Jahren bestehende Plan der „Evang. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte", die zum Standard der von ihr edierten Publikationsreihe „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte" (=AKIZ) gehörenden biographischen Daten von Persönlichkeiten der kirchlichen Zeitgeschichte in einem eigenen Bd zu publizieren, konnte mit der Herausgabe des vorliegenden Personenlexikons zum Abschluss gebracht werden.

Der Grundstock für diese Biogramme ist die Sammlung biographischer Daten, die seit 1955 zunächst bei der „Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes" und verstärkt seit 1971 an der (Geschäfts- und) Forschungsstelle der „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte" (München) zusammengetragen wurden (Einleitung, 9).

Bereits vorhandene Biogramme sind geprüft und vervollständigt worden; zahlreiche weitere Personen wurden recherchiert und deren Daten ermittelt. Man hat sich dabei auf das Kirchliche Jahrbuch der EKD, die Adressbücher der DEK von 1913, 1927, 1929, 1937, das Adressbuch der EKD von 1951 sowie regionale Pfarrerverzeichnisse und Amtsblätter gestützt und die üblichen (biographischen) Lexika ausgewertet: z. B. „Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon", „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" (2., 3. u. 4. Aufl.), die „Deutsche Biographische Enzyklopädie", „Ev. Kirchenlexikon", „Theologische Realenzyklopädie", sowie „Neue Deutsche Biographie"; ferner wurden Monographien zu Institutionen und Einzelpersonen eingesehen. Die Überschaubarkeit des gesammelten Materials war zu gewährleisten. Die im wiss. Umgang mit zeithistorischen Texten langjährig erfahrenen Bearbeiterinnen konzentrierten sich dabei „auf jene Persönlichkeiten, die zwischen 1919 und 1949 für den Protestantismus von Bedeutung waren." (Vw., 7) Man verspricht sich auch einen „editorischen Effekt"; können doch alle nachfolgenden Bände der Reihe insofern ihre Anhänge entlasten, als jeweils mit Hinweis auf dieses Personenlexikon künftig nur noch das wirklich neue biographische Material im Anhang weiterer Bände der Reihe aufgenommen zu werden braucht. Das Lexikon kann für die Leser zeitgeschichtlicher Literatur im Rahmen des deutschsprachigen Protestantismus durchaus als „Fundort hilfreicher Informationen" erfahren werden und „zur vermehrten Beschäftigung mit der kirchlichen Zeitgeschichte" anregen, wie die derzeitigen Herausgeber der AKIZ, die Kirchen- und Zeithistoriker Prof. Dr. Siegfried Hermle (München) und Prof. Dr. Harry Oelke (Köln) im Vorwort vermerken, denen der Dank der Bearbeiterinnen des Personenlexikons ebenso gilt wie dem früheren Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Prof. Dr. Carsten Nicolaisen, der das Manuskript gegengelesen hat und aus seinen jahrzehntelangen Erfahrungen als Leiter der Arbeits- und Forschungsstelle für Kirchl. Zeitgeschichte in München auch Berichtigungen einbringen konnte.

Die Einleitung (9–14) schildert in angemessener Kürze Konzeption und methodische Fragen, die für die Erstellung des Personenlexikons von Belang waren. Als Ziel und Zweck der Veröffentlichung ist angegeben: „mittels kurzer Lebensabrisse über Persönlichkeiten zu informieren, die in der ersten Hälfte des 20. Jh.s eine wichtige kirchliche Funktion innehatten oder in anderer Weise für den deutschen Protestantismus von Bedeutung waren." (9) Diese „repräsentative Auswahl führender und wichtiger Persönlichkeiten des deutschsprachigen Protestantismus" konzentriert sich bei kirchlichen Amtsträgern vor allem auf Personen, die kirchlichen Zentral- bzw. Landesbehörden vorstanden; im kirchlichen Publikationswesen und im sozialprotestantischen Bereich bei landeskirchlichen Untergruppierungen nur in gezielter Auswahl. Bei der Inneren Mission konnte sich das Lexikon auf die zweibändige Veröffentlichung von

Dieter Bookhagen stützen (Die evangelische Kinderpflege und die Innere Mission in der Zeit des Nationalsozialismus, Göttingen 1998 u. 2002), wo ausführliche Angaben zu einer Fülle von Persönlichkeiten aus dem Bereich der Inneren Mission und des Sozialen Protestantismus enthalten sind. Eine Auswahl auch aus Personen, die ohne institutionelle Anbindung auf ganz unterschiedliche Weise für Kirche und Protestantismus tätig waren (Künstler, Verleger, „Einzelkämpfer" u. a.) ist ebenfalls getroffen. Auch zahlreiche Frauen, die im Berichtszeitraum noch um ihre institutionelle Gleichstellung kämpften, fanden sinnvollerweise Aufnahme. In ihren Lebensläufen zeichneten sich bereits Ansätze zu dem sich forcierenden Prozess der Gleichstellung von Frauen in Wissenschaft und Kirche ab. (10) Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass einen großen Teil des Bdes die Gruppe der Universitätslehrer (ordentliche Professoren, Lehrstuhlinhaber) einnimmt. Weitere Theologen wurden in der Regel nur dort berücksichtigt, wo sich die Universitätslaufbahn kriegsbedingt verzögerte oder politische Gründe die Berufung verhinderten. Für die Erstellung der entsprechenden universitär wichtigen Biogramme haben sich in einer sehr frühen Phase der Materialsammlung die Professoren Dr. Friedrich Wilhelm Graf (München) und Dr. Wolf Dieter Hauschild (Münster) beratend eingeschaltet; ebenso wird der auf universitätsgeschichtlichem Felde bestens ausgewiesene zeitgeschichtliche Mitarbeiter Dr. Karl Heinz Fix als kompetenter Ansprechpartner in der Forschungsstelle hervorgehoben, dem auch der Rez. für kollegiale Unterstützung bei der Erstellung seiner Geschichte der „Theologische[n] Fakultäten im Dritten Reich" (de Gruyter Studienbuch, 1996) zu danken hat.

Die Hinweise zum Aufbau des Biogramms (13–15) benennen die technischen Gestaltungsfragen: Name, Vorname, Geburts- und Sterbedaten, der erlernte und ausgeübte Beruf, dann die Studienorte, Lebens- und Berufsdaten sowie Mitgliedschaften in kirchlichen bzw. gesellschaftlichen und politischen Vereinigungen und Organisationen. Wo Engagement in der „Bekennenden Kirche" den Lebenslauf unter dem NS-Regime nachhaltig beeinflusste, sind die entsprechenden Funktionen innerhalb des Lebenslaufs aufgenommen, „ansonsten sind diese, ebenso wie die Tätigkeit für die ‚Deutschen Christen', in einer gesonderten Rubrik notiert". Teilnahme an überregionalen Versammlungen, Bekenntnissynoden, Ökumenischen Versammlungen usw. ist angegeben. Ehrenpromotionen sind, soweit eruierbar, vermerkt. Es habe sich empfohlen, bei der Auswahl der in das Personenlexikon aufzunehmenden Personen „sich nicht von allzu wertenden Urteilen über deren theologische, kirchliche, kirchenpolitische bzw. politische Orientierung leiten zu lassen". Es werden deshalb „nicht nur solche Personen dargestellt, deren Bedeutung sich auch nach heutigem Maßstab ohne weiteres erschließt, sondern auch diejenigen, die nur im historischen bzw. zeitgenössischen Kontext von Interesse sind." (9) Die politische Orientierung der einzelnen Personen wird ebenso wie ihre kirchenpolitische Haltung deutlich. Fragen des Motivationshintergrunds, der speziellen theologischen Prägung, auch Wandlungsprozesse des Einzelnen entziehen sich naturgemäß näherer Charakterisierung im lexikalisch konzipierten Biogramm; auf sie hingewiesen wird indes. Die Konzeption der Biogramme bleibt auch in politischer Hinsicht auf kritische Objektivität bedacht. Ein Musterbeispiel dafür ist das 18zeilige Biogramm von Emil Fuchs (1874–1971), der, ehedem Pfarrer, 1933 als SPD-Mitglied und führender Religiöser Sozialist aus seiner Kieler Professur für Religionspädagogik dienstentlassen, nach Übersiedlung in die DDR 1949 bis 1958 Prof. für Syst. Theologie und Religionssoziologie (nicht: Religionswissenschaft) in Leipzig war. Als Friedensratsmitglied, Ehrenmitglied der Ost-CDU und Mitbegründer der Prager Christl. Friedenskonferenz wird er sowohl in seinem „Engagement für eine ‚Koexistenz von Staat und Kirche in der DDR'" als auch in seinem „Engagement für inhaftierte Kirchenangehörige in der DDR" benannt. (82)

Die Jahre 1919 bis 1949 als Berichtszeitraum festzulegen, bot sich insofern an, als damit die Epoche bezeichnet war, die die Forschung lange Zeit in großer Übereinstimmung der Zeitgeschichte zuordnete. Dieser zeitliche Rahmen entspricht auch dem geplanten Institutionenhandbuch (11, A.3), das derzeit in Bearbeitung ist („Deutsche Evangelische Kirche 1918/19–1949. Organe, Einrichtungen, Personen. Eine Übersicht"). Da gegenwärtig vermehrt diskutiert werde, innerhalb welcher Grenzen, die sich zunehmend nach vorne verschieben, von Zeitgeschichte (bzw. kirchlicher Zeitgeschichte) gesprochen werden kann, erscheine es sinnvoll, eine Zusammenstellung biographischer Daten für die Zeit vom Ende des Ersten Weltkriegs bis zur Bildung zweier deutscher Staaten 1949 zum jetzigen Zeitpunkt vorzulegen. (11) Abkürzungsliste und Glossar (dort korrekte Vollbezeichnung von Tagungen und Institutionen) sind beigegeben. Am Ende des Bdes ist eine Liste der im Verlag Vandenhoeck und Ruprecht erschienenen Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte Reihe A: Quellen (Bde 1–13) und Reihe B: Darstellungen (letzte Bde 42–47) angezeigt.

Die Komposition des Bdes aufgrund intensiver Recherchen hat zu einem akzeptablen Ergebnis geführt, das dieses Personallexikon mit seinen ca. eintausend Biogrammen zu einem unverzichtbaren Arbeitshilfsmittel werden lässt, für das der historisch innerhalb der Schwellendaten 1919 – 1933 – 1949 arbeitende Zeitgeschichtler wie jeder andere historisch-biographisch interessierte Zeitgenosse dankbar sein wird.

Leipzig Kurt Meier

Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung, hg. v. Martin Brecht / Paul Peucker. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 293 S. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 47), geb. € 49,90 ISBN: 3–525–55832–5

Mit diesem Bd liegt eine späte Frucht des Zinzendorfjubiläums aus dem Jahr 2000 vor. In ihm vereinen sich 13 Beiträge von einer Tagung, die im Herbst 2000 in Herrnhut stattfand. Mit Spannung nimmt man das Buch zur Hand, das – nachdem, um nur die letzten Jahrzehnte zu benennen, die Texte des Grafen Zinzendorf reichlich ediert und die Forschung verstärkt worden ist – „Neue Aspekte" verheißt. Um es vorweg zu sagen: Sicher in unterschiedlicher Art und Weise, aber dennoch wird das Versprechen eingehalten. Die Beiträge lassen sich in zwei große Gruppen aufteilen. Die eine beschäftigt sich mit Fragestellungen zur Wirksamkeit Zinzendorfs und seinem Verhältnis zu zeitgenössischen Gruppen und Ereignissen, die andere spürt der Wirksamkeit Zinzendorfs bis heute nach.

Gleich der erste Beitrag („Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock"; 11–36) – aus der Feder von Hans Schneider – untersucht das Kirchenverständnis Zinzendorfs. Schon aus dem kirchenhistorischen Seminar ist das Stichwort der „Tropenidee" bekannt, mit dessen Hilfe Zinzendorf die Ausdifferenzierung der verschiedenen Kirchen theologisch zu erklären versucht. Hier nun wird anhand etwa der Darlegung der für Zinzendorf als Vorbild bezeichneten Schlossekklesiola von Ebersdorf, aber auch anhand der Untersuchung einschlägiger Textquellen deutlich gemacht, dass Zinzendorf viel eher ein philadelphisches Gemeindeverständnis hatte, was schon von Johann Albrecht Bengel wahrgenommen worden war und das aus – nachvollziehbaren – apologetischen Gründen gerne verdeckt wurde, weil der philadelphische Gedanke als ekklesiologisches Konzept zurecht meist mit radikalpietistischen bzw. schwärmerischen Vorstellungen verbunden wurde. Schneider schließt mit dem Satz: „Der Brüdergemeine, die er [scil. Zinzendorf] wesentlich mitgeformt hatte, hatte er ein philadelphisches Gepräge gegeben, sie *war* in seinen Augen Philadelphia" (36). Kommt man von diesem Gedanken her, ist es am Ende gar nicht verwunderlich, wieso der Graf überall dort, wo er hin kam, versuchte, über die Konfessions- und Gemeinschaftsgrenzen hinweg, zu „vereinen", wenigstens in einer bestimmten formalisierten Weise, am liebsten aber mit dem Ziel, eine „Brüdergemeine" zu konstituieren. Der zweite Beitrag (Thilo Daniel, „... weil derer alhier immer mehr werden". Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und der Pietismus in Dresden, 37–63) beschäftigt sich mit einem Vorläufer, gewissermaßen einer „Fingerübung" Zinzendorfs, der sich – als 19-Jähriger – in dem „Merseburger Gespräch" (9.5.1719) bemühte, die theologischen Vertreter von Halle und von Wittenberg zu einer Einigung zu bewegen. In diesem Aufsatz wird dabei v. a. die Rolle der Dresdner Pietisten – oder besser: Pietistinnen – beschrieben, ohne deren Mithilfe das Gespräch wohl gar nicht zustande gekommen wäre. Hierzu gehörten Damen aus dem sächsischen Adel, aber auch Johanna Margarethe Lincke, Witwe eines Sekretärs des Geheimen Rats, die schon mit Spener im Kontakt gestanden hatten. Die beiden nächsten Aufsätze sind dem – schwierigen – Verhältnis des Grafen zu zwei Gruppen gewidmet, die zeitweise in Herrnhut, Bertelsdorf usw. nach selbst erlittenen Repressalien Unterschlupf fanden: Horst Weigelt, Zinzendorf und die Schwenckfelder (64–96) und Editha Sterik, Die böhmischen Emigranten und Zinzendorf (97–114). Bei allen Unterschieden in der konkreten Entwicklung des Verhältnisses des Grafen zu diesen beiden Gruppen wird deutlich, dass sie sich nicht ohne weiteres in die Vorstellungen und Pläne Zinzendorfs einbeziehen lassen wollten und ließen. Es fällt dabei auf, dass hier keineswegs immer theologische Gründe vorlagen, sondern es entsteht der Eindruck, als habe der Reichsgraf durchaus Mühe mit Menschen gehabt, die sich nicht seiner Überzeugung beugten. An dieser Stelle sei eine aufschlussreiche Beobachtung eingeflochten. Weigelt beschließt seinen Aufsatz mit dem Versuch, Zinzendorfs Standort „zwischen Toleranz und Glaubenswahrheit" (94) zu beschreiben, und relativiert eine psychologische Deutung des repressiven Verhaltens des Grafen gegenüber den Schwenckfeldern in Amerika, indem er darauf hinweist, dass es „v. a. von seiner Theologie her gedeutet werden muss" (96). In diesem Zusammenhang spricht er von der grundsätzlichen (ekklesiologischen) Toleranz Zinzendorfs, die in der „Tropenidee" erkennbar werde (ebd.). Der Leser des Aufsatzbandes hat aber nun die Ausführungen Schneiders im ersten Beitrag noch frisch im Gedächtnis und fragt sich, ob nicht gerade auf Grund der – nun aber philadelphischen – Idee Zinzendorfs so hart gegen die Schwenckfelder vorgegangen wurde, die sich nicht in die Brüdergemeine einbinden ließen. Insofern hätte Weigelt recht: Rein psychologisch und von seinem Standesbewusstsein her wäre Zinzendorf in dieser Situation in der Tat nicht zu verstehen. Aber wenn sich die Tropenidee nicht als „Leitbegriff" für die Ekklesiologie eignet, kann sie in diesem Fall nicht erläuternd verwendet werden. Auch wenn es auf den ersten Blick anders aussehen mag: Der philadelphische Gedanke – angewendet auf die Brüdergemeine – verbindet sich sehr gut mit dem Standesbewusstsein ihres Gründers. Der Beitrag über die böhmischen Emigranten endet ebenfalls mit dem Hinweis auf eine Entfremdung auf Grund der Erkenntnis Zinzendorfs, „sie nicht nach seinem Wunsch lenken zu können" (114). Der Aufsatz von Pia Schmid (Die Kindererweckung in Herrnhut am 17. August 1727; 115–133) beschreibt eine Episode, die für die Historiographie der Brüdergemeine wichtiger ist, als dies auf den ersten Blick erscheint. Sie gehört in das bedeutsame Jahr 1727, in dem der eigentliche Anstoß zu der Brüdergemeine gegeben wurde. Die einzelnen Quellen aus dem Gemein-Diarium und dem Lebenslauf der beteiligten (v. a.) Mädchen werden im ersten Teil des Aufsatzes ausführlich zu Wort kommen gelassen. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich dann mit der Frage, ob und inwiefern Vorbilder für solche Kindererweckungen vorlagen. Die hier vorgenommenen Vermutungen (127) werden durch sorgsame historische Detailforschungen bestätigt (oder

widerlegt) werden müssen. Ohne gesicherte Traditionsstränge werden Hinweise auf schwedische Soldaten und ihre Gottesdienste auf freiem Feld und die schlesischen Kindererweckungen aus dem Jahr 1707 (128) mit Formulierungen wie „sicher begünstigte" (128) oder „ist mehr als wahrscheinlich" (129) interessant sein, aber noch kein argumentatives Gewicht haben. Der Vermutung einer hinter den Herrnhuter Kindererweckungen stehenden „Formtradition von Erweckungen" (131) muss auf Grund der in diesem Aufsatz gemachten Ausführungen nachgegangen werden, um sie wirklich als begründet zu erweisen. Der Aufsatz von Hans-Jürgen Schrader, „Zinzendorf als Poet" (134–162) ist überaus anregend, zeigt er doch, wie wenig das Bild Zinzendorfs, das sich in der Gemeinde sicher aus den im Evangelischen Gesangbuch aufgenommenen Liedern speist, mit der historischen Gestalt zu tun hat. Schrader weist vorzüglich nach, wie sehr die Lieder eine Überarbeitung erfahren haben, die sie gelegentlich eher zu Zeugen der Frömmigkeit des 19. Jh.s macht, als dass sie Zinzendorfs Frömmigkeit und Theologie widerspiegeln (139). Zinzendorf als Poet ist zu verorten zwischen der „Regelpoetik" der ersten Hälfte des 18. Jh.s (145), die damals auch in der juristischen Ausbildung, wie er sie genossen hatte, zu lernen war (146), und den Worten von „Poeten-Propheten" (ebd.), die als „Erkennungszeichen einer göttlich inspirierten Ekstasis" (147) galten. Dieser letzteren Gattung nähert sich Zinzendorfs dichterisches Werk, das sehr betont als „Stegreif-Schöpfung" galt. Diesem Verständnis entsprechen durchaus auch gewagte Wortschöpfungen und Formulierungen, die dann die Bearbeitung nicht „überlebten". Carola Wessel beschäftigt sich mit Zinzendorfs Überlegungen zur Mission („Es ist also des Heilands sein Predigtstuhl so weit und groß als die ganze Welt", 163–173). Sie verdeutlicht, dass er Grundsätze realisierte, die in der neuzeitlichen Missionsarbeit wichtig wurden. U. a. wollte er einzelne Menschen mit dem Evangelium erreichen. „Nationalbekehrungen" wollte er nicht (168). Die Missionare sollten „mit der indigenen Bevölkerung" leben (169) – und deswegen die Evangeliumsverkündigung nicht mit der Verbreitung europäischer Zivilisation verbinden oder gar verwechseln. Ausgangspunkt der Missionsarbeit wär die Gemeinde. Deswegen wurden – anders als von Halle aus – auch Laien als Missionare ausgesandt (173). Auch wenn Zinzendorfs Missionsgedanken von August Hermann Francke geprägt waren, entwickelte er seine eigenen Grundsätze. Nicht weniger spannend ist der englischsprachige Beitrag von Craig D. Atwood zu lesen (Interpreting and Misinterpreting the Sichtungszeit, 174–187), der feststellt, dass in der Historiographie der Brüdergemeine die sog. „Sichtungszeit" als Zeit der theologischen Entgleisung gedeutet wird, von der man sich später distanzierte, dass aber in Wirklichkeit die grundlegenden Erkenntnisse aus dieser Zeit auch in Zukunft bedeutsam für die Brüdergemeine waren. Eine Brücke zu heutigen Phänomenen baut er, wenn er in seiner Schlusszusammenfassung schreibt: „Certainly there was a crisis in Herrnhaag that we can call a Sichtungszeit. It involved nonsensical jargon about the wounds of Christ, a jargon that even the participants may not have understood. In essence, they were speaking in unknown tongues. The Sichtungszeit also involved factionalism and breakdown in discipline, much as we see in charismatic movements today. In general, though, the Sichtungszeit in Herrnhaag was not as terrible as modern scholars assume. […] it is clear that most of the key elements […] remained vital in the Brüdergemeine for years after the Sichtungszeit was over" (187). Colin Podmore beschäftigt sich mit dem Verhältnis Zinzendorfs zu den englischen Brüdergemeinen (188–206) und stellt fest, dass der Graf v. a. Interesse hatte, eine gute Beziehung zur Kirche von England aufzubauen (um eine staatliche Anerkennung der Brüdergemeinen zu bekommen) und sich schwer damit tat, dass sich „the Moravian Brethren" (seit 1908: The Moravian Church) als Freikirche verstanden und enger mit der englischen Erweckungsbewegung (von Charles Wesley ausgehend) verbunden waren. Dass die gewisse Distanz zu dem deutschen Reichsgrafen auch kulturelle Aspekte haben mochte, wird nicht verschwiegen (196). Martin Brecht trägt zusammen, wie „Zinzendorf in der Sicht seiner Kritiker" (207–228) aussieht. Zu Wort kommen u. a. Friedrich Christoph Oetinger, Johann Jakob Moser, Johann Adam Steinmetz, Johann Albrecht Bengel, Johann Philipp Fresenius, Ernst Salomo Cyprian, Johann Georg Walch und Siegmund Jakob Baumgarten. Am Schluss wird der Beitrag mit der Bemerkung zusammengefasst, „dass sich gegenüber der bewunderungswürdigen Gestalt des Grafen und seiner Brüdergemeine harte Fragen erheben" (227). Dazu zählen u. a. die Klage, unreell, unwahrhaftig und verschlagen reagiert zu haben, bei Widerstand wenig zimperlich gewesen zu sein und einen autoritären Führungsstil geübt zu haben. Theologisch verdichtet sich die Kritik im philadelphischen Kirchenverständnis, der mangelnden Bindung an die Heilige Schrift usw. (227f). Die folgenden – kürzeren – Beiträge haben etwas mit der Wirkung Zinzendorfs bis heute zu tun. Paul Raabe stellt in „Goethe und Zinzendorf" (229–238) die einschlägigen Stellen zusammen, in denen sich Goethe mit Zinzendorf und der Brüdergemeine, die er von Frankfurt her gut kannte, beschäftigte. Eberhard Busch („Hochverehrter Herr Graf, nicht so stürmisch" – Karl Barths Stellung zu Nikolaus von Zinzendorf", 239–255) stellt fest, dass das Bild Zinzendorfs im Verlauf der Biographie Barths immer positiver wurde. Hans Christoph Hahn bestätigt in seinem Aufsatz „Das Bild Zinzendorfs nach seinem Tode" (256–271), dass das „Trauma der Herrnhaager Zeit" (269) die Zinzendorfhistoriographie stark beeinflusste und man etwa erst wieder hinter die „rektifizierende" (vgl. 258) Arbeit August Gottlieb Spangenbergs durchdringen muss, um manche „Entdeckungen" des Grafen (z. B. sein Plädoyer für die Individualität, 262) wieder zu gewinnen. Den Schluss bildet Dietrich Meyers Aufsatz „Zu Zinzendorfs Gegenwartsbedeutung" (272–286), in dem er dessen Vorstellungen ins Verhältnis zu aktuellen kirchlich-theologischen Themen setzt, wie dem Gemeindeaufbau, der Auseinandersetzung mit dem Unglauben, dem Ende der Religion, der Bedeutung des Todes Jesu und dem Glauben als Herzenssache.

Der Inhalt des Aufsatzbandes löst vielfach ein, was der Titel „Neue Aspekte" verspricht. Er ist ein Wegstein der Erforschung Zinzendorfs und der Brüdergemeine und bietet neben neuen Erkenntnissen genügend Stoff zur weiteren Arbeit.

Berlin Klaus vom Orde

Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart, hg. v. Erwin Gatz. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 791 S., geb. € 108,00 ISBN: 978–3–451–28620–3

Der „Gatz" ist inzwischen zu einem Standardwerk geworden. Kaum ein anderes Werk aus der Mittleren und Neueren Kirchengeschichte wird so häufig verwendet und zitiert wie dieses fünfbändige Lexikon der Bischöfe in den deutschsprachigen Ländern, das den Zeitraum von 1198 bis 2000 umfasst. Als Ergänzung zu diesem biographisch orientierten Nachschlagewerk, das kurze Lebensbilder der Diözesanbischöfe und Biogramme der Weihbischöfe und leitenden „Bistumsbeamten" wie Generalvikare oder Domdekane bietet, ist unter der Ägide des Rektors des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom und Direktors des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft ein zweibändiges diözesangeschichtlich ausgerichtetes Handbuch entstanden.

Während der erste Bd die „Bistümer des Heiligen Römischen Reiches" von den Anfängen bis zur Säkularisation behandelt, bietet der hier anzuzeigende zweite Bd die „Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart". Die 52 Bistumsartikel wurden jeweils von ausgewiesenen Experten verfasst und haben zwischen 10 und 15 Seiten Umfang. Alle Beiträge folgen einem einheitlichen Schema: 1. Ausgangslage, 2. Bistumserhebung bzw. Neuumschreibung der Diözese nach der Säkularisation, 3. Raum – Bevölkerung – Wirtschaft, 4. konfessionelle Verhältnisse, 5. Politische Rahmenbedingungen, 6. Bischöfe und Bistumsleitung, 7. Diözesanklerus und andere pastorale Mitarbeiter, 8. Ordensgemeinschaften, 9. Gemeinden bzw. Pfarreien, 10. Caritas und soziale Dienste, 11. Schule und Erziehung und 12. Laien als Mitgestalter von Kirche. Den Abschluss bilden jeweils eine kurze Statistik zu Katholikenzahl, Pfarreien und Zahl der pastoralen Mitarbeiter und knappe Literaturhinweise. Besondere Hervorhebung verdienen sieben herausnehmbare mehrfarbige Karten im Anhang, welche die Entwicklung der Diözesangrenzen seit der Säkularisation bis heute gut nachvollziehbar machen und auch im schulischen Unterricht und der akademischen Lehre einsetzbar sind.

Natürlich können die einzelnen Artikel schon angesichts des Umfangs nicht mehr sein als eine erste Einführung. Aber wo hätte man diese zu allen deutschsprachigen Diözesen (Deutschland, Österreich, Schweiz, Liechtenstein, Südtirol) bisher so kompakt und kompetent aufbereitet finden können? Seltsam unterbelichtet bleibt aber die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in den unterschiedlichen Diözesen. Auch auf die Würzburger Synode und die zahlreichen Diözesansynoden wird kaum eingegangen. Wahrscheinlich reicht aber gerade auf diesem Feld der Forschungsstand noch nicht aus. Die Verarbeitung oder „Eindeutschung" des Konzils im Kontext des Umbruchs von 1968 in den unterschiedlichen Diözesen gehört sicher zu den spannendsten Fragen der neueren kirchlichen Zeitgeschichte. Vielleicht regt der neue „Gatz" gerade auf diesem Feld weitere Forschungen an. Jedenfalls sollte dieses exzellente Nachschlagewerk in keiner einschlägigen Bibliothek fehlen.

Münster Hubert Wolf

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933. 2 Bände. Teilband I: 1918–1925; Teilband II: 1926–1933, hg. v. Heinz Hürten. – Paderborn: Schöningh 2007. 1299 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 51), geb. € 168,00 ISBN: 978–3–506–76402–7

Anzuzeigen ist eine wichtige Aktenedition für die deutsche Kirchengeschichte der Jahre 1918–1933, die das Wirken und die Weichenstellungen der deutschen Bischöfe in der Weimarer Zeit dokumentiert. Brisanz und Bedeutung ist diesem nicht abzusprechen, da hier die Grundlage gelegt wurde für die bischöfliche Haltung nach 1933 und die Grundsatzentscheidungen der bundesdeutschen Kirche nach 1945, die bis heute nachwirken. Die große Gefahr, die die Bischöfe nach dem I. Weltkrieg bekämpften, war ohne Zweifel die „Säkularisierung", der drohende Verlust des Seelenheils der Gläubigen durch eine Abkehr vom praktizierten christkatholischen Glauben. Dies zu verhindern diente die Seelsorge. Und die Schlacht musste früh geschlagen werden: in der Familie und in der Schule. Der weltanschauliche Kampf für die katholischen Familienideale und -rechte gegen eine neue Auffassung von der Rolle der Frau, von der menschlichen Sexualität und vom menschlichen Körper, der Kampf für die Bekenntnisschule, den Religionsunterricht und die geistliche Schulaufsicht dominierte das bischöfliche Agieren. Dies

alles zu sichern sollte die Aufgabe des dichten Vereinswesens und der Zentrumspolitik sein, wobei die letztlich gescheiterte laizistische Gesetzgebung der roten nachrevolutionären Regierungen traumatisierend gewirkt hat. Bei aller grundsätzlichen Einigkeit war der deutsche Episkopat kein monolithischer Block. Vielmehr rangen unter den Bischöfen unterschiedliche Prägungen, theologische Traditionen und Lösungskonzepte. Die Nähe oder Distanz der Bischöfe zur Weimarer Reichsverfassung und dem konkreten politischen Geschehen in der ersten deutschen Demokratie wirkten auf diese in erheblichem Maße stabilisierend oder destabilisierend zurück.

Jeweils gleichsam im Zentrum der Edition stehen zu Recht die gedruckten (aber in der Regel bislang nur in den Diözesanarchiven greifbaren) Protokolle der meist jährlich stattfindenden Fuldaer Bischofskonferenz, die nur beratende Kompetenz hatte und der wachsenden Aufgabenstellung organisatorisch kaum gewachsen war. Dieses Defizit sollte sich freilich v. a. nach 1933 verhängnisvoll auswirken und war letztlich durch die päpstlich-kuriale Politik bedingt, die tunlichst keine starken „Nationalkirchen" als Gegengewicht wollte und stets bereit war, alle dahingehenden Versuche im Keim zu ersticken. Um die auf den Bischofskonferenzen beratenen Gegenstände und Ereignisse gruppieren sich die ausgewählten Quellen.

Da der Edition bereits die Herausgabe der „Akten Kardinal Michael von Faulhabers" vorausgegangen ist, die mit einem Schwerpunkt auf der Freisinger Bischofskonferenz bereits einschlägige Quellen präsentiert hat, und da sich zudem in den „Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd I" bereits Quellen auch zur Weimarer Zeit finden, müssen diese Bde in der Regel zur Benutzung mit herangezogen werden. In seiner knappen Einleitung erklärt sich der Hg., er habe sich auf die Sichtung der Aktenüberlieferung „der Erzbischöfe von Breslau, Köln und München" beschränkt (IX), da dort die Führungslinien im deutschen Episkopat zusammengelaufen seien und der Arbeitsaufwand der Durchforstung aller Diözesanarchive sich kaum gelohnt hätte. Mag diese Beschränkung noch vertretbar erscheinen, so muss man sich doch darüber wundern, dass die staatliche Überlieferung, ebenso diejenige der Nuntiaturen und der vatikanischen Dikasterien, überhaupt nicht konsultiert und auch nicht erwähnt wurden. Hier wird sich doch manches bedeutende Schriftstück des Episkopats finden?

Zwei offenbar grundsätzliche editorische Entscheidungen der Kommission für Zeitgeschichte sind nach Meinung des Rez. nicht zu rechtfertigen. Die Quellen sollen sich auf „Situation und Wirkung der Kirche in Politik und Gesellschaft" beschränken, da es nicht „Aufgabe der Kommission für Zeitgeschichte" sei, „Kirchengeschichte im eigentlichen Sinne zu betreiben". Der innere Bereich des „kirchlichen Lebens, Lehre, Seelsorge, Liturgie" sollte deshalb außen vor bleiben (IX). Nun versteht man aber die bischöflichen Prioritätssetzungen und ihre gesellschaftspolitischen Optionen nicht ohne ihre Theologie und ihre Politik im innerkirchlichen Bereich. Die Bewertung politischer und gesellschaftlicher Optionen der Bischöfe hängt so ein Stück weit in der Luft. Wenn man etwa das staatskirchenrechtliche Gutachten für die Bischofskonferenz Anfang 1920 abdruckt (157–179), das die Grundlage für die Option der Bischöfe für die Konkordatsverhandlungen des Nuntius und die Verhandlungen der Bischöfe mit der preußischen Regierung darstellt und beinahe so etwas wie ein Fazit zu den staatskirchlichen Artikeln der Reichsverfassung ist, kann man doch nicht einfach die Fragen der Ausbildung des Klerus und der Tätigkeit der Orden mit Pünktchen auslassen (vgl. 176 f). Zudem ist die bischöfliche Überlieferung der Weimarer Zeit sehr viel weniger dicht ediert worden als diejenige nach 1933. Wäre derselben aber nicht eine ebenso große Priorität zugekommen? Natürlich ist auch die so getroffene Auswahl noch von erheblichem Wert für die Forschung und natürlich kann durch eine solche Edition immer nur eine Grundlage für weitere Forschungsanstrengungen gelegt werden. Es wird sich aber kaum jemand noch einmal dazu durchringen, die nicht abgedeckten Lücken durch eine neue Edition zu schließen.

Nicht übergangen werden kann auch die den Standards für wissenschaftliche Editionen kaum entsprechende Kommentierung. Es soll nicht verkannt werden, dass die Erstellung eines wirklich umfassenden Anmerkungsapparats bei der Fülle der berührten Materien ungemein mühsam wäre. Doch davon ist das gedruckte Manuskript sehr weit entfernt: Mitunter fehlen Nachweise von Personen, die doch nicht allzu schwer zu ermitteln gewesen wären (etwa dem Gründer der Josephspfarrei in München, P. Linus Mörner OFMCap., 69) oder tauchen im Register dann doppelt auf (vgl. Domkapitular Rosenberg, Paderborn). Grundsätzlich werden bei den Biogrammen keine bibliographischen Angaben darüber gemacht, woher die Informationen entnommen sind, und so meist auch nicht auf Literatur verwiesen. Titel von erwähnten Schriften hätten in vielen Fällen, wo das nicht besonders schwer gewesen wäre, nachgewiesen werden müssen (vgl. die Schriften 79, diejenige Höhlers, 137, der Artikel aus der kath. Jugendzeitschrift „Die Wacht", 154, und viele mehr, die doch alle sehr leicht hätten nachgewiesen und durchgesehen werden können). Das gleiche gilt für Zitate (etwa Bebels Zitat, 47, dass sich Christentum und Sozialismus wie Feuer und Wasser gegenüberstünden). Andere Anmerkungen sind zu allgemein ausgefallen, wenn auf einen bestimmten Abschnitt eines Parteiprogramms oder einer Verfassung hingewiesen werden müsste bzw. diese zitiert werden müssten. In Bezug auf Sachkommentare kann man geteilter Meinung über die gebotene Ausführlichkeit sein, sie sind jedenfalls sehr spärlich gesetzt. Bei manchen der sehr häufigen Anmerkungen „nicht ermittelt" zu ungedruckten Aktenstücken hat man ebenfalls das Gefühl, dass das Verhältnis von Aufwand und Ergebnis vielleicht doch die Investition von etwas mehr Zeit hätte rechtfertigen können.

Trotz all dieser Bemerkungen kann man froh sein, dass die aufgenommenen 591 Aktenstücke der Forschung nunmehr im Druck leicht zugänglich zur Verfügung stehen.

Münster Klaus Unterburger

Religionsgeschichte

Kaufmann, Thomas: **Konfession und Kultur**. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Spätmittelalter und Reformation. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (XVI) 522 S. (Neue Reihe, 29), geb. € 109,00 ISBN: 3–16–149017–7

Das zentrale Problem bei dem Versuch, die Frühe Neuzeit religionsgeschichtlich als Epoche zu charakterisieren, liegt darin, wie Religion, Politik und Gesellschaft bzw. Kultur zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Michael Prinz formulierte noch Anfang der 1990er Jahre, die Konfessionalisierung rücke „von einem Nebenschauplatz des Rationalisierungs-, Disziplinierungs- und Zivilisationsprozesses gleichsam in die Mitte jenes Weges, der zur ‚Entstehung des modernen Menschen' [...] führte", indem ‚Konfessionalisierung', ‚Staatsbildung' und ‚Modernisierung' als „Bestandteile eines einzigen Diskurses", gleichsam als „verschiedene Aspekte derselben Sache" erschienen (WestF 42, 1992, 1–25, hier 14). Das hat sich geändert; mehr und mehr ist die Religion der Frühen Neuzeit nur noch im Kontext der Staats- und Nationsbildungsprozesse Europas von Interesse. Das 1648-Jubiläum hat zu dieser Perspektivverschiebung erheblich beigetragen.

Der wesentliche Beitrag Thomas Kaufmanns zur Theoriedebatte der frühneuzeitlichen Religions- und Kirchengeschichte ist zusammengefasst im hier vorzustellenden Bd „Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts". Wie schon in den früheren Publikationen K.s wird hier eine reine Theologiegeschichte überschritten hin zu subtilen Analysen des gesamtgesellschaftlichen, insbesondere auch konfessions- und reichspolitischen Settings von Theologie unter den Bedingungen des konfessionellen Zeitalters. In diesem Sinne formuliert K. einleitend seine Absicht, „weder primär von seinen theologischen Lehrgehalten, noch von seinen institutionellen Lebensgestalten auszugehen, sondern bei den Kontexten und Konflikten, in denen er sich ‚behauptete' und ‚entwickelte', anzusetzen" (VII). In diesem Zusammenhang hat K. seinen Grundansatz, Kirchengeschichte als „unveräußerlichen Beitrag zu jeder Kulturgeschichte des vormodernen Europa" zu formulieren, sowohl theoretisch wie exemplarisch genauer entfaltet. Dies geschieht in einer subtilen Adaption der und Auseinandersetzung mit der „Konfessionalisierungsthese". K. ist der Hinweis wichtig, dass die im Konfessionalisierungsbegriff eingefangenen formalen Parallelitäten zwischen den Konfessionen, insbesondere auch im Hinblick auf Staatsbildung und gesellschaftliche Modernisierung, keineswegs einheitliche Formen und Dynamiken sozialen und religiösen Lebens, sondern sehr distinkte Identitäten aus sich entließen.

Die breit streuenden Themen, an denen K. diesen Ansatz erläutert, können hier nicht im Einzelnen durchbuchstabiert werden. Es handelt sich um teils bereits anderswo erschienene, teils erstmals publizierte Aufsätze: im Teil „Krisen" zum Zusammenhang von Apokalyptik und politischem Denken, zur Entwicklung der Mörlin'schen Methodik des Lutherstudiums, die in den Bekenntnisauseinandersetzungen des 16. Jh.s auf die „assertorische Prägnanz" (103) der lutherischen Theologie setzte, zur theologischen Bewertung des Judentums, die nicht nur bei Luther zwischen 1523 und den 1540er Jahren eine „dramatische Veränderung" erfuhr und die Messianität Jesu benutzte, um das Judentum auch durch seine konkrete Behandlung zur „unmöglichen Möglichkeit" herabzuwürdigen (136f), sondern auch bei seinen Nachfolgern in der Ahasver-Legende „als endlose Leidensgeschichte des personifizierten Judenhasses literarisch inszeniert" wurde (154). Der mit „Kontroversen" überschriebene Teil bietet einen Beitrag zur Bilderfrage, in welcher das Luthertum deren

Gebrauch zwischen tridentinischem Bilderdekret und reformiertem Bildersturm auszuloten hat: bezogen auf Wort und Sakrament, als „Mittel zum Verstehen, Einprägen und Erinnern" von Wort und ethischer Weisung sind die Bilder theologisch legitim (195). Protestantische Anti-Jesuitenpublizistik antwortete auf das „unerwartete Erstarken der Papstkirche" mit einer Doktrin-Debatte, welche die Jesuiten v. a. als Kontroverstheologen wahrnahm, war allerdings keineswegs frei von scharfer moralischer Desavouierung („verschlagene, geldgierige, sexuell triebhafte, verfressene, verlogene, von rigiden Gehorsamszwängen und barbarisch harten Erziehungsmethoden psychisch deformierte Charaktere"; 221), eine moralistische Nuancierung, die im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges bewusst ins Politische gewendet wurde, so dass sie, ein Faktor echter „Not" geworden und darum dämonisiert und zu Agenten der Apokalypse übersteigert, als „spanische Spione und Agenten des Teufels" den Erhalt der lutherischen Kirche zu vernichten drohten. Dies galt umso mehr, als man sich in einen „Zwei-Fronten-Krieg" verwickelt sah, der die Calvinisten in eine ganz vergleichbare Stellung rückte (298f). Schließlich widmet sich ein Teil „Konsolidierungen" der Berufskultur des Pastorenstandes, der Gutachtertätigkeit der theologischen Fakultäten als „Wahrnehmung eines geistlichen Amtes" für den sozialen und kulturellen „Regelungsbedarf" der Konfessionalisierung, schließlich den protestantischen Rezeptionsdiskursen zum Augsburger Religionsfrieden von 1555 und unter „Kairos"-Deutungen der Wende 1600.

K.s „Konfessionelle Kultur" in diesen Beiträgen ist genuin lutherisch und schöpft aus diesen Referenzbezügen ihre (freilich keineswegs kritiklosen) ideellen Konkretionen. Was ist dennoch neu daran gegenüber einer Theologie- oder Dogmengeschichte der entstehenden oder sich verfestigenden lutherischen Orthodoxie? Wo liegt der theoretische und reflexive Gewinn?

Der Begriff der „Konfessionskultur", den er neben Ansätzen aus der katholischen Forschung mitgeprägt hat und der derzeit breit rezipiert wird, hebt darauf ab, dass sich interne und externe Lehrauseinandersetzungen, Liturgien, Kenntnisse und Symbole der Konfessionen tief in das soziale und politische Leben einschrieben, die kardinalen Unterschiede der konfessionellen Christentümer bis weit in die Zeitgeschichte hinein also auch hier ihre Wurzel hatten. K. geht es darum, den kulturellen Zusammenhang der Reformation mit dem konfessionellen Zeitalter sichtbar zu machen, um einerseits die „in der öffentlichen memorialkulturellen Praxis v. a. Deutschlands [noch immer intakte] reformationsgeschichtliche Meistererzählung" abzulösen, andererseits aber auch deren Rang als „Grunddatum der deutschen Geschichte" und „maßgeblichen Prozeß historischen Wandels und grundstürzender Veränderungen" nicht gegenüber dem „strukturprägenden, nachhaltig wirksamen Konfessionalisierungsvorgang in ihrer Bedeutung nivelliert" zu sehen (6). Das geschieht durchaus nicht ohne identitätspolitische Implikationen, Reformation soll als ein „Gegenwartsorientierung ermöglichendes [erneut, A. H.] Grunddatum" vor der historisch-sozialwissenschaftlichen Einebnung geschützt werden.

Weil die Reformation sich „in Gestalt der Tradierung und Aktualisierung prägender Vor- und Feindbilder, verbindlicher Texte, autoritativer Symbole und eingeübter Rechtsnormen und ritueller Praktiken" nicht nur ereignete, sondern im konfessionellen Zeitalter fortsetzte, müssten sie als „zwei zwar zu unterscheidende, aber untrennbar miteinander verbundene historische Etappen innerhalb der einen Epoche der frühen Neuzeit behandelt werden" (7) – und, so würde ich im Hinblick auf die jüngst breit diskutierte Frage, was Reformation eigentlich ist, hinzufügen: in diese Debatte müsste, ohne völlige Einebnung zu einer unterschiedslos durchlaufenden Reformzeit, als drittes wesentliches Element Pluralisierung und Wandel der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur hinzugenommen werden.

Zudem lagen die Modernisierungs- und Befriedungspotenziale Europas zwischen 1555 und 1648 keineswegs ausschließlich in der Tendenz zu säkularisierender Staatlichkeit; ebenso wenig haben die Konfessionen ausschließlich fanatisierend gewirkt. Die „begriffliche Verbindung des ‚harten' Konfessions- und des ‚weichen' Kulturbegriffs" ermöglicht es, hier stimme ich K. vollkommen zu, sowohl die Politik- und Staatsbildungs-, als auch die Gesellschafts- und Institutionenverdichtungsgeschichte als „konfliktreiche theologische Auslegungs- und Aneignungsarbeit" zu interpretieren, die sich als Konfiguration von Anwendungsbedürfnissen, situativen Kontexten und gesellschaftlichen Tätigkeitsbereichen (vgl. 10) und somit als „diskursive Strategie", die „auf Daseinsdeutung oder soziale Lebensregulierung" abzielte, darstellen lässt (11). In diesem Sinne sind die Konfessionskulturen „die historisch dominanten frühneuzeitspezifischen Realisierungsformen des Christentums bzw. der christlichen Religionskultur. […] Die Persistenz und nachhaltige Prägekraft des Konfessionellen ist ein gewichtiges Argument gegen das etatistisch geprägte Konfessionalisierungskonzept, das die Konfessionen in funktionstheoretischer Perspektive primär als integrationsstiftende und sozialdisziplinierende Momente im Prozess frühmoderner Staatsbildung analysiert hat." (13) Die Rekonstruktion der Konfessionalisierung als kulturelle Praxis ermöglicht es auch, „die humanisierenden und friedensfördernden Momente und Entwicklungen insbesondere im alten Reich [… nicht] allein einem ‚lernfähigen' Staat zuzuschreiben, sondern einem höchst dynamischen und komplexen Wirkungsgeflecht, in dem auch die Konfessionskulturen selbst eine entscheidende Rolle spielten." Nur so könne man „der historischen Bedeutung der christlichen Religion für den lateineuropäischen, insbesondere aber den deutschen Kontext gerecht werden und dem unproduktiven Mythos einer irreversiblen, modernisierungsinhärenten Säkularisierungsdynamik produktivere Theorien einer permanenten, dynamischen Transformation des Religiösen bzw. des Konfessionellen entgegensetzen" (14f).

In allen diesen Ausarbeitungen protestantischer Konfessionskultur geht es K. also wesentlich darum, funktionalistische Reduzierungen bei der Betrachtung der Religion in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu überwinden, welche als latente Gefahr des zunächst vorwiegend allgemeingeschichtlich gefassten Konfessionalisierungsparadigmas bereits mehrfach an verschiedenen Stellen angemeldet wurden. In alledem wird die Tendenz zu einer theoriegesättigten „Erfahrungsgeschichte" der konfessionellen Christentümer erkennbar, welche zwar stark von den Problemkonstellationen und Debatteninhalten akademischer Theologie ausgeht, ihre gesellschaftliche und politische, nicht zuletzt religiös-mentale Wirkungsgeschichte jedoch in höchst innovativer Weise anleuchtet. Das alles ist, unverkennbar, auf die lutherische Konfessionskultur hin geschrieben, sollte sich aber auf andere Konstellationen der Frühen Neuzeit übertragen lassen.

Tübingen Andreas Holzem

Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard G. Kratz / Hermann Spiekermann. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 298 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–16–149463–5

Der Bd versammelt die Beiträge der öffentlichen Ringvorlesung der Göttinger Akademie und Univ., die im Sommersemester 2007 vom Graduiertenkolleg „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike" veranstaltet wurde. Entsprechend der Ausrichtung des Kollegs werden in erster Linie Perspektiven aus der Antike umrissen und es kommen v. a. Göttinger Forscher zu Wort. Gerahmt werden diese Göttinger Stimmen von Beiträgen des Erfurter Religionswissenschaftlers Jörg Rüpke, der eine allgemeine Sondierung des Themenfeldes im Rahmen der Antike bietet (1–22), und von Karl Kardinal Lehmann, der in modern-christlicher Perspektive die Gegenwart der Macht Gottes in der Bereitschaft zur Ohnmacht skizziert. Lehmann besteht dabei auf der eschatologischen Macht Gottes und auf der Anwendung des Allmachtsprädikates auf Gott, wehrt sich aber gleichzeitig gegen ein Verständnis von Allmacht als gesteigerter weltlicher Macht und expliziert den Allmachtsbegriff im Rahmen der Erfahrung der Kenosis (264–290) – insgesamt ein Beitrag, der gut den Stand der gegenwärtigen systematischen Diskussion widerspiegelt.

Die einzelnen Beiträge des Bdes sind für die theologische Rezeption von sehr unterschiedlichem Interesse. Untersuchungen zum Schicksal im alten Mesopotamien (Brigitte Groneberg), Ägypten (Heike Sternberg-el Hotabi) und im Zoroastrismus (Philip G. Kreyenbroek) stehen neben Beiträgen mit direkten biblischen Bezügen und ergeben so ein vielfältiges Gesamtbild.

In seinem Beitrag „Wenn Zeus an seine Grenzen kommt" (61–82) arbeitet Heinz-Günther Nesselrath heraus, dass bei Homer keineswegs das Schicksal einfach die Götter und Menschen beherrscht, sondern dass zwischen allen dreien ein kompliziertes Interaktionsgeflecht vorhanden ist, das sowohl den Göttern als auch den Menschen echte, aber begrenzte Freiräume ermöglicht, so dass er hier bereits die stoische Konzeption des Zusammenwirkens von menschlicher Freiheit und Schicksalsgebundenheit angedeutet sieht. Hermann Spieckermann setzt sich in seinem Beitrag „Wenn Gott schweigt" vorwiegend mit dem Buch Kohelet und der Kargheit der hier gegebenen Vertrauensäußerungen zu Gott und seinem Schicksal auseinander (104–124). Der andere Herausgeber des Bdes, Reinhard G. Kratz, nimmt Luthers von ihm recht zurückhaltend interpretierte Position aus *De servo arbitrio* als Aufhänger einer Beschäftigung mit Texten aus Qumran zum Thema Vorherbestimmung und Heimsuchung und geht auf kosmologische, eschatologische und anthropologische Aspekte des Themas ein (125–146).

Eine genaue Lektüre verdient in jedem Fall der Beitrag von Reinhard Feldmeier zum Vorsehungsglauben im NT, der auf überzeugende Weise deutlich macht, dass einerseits zwar der Begriff der Vorsehung dem NT fremd ist und es vom biblischen Zeugnis her gute Gründe gibt, einen (mittel)platonisch oder stoisch geprägten Vorsehungsbegriff kritisch zu hinterfragen. Andererseits aber – so gibt er zu bedenken – finde im NT eine Transformation des mit dem Begriff Gemeinten statt, so dass der Vorsehungsgedanke dem NT nicht per se fremd sei (147–170). Es gehe ihm aber nicht um die Ordnung der Welt oder die Determination des Schicksals, sondern um den Heilswillen Gottes (160), d. h. Vorsehungsäquivalente finden sich im NT ausschließlich im Kontext des Heilszuspruchs und seien durchweg in ein personales Gott-Welt-Verhältnis eingebettet: „Vorbestimmung im neutestamentlichen Sinn zielt somit gerade nicht auf die Sanktionierung des Faktischen, sondern auf den Zuspruch der Verlässlichkeit des biblischen Gottes, der seiner gefallenen Schöpfung gerade dadurch treu bleibt, dass er ihr widerspricht" (169f).

Peter A. Kuhlmann stellt in seinem instruktiven Beitrag über den Schicksalsglauben im Alten Rom heraus, dass sich keine lineare Entwicklung in den religiösen Vorstellungen des alten Rom feststellen lässt und zu allen Zeiten ironisierende wie affirmative Stimmen zum Schicksals- und Orakelglauben festzustellen sind und unterschiedlichste Auffassungen miteinander koexistierten (171–192), „so wie es auch in der Gegenwart der Fall ist, wo Naturwissenschaft und Horoskopglaube einander nicht ausschließen" (191). Dem theologisch vorgebildeten Leser eher bekannte, aber gleichwohl in einer einführenden Absicht sehr hilfreiche Darstellungen zur paulinischen bzw. islamischen Sicht des Vorsehungsgedankens bieten Florian Wilk (193–214) und Tilman Nagel (215–240). Martin Tamcke schließlich wirft ein erschütterndes Schlaglicht auf die Leidensgeschichte der ostsyrischen Christen und deren Versuche, ihre Geschichtserfahrungen mit den biblischen Zeugnissen von einem geschichtsmächtigen Gott zusammen zu denken (241–263).

Leider fehlt jeder Versuch, die Beiträge inhaltlich in irgendeiner Weise miteinander zu verzahnen oder klarer auf gemeinsame Fragestellungen zuzuspitzen, so dass dem Leser bzw. der Leserin alleine die Aufgabe bleibt, Synthesen aus dem vorgestellten Material zu bilden. Dennoch gilt: Auch wenn das Versprechen eines hohen „gegenwartsanalytischen Potentials" (VI) vielleicht etwas zu zuversichtlich ist, so handelt es sich bei dem Bd doch um eine bunt gefächerte, teilweise sehr anregende Zusammenstellung, die tatsächlich immer wieder interessante Schlaglichter auf Problemlagen der Gegenwart wirft.

Paderborn Klaus von Stosch

Popkes, Enno Edzard: **Das Menschenbild des Thomasevangeliums**. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XVIII) 472 S. (WUNT, 206), geb. € 99,00 ISBN: 978–3–16–149265–5

Die vorliegende Monographie basiert auf der Habil.schrift von Enno Edzard Popkes, die im Sommersemester 2006 an der Friedrich-Schiller-Univ. Jena angenommen wurde. Ziel der Untersuchung ist eine genauere Bestimmung des religionsgeschichtlichen Profils des Thomasevangeliums (EvThom) anhand seiner anthropologischen Motive. Ergebnis der Untersuchung ist, dass das EvThom „bereits auf einem voll entwickelten gnostischen Menschenbild basiert" (330) und seine anthropologischen Aussagen einen „gnostischen Weltentstehungs- und Erlösungsmythos " voraussetzen (353). Das EvThom könne nicht mehr „als Ausdruck eines frühjüdischen bzw. frühchristlichen Denkens" verstanden werden, sondern vermittle einen Einblick in das Welt- und Menschenbild gnostischer Gruppierungen (361f).

Im Durchgang der Untersuchung benennt und erläutert P. zuerst offene Grundfragen bisheriger Forschung, die besonders die unterschiedlichen Textfassungen, die Frage nach der Gattung des EvThom sowie die Versuche seiner religionsgeschichtlichen Einordnung betreffen (6–15). Er stellt dabei heraus, dass für die religionsgeschichtliche Verortung des EvThom der Anthropologie eine besondere Bedeutung zukäme, wobei er betont, dass das EvThom keine explizit reflektierte Anthropologie biete, sondern vielmehr „eine Reihe indirekter Hinweise, von denen her auf die Kontexte seiner Abfassung zurückgeschlossen werden kann" (18). P. wählt drei anthropologische Schwerpunktthemen, die er jeweils zuerst intern im EvThom und sodann im Kontext möglicher religionsgeschichtlicher Vergleichsgrößen analysiert, um so das anthropologische Profil insgesamt herauszuarbeiten. Diese drei Schwerpunktthemen sind die „individualistischen Züge" im EvThom, die Verwendung des Begriffs *monachos* in diesem Text sowie das Motiv der „Abbildhaftigkeit menschlicher Existenz". Dabei kommt dem dritten Thema, also der Rede von dem „Bild" (*eikon*) in EvThom 22; 50; 83 und 84, eine Schlüsselrolle für die gnostische Einordnung des Gesamttextes zu, da diese Logien nach P. nur auf dem Hintergrund gnostischer Interpretationen von Gen 1,26f verstehbar seien. Eine solche Interpretation fände sich etwa im Apokryphon des Johannes (AJ), das in Nag Hammadi Codex II direkt vor der einzig vollständig erhaltenen (koptischen) Fassung des EvThom zu finden ist. P. interpretiert also bewusst die koptische Textfassung des EvThom im Kontext von Nag Hammadi Codex II. Er hält die Rekonstruktion früherer Entwicklungsstadien des EvThom prinzipiell für problematisch. Gleichzeitig deutet er mit Verweis auf EvThom 2 an, dass seine Ergebnisse auch auf die erhaltenen griechischen Fragmente übertragbar seien: „Die Argumentationsstrategie des eindeutig gnostischen koptischen Thomasevangeliums lässt sich in Ansätzen also schon bei jenen Fragmenten erkennen" (362).

In den drei inhaltlichen Schwerpunktkapiteln prüft P. eine Reihe von religionsgeschichtlichen Parallelen zum EvThom, wobei er dieses mehrfach von möglichen Parallelen distanziert. Überzeugen können dabei u.a. die Ausführungen zum Begriff *monachos* in frühmonastischen Traditionen (180–194) und der Abschnitt über den Manichäismus (120–125). Auch die von P. vertretene Zurückhaltung im Hinblick auf die in der Forschung diskutierte Verbindung zwischen den Trägerkreisen von EvThom und johanneischen Schriften (91–98) ist m. E. plausibel. Die Hauptthese der Monographie allerdings scheint mir weniger überzeugend. Meine Fragen an die vorgelegte Untersuchung betreffen dabei unterschiedliche Ebenen:

1. Der Umgang mit den koptischen Texten ist in einer Reihe von Fällen problematisch: So ist bei der Wiedergabe von EvThom 61 die häufig angenommene Konjektur (ϣⲛϣ „gleich" statt ϣⲛϥ „zerstört") im koptischen Text nicht zu finden, sie liegt aber der anschließenden deutschen Übersetzung zugrunde (175). (Während hier die Konjektur unkommentiert übernommen wird, lehnt P. bei EvThom 83 eine m. E. durchaus plausible Konjektur, die viele Interpretationsprobleme behebt, ohne weitergehende Diskussion ab [228f; vgl. zur Begründung der Konjektur: Uwe-Karsten Plisch: Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar, Stuttgart 2006, 204–206]). Bei der Wiedergabe der unterschiedlichen Textfassungen von AJ bringt P. zwar unterschiedliche deutsche Übersetzungen von NHC II p. 15,3 und NHC III p. 22,6 („nach unserem Gleichnis" bzw. „nach seinem Gleichnis"), zitiert aber zweimal denselben koptischen Text (318). Kurz darauf (320f) finden sich irreführende Textabgrenzungen in den koptisch zitierten Textteilen; eine Passage (NHC II p. 24,32–34) wird ohne Auslassungszeichen übergangen, und in p. 24,36 fehlt der bestimmte Artikel sowohl im koptischen Text als auch in der Übersetzung („das Bild" statt „ein Bild"). Die Beispiele lassen sich vermehren und betreffen nicht nur Marginalien, sondern auch für die Interpretation zentrale Stellen der jeweiligen Texte.

2. Eine weitere Anfrage betrifft die Wortwahl bei der Beschreibung spezifischer Züge des EvThom sowie den Umgang mit Abwesendem: P. redet u.a. von der „Marginalisierung der ethischen und karitativen Dimensionen der Worte und Taten Jesu" im EvThom sowie der „Ausblendung der missionarischen Züge der Botschaft Jesu" (beides Überschriften, 40 bzw. 80). An der Wortwahl wird deutlich, dass P. hier voraussetzt, dass das EvThom die synoptischen Evangelien zwar kennt, deren Botschaft aber ablehnt. Warum nicht auch ein Ergänzungsmodell möglich wäre (etwa die „verborgenen" Worte als Zusätze zu den allgemein bekannten), wird nicht deutlich. Im genannten Kontext (40f) erwähnt P. selbst, dass in den „Missionsinstruktionen" (EvThom 14) die Ausgesendeten Kranke heilen sollen. Er wertet dies als „indirekte Reminiszenz der Heilungswunder Jesu" und als synoptischen „Traditionsrest" im Kontext der „Marginalisierung der ethisch-sozialen Dimension der Botschaft Jesu". Hier dient eine Parallele zu anderen Texten dazu, den Abstand der Texte voneinander darzustellen. An anderen Stellen jedoch, v.a. wenn dies „gnostische" Themen betrifft, werden Parallelen als Indiz für eine Übereinstimmung des EvThom mit anderen, „gnostischen" Texten gewertet. Ein synoptischer Anklang dient mithin dazu, die Andersartigkeit des EvThom zu erweisen; ein „gnostischer" dazu, die Gleichartigkeit festzustellen.

3. Problematisch erscheint mir die Deutung des EvThom im Kontext der Schriften des zweiten Nag-Hammadi Codex. P. findet hier insbesondere Übereinstimmungen mit dem AJ und dem Philippusevangelium (EvPhil), die in NHC II vor bzw. hinter dem EvThom stehen, sowie mit dem Buch des Thomas (LibThom), das als letzte Schrift in NHC II zu finden ist. Nun ist aber NHC II fraglos ein Produkt des vierten Jh.s, das EvThom hingegen sicher nicht (wie schon die erhaltenen griechischen Fragmente belegen). Zudem zeigt die unterschiedliche sprachliche Gestalt des Koptischen innerhalb von NHC II, dass auch die koptische Überlieferungsgeschichte der dort gesammelten Schriften vor ihrer Zusammenstellung nicht gemeinsam verlaufen ist. Zwei der von P. herangezogenen Schriften, nämlich AJ und LibThom (NHC II,1 bzw. II,7), weichen von den „mittleren" Texten des Codex in sprachlicher Hinsicht ab, zudem nimmt das EvThom innerhalb des Codex insgesamt eine Sonderstellung ein, da seine Sprachform dem Standardsahidisch am nächsten steht (vgl. Plisch, Thomasevangelium [s. o.], 11). Dass jemand im vierten Jh. die Texte in einem Codex zusammengestellt hat – ohne dass wir den Grund dafür kennen –, kann kein Argument dafür sein, NHC II als *den* plausiblen Interpretationsrahmen des EvThom anzusehen. Nach dieser Logik wäre auch das in NHC VI erhaltene Stück aus Platos Politeia (NHC VI,5; Pol 588a–589b) als „gnostischer" Text anzusehen, da es in einem Codex mit Schriften überliefert ist, die üblicherweise der Gnosis zugerechnet werden. Damit soll nicht gesagt werden, dass eine Interpretation des koptischen EvThom im Kontext von NHC II keine mögliche Lektüre darstellt. Nur ist es eben nur *eine* Lektüremöglichkeit dieses Textes – und zwar eine, die im Kontext des 4. Jh.s funktioniert, und die damit auf einer ähnlichen Ebene anzusiedeln ist wie etwa die manichäische Lektüre des EvThom – wissen wir doch auch, dass das EvThom im Manichäismus rezipiert wurde (vgl. dazu P.s Ausführungen 120–125, wo er selbst zu dem Schluss kommt, hier seien nur sehr begrenzte Rückschlüsse möglich). P. selbst konzediert hinsichtlich seiner Lektüre des EvThom im Kontext der Nag-Hammadi-Codices: „Diese Zugangsperspektive gewährt jedoch bereits eher einen Einblick in die Wirkungsgeschichte des Thomasevangeliums und ist nur in einem begrenzten Maße für die Rekonstruktion seiner Entstehungsgeschichte aufschlussreich" (359). Daneben lehnt er jedoch die Rekonstruktion früherer Fassungen ab und formuliert mehrfach generelle Schlüsse für ein angemessenes Verständnis des EvThom, die die eigentlich begrenzte Geltung der an der Interpretation einzelner Logien des koptischen Textes gewonnenen Ergebnisse nicht mehr deutlich werden lassen (vgl. etwa die Ausführungen auf 125, 330 u. ö.).

4. Schwierig erscheint mir auch die These, dass die *eikon*-Aussagen in EvThom 22; 50; 83 und 84 ausschließlich auf dem Hintergrund des „gnostischen" Mythos verständlich seien, nicht aber auf dem des Platonismus. P. entscheidet in seinem Kap. über das „religionsgeschichtliche Profil des Motivs der Abbildhaftigkeit menschlicher Existenz im Thomasevangelium" (255ff) schon gleich zu Beginn, die „platonische Ideenlehre und deren mittel- bzw. neuplatonische Reformulierung [...] nicht als eigenständige Phänomene in die Diskussion" einzubeziehen, sondern nur als möglichen „Hintergrund einzelner frühjüdischer, frühchristlicher und gnostischer Traditionsbildungen, da die ‚Bild'/‚Abbild'-Aussagen des Thomasevangeliums nicht auf eine unmittelbare

Auseinandersetzung mit entsprechenden philosophischen Schuldiskussionen zurückzuführen sind, sondern auf bereits vorgegebene Adaptionen platonisch-mittelplatonischen Denkens" (256f). Dies wäre doch erst zu überprüfen und nicht vorauszusetzen. Wenn sich P. später im selben Kap. mit den platonisierenden Auslegungen von Gen 1,26f bei Philo von Alexandrien beschäftigt (286–293), fehlt ein direkter Vergleich der verschiedenen Weisen der Bild-/Abbild-/ Urbildhaftigkeit bei Philo und im EvThom, der für das Verständnis der *eikon*-Stellen im EvThom einiges hätte austragen können. P. setzt hier vielmehr Philo von gnostischen Weisen der Auslegung der Schöpfungserzählungen prinzipiell ab, da im Gegensatz zu Philo die „gnostische Kosmologie auf einem Bruch im Gottesbild basiere" (292). Das mag richtig sein – aber inwiefern gilt diese „gnostische Kosmologie" auch für das EvThom? Mir scheint es gewagt, im EvThom einen „Bruch im Gottesbild" und einen „minderwertigen Demiurgen" anzunehmen. Das bedeutet aber, dass sich der Vergleich zwischen Philo und dem EvThom nicht einfach deshalb erübrigt, weil Philo die genannten Vorstellungen einer „gnostischen Kosmologie" nicht teilt.

5. Angesichts des bisher Ausgeführten stellt sich prinzipiell die Frage nach der Definition und dem Nutzen der Kategorie „Gnosis" für die Auslegung des EvThom. P. arbeitet in seiner Monographie m. E. parallel mit zwei unterschiedlichen Gnosisdefinitionen (was angesichts der Forschungsgeschichte auch nicht wirklich überraschen kann). In den Ausführungen zu Philo sieht P. die Annahme einer „minderwertigen Schöpfung" als konstitutiv für die gnostische Kosmologie an sowie die Interpretation der biblischen Schöpfungserzählungen als „Werk eines minderwertigen Demiurgen, dessen Schöpfung nur durch den Fall der Sophia ermöglicht wurde und der darauf bedacht ist, die aus der himmlischen Welt gefallenen Lichtelemente in diesem Kosmos gefangen zu halten" (292f). Hier liegt der Gnosisdefinition also ein ausgeführter Mythos zugrunde. Andererseits setzt sich P. in seinen methodischen Vorüberlegungen explizit mit dem dornigen Problem der Gnosisdefinition auseinander und wählt dabei ein eher historisch-phänomenologisch orientiertes Modell in Anlehnung an die in Exc.Theod. 78,2 bei Clemens von Alexandrien überlieferte Liste menschlicher Grundfragen (33f). In einem solchen phänomenologischen Sinne – so zeigte sich schon bei Hans Jonas – ist jedoch auch Philo von Alexandrien als „Gnostiker" anzusehen. Und in einem solchen Sinne bereitet es auch wenig Schwierigkeiten, das EvThom als „gnostischen" Text anzusehen – nur ist diese Bezeichnung dabei heuristisch wenig ertragreich. Im Sinne einer mythologischen Gnosisdefinition jedoch fehlen gerade die entscheidenden Elemente (ein ausgeführter Mythos, Sophia und der Demiurg) im EvThom. Aus eben diesem Grund wird das EvThom in der Sekundärliteratur u. a. als „Jesusüberlieferung auf dem Weg zur Gnosis" charakterisiert (so Jens Schröter / Hans-Gebhard Bethge: Das Evangelium nach Thomas, in: Nag Hammadi Deutsch 1, Berlin / New York 2001, 151–181; 163; Widerspruch bei P., 176). Dabei sollte man es m. E. auch belassen, sofern man nicht gänzlich auf die häresiologisch belastete Kategorie „Gnosis" verzichten möchte (dafür plädiert u. a. Karen King: What is Gnosticism?, Cambridge 2003). Die Monographie von P. partizipiert hier an einem derzeit virulenten Gesamtproblem der „Gnosis"-Forschung und verweist damit gleichzeitig auf die Notwendigkeit, auch weiterhin an heuristisch produktiven Charakterisierungen von Schriften aus der Frühzeit des Christentums zu arbeiten.

Hamburg Silke Petersen

Wilson, Walter T.: **The Sentences of Pseudo-Phocylides**. Berlin / New York: de Gruyter 2005. (XIV) 302 S. (Commentaries on Early Jewish Literature), Ln. € 74,00 ISBN: 3–11–018241–6

Ein wichtiges Korpus der durch christlich-abendländische Überlieferung auf uns gekommenen frühjüdischen Literatur stellen – neben (oft pseudepigrapher) parabiblischer Literatur (z. B. Apokalypse des Mose, Testament Abrahams, Joseph und Aseneth, 4. Esra) und den Werken namentlich bekannter Autoren (z. B. Sirach, Aristobul, Eupolemos, Ezechiel Tragicus, Philo, Josephus) – die Auctores Pseudo-Hellenistae dar, also unter dem Pseudonym griechischer Schriftsteller hervorgebrachte Literatur, zu der die Oracula Sibyllina genauso gehören wie etwa von Juden verfasste Verse des Sophokles, vgl. hierzu v. a. das bei A.-M. Denis: Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca, Leiden 1970, § 14–16 gesammelte Schrifttum. Zu diesen Auctores Pseudo-Hellenistae zählt auch ein in Hexametern verfasstes Lehrgedicht, das unter dem Namen des aus Milet stammenden Dichters Phokylides verfasst wurde, in Wahrheit aber dem griechischsprachigen Judentum der Spätantike entstammen dürfte (der echte Phokylides hat laut Suidas, φ § 643 [Adler II, 754] im sechsten Jh. gelebt; die Überreste seines Werkes finden sich bei E. Diehl: Poetae Elegiaci [Anthologia Lyrica Graeca I], Leipzig ^{3}1954, 57–60). Das Lehrgedicht des Ps-Phok nimmt unter den Auctores Pseudo-Hellenistae in zweifacher Hinsicht eine Sonderstellung ein: Zum einen ist es nicht wie die gefälschten Dichterverse und Pseudo-Orpheus durch Kirchenschriftstellerzitate (v. a. in der Praeparatio Evangelica des Euseb) auf uns gekommen, sondern durch handschriftliche Überlieferung, und zum anderen weicht es inhaltlich ab: Anders als etwa Pseudo-Orpheus oder Pseudo-Sophokles dient es nicht der monotheistischen Propaganda, sondern der Darlegung eines Ethos, das bei aller Gebundenheit an jüdische Voraussetzungen auch für Nichtjuden praktizierbar erscheinen soll. Die Sonderstellung teilt Pseudo-Phokylides mit den Oracula Sibyllina, die ebenfalls eigenständig tradiert wurden und thematisch vorrangig anderen Zwecken dienen als der Verbreitung des jüdischen Eingottglaubens.

Diesem Lehrgedicht des Pseudo-Phokylides hat Wilson einen Kommentar im Rahmen der neuen Reihe „Commentaries on Early Jewish Literature" gewidmet, der sich – wie seine Vorgängerbände – sowohl durch Gelehrsamkeit als auch durch eine gelungene äußere Gestaltung empfiehlt. Den Vorgaben der Reihe entsprechend gliedert sich das Werk in eine Einleitung, eine ausführliche Bibliographie, einen Kommentarteil und einen Index der behandelten antiken Texte sowie einen Autorenindex; im Appendix ist darüber hinaus der griechische Text des Pseudo-Phokylides abgedruckt (weitgehend im Anschluss an P. Derron: Pseudo-Phocylide: Sentences, Paris 1986). Der Kommentarteil bietet – jeweils abschnittsweise – eine englische Übersetzung, textkritische Bemerkungen und eine ausführliche Textauslegung, in der gleichermaßen pagane wie auch jüdische und christliche Parallelen zur Geltung gebracht werden.

Die zentralen Thesen dieses Kommentars, der durch eine Monographie des Vf.s vorbereitet erscheint (vgl. W. T. Wilson: The Mysteries of Righteousness. The Literary Composition and Genre of the Sentences of Pseudo-Phocylides, Tübingen 1994), sind der Einleitung zu entnehmen: Das Lehrgedicht des Pseudo-Phokylides ist laut W. – wie andere jüdische Pseudepigrapha unter dem Namen pagan-griechischer Autoren – als praktische Umsetzung einer jüdisch-apologetischen Theorie zu den Ursprüngen der Zivilisation zu verstehen, derzufolge die Kultur der heidnischen Umwelt im Wesentlichen auf jüdischen Ursprüngen beruht; dementsprechend sind auch die alten Dichter und Philosophen von den literarischen Errungenschaften des Judentums abhängig. Das Gedicht des Pseudo-Phokylides dient, so W., dem Ziel, diesen Ansprüchen Geltung zu verschaffen, indem hier vorgeblich ein alter Schriftsteller zu ihm passende Hexameter hervorbringt, die – für den Kenner wahrnehmbar – zu einem guten Teil auf biblischer Tradition beruhen (vgl. W. 3–8). Das jüdische Kolorit ist dabei jedoch mit Absicht nicht besonders dick aufgetragen; so soll verhindert werden, dass die Autorschaft des Phokylides dem Leser fraglich erscheint (6). Daher sucht man nach den typischen ethno-religiösen Differenzmerkmalen des Judentums in diesem Werk vergebens. Umgekehrt findet vieles Aufnahme, was sich hellenistischer Tradition verdankt; die Pseudo-Phokylidea sind eben auch ein Denkmal der hellenistischen gnomischen Poesie, genauso wie etwa das Pseudo-Pythagoreische Carmen aureum (9–13).

Das Streben des Ps-Phok nach Allgemeingültigkeit erleichtert nicht gerade die historische Verortung des Werks (12–13). Gegen die Mehrheit der Kommentatoren hält W. auch eine Lokalisierung im jüdisch-alexandrinischen Milieu nicht für zwingend notwendig: Mit der in Ps-Phok 102 abgelehnten Praxis ist nicht notwendigerweise die in Alexandria übliche Leichensektion gemeint, sondern vielleicht auch allgemeiner die Störung der Totenruhe (12).

Dem interkulturellen Charakter seines Gedichtes entsprechend greift Pseudo-Phokylides sowohl auf griechische wie auch jüdische Quellen zurück (14–22): Parallelen, die auf Abhängigkeit des Ps-Phok deuten, finden sich v. a. in den Fragmenten des echten Phokylides (15–16), im biblischen Schrifttum (hier durchgängig die Septuaginta: 17–19) und schließlich bei Josephus, Contra Apionem II,190–219 sowie in den Hypothetica des Philo (Fragmente bei Euseb, Praep Ev VIII, 6–7 [Mras I, 427–433]), vgl. 20–22. Die letztgenannten Parallelen dürften laut W. auf eine Ps-Phok gleichermaßen wie Josephus und Philo vorliegende Gesetzesepitome zurückgehen, die verlorengegangen ist (21).

In der literarischen Struktur kommt die Interkulturalität des Ps-Phok ebenfalls zum Tragen (vgl. 23–30 und – dazu passend – den Aufriss des Kommentars): Das Gedicht beginnt – nach einem Prolog, der die Autorschaft anzeigt (Vv. 1–2) – mit einer Epitome des Dekalogs (Vv. 3–8), welcher als der erste Hauptteil mehrere Abschnitte folgen, die thematisch jeweils um eine der vier Kardinaltugenden konzentriert sind (Vv. 9–131). Ein zweiter Hauptteil ist dann an den unterschiedlichen sozialen Beziehungen orientiert, in die der implizite Leser eingebunden ist (Vv. 132–227). Den Abschluss bildet ein Epilog (Vv. 228–230), der auf den Prolog zurückbezogen erscheint und daher von W. zusammen mit diesem kommentiert wird (67–72). Speziell den vier Kardinaltugenden als dem Vv. 9–131 zugrundeliegenden Gliederungsprinzip widmet W. gesonderte Aufmerksamkeit (24ff); man wird hier eine der wichtigsten Thesen seines Kommentars sehen dürfen. Es zeigt sich hier, dass – nach der dem jüdischen Traditionshintergrund geschuldeten Epitome des Dekalogs – ein gemein-hellenistischer Vorstellungsgehalt textorganisatorisches Potential entwickeln konnte.

Prägnant sind auch W.s Ausführungen zum Ethos des Ps-Phok (31–39), bei denen v. a. der Gedanke besticht, dass der Leser einen gewissen Status einneh-

men muss, bevor die Weisungen des Phokylides für ihn überhaupt Geltung haben können (32ff): Der implizite Leser ist männlich, erwachsen und verheiratet, aber auch Sohn, und er ist wohlhabend.

Es würde sich, so scheint es dem Rez.en, lohnen, diese Leitfigur mit dem Zaddiq der rabbinischen Literatur oder auch dem Hiob des Test Hiob und dem Sebulon in Test Seb 7–9 zu vergleichen.

Die Darstellung der Arbeit von W. muss hier abbrechen; leider lässt sich die Detailarbeit eines Kommentars in einer Rezension nur unzureichend würdigen. Aus dem vorher Gesagten dürfte hinreichend hervorgegangen sein, dass dieses Buch die Anschaffung wert ist. Der Kommentarreihe CEJL, die schon mehrere gelungene Bde hervorgebracht hat, ist zu wünschen, dass sie sich in den Bibliotheken auch bei knapper werdenden Etats etabliert; auch die neutestamentliche Forschung wird etwas davon haben, wenn sie zur Evaluation von Parallelen in den „Apokryphen und Pseudepigraphen" nicht immer nur auf Übersetzungen mit notwendigerweise knappem Anmerkungsapparat zurückgreifen muss.

Abschließend mag noch eine kritische Bemerkung zu eher darstellungstechnischen Fragen erlaubt sein, die freilich das insgesamt positive Bild nicht trüben sollte: Der Kommentar von W. weist eine sehr technische Optik auf; man hat es mit vielen Belegen und Zitaten zu tun. Der Vf. der vorliegenden Rezension vertritt die Ansicht, dass der Lesefreundlichkeit erheblich gedient wäre, wenn diese Optik in manchem noch sehr viel technischer erschiene. So wäre es z. B. durchaus wünschenswert gewesen, wenn Parallelen nicht überwiegend nur in englischer Übersetzung zitiert worden wären: Mit der Übersetzung kann ich wenig anfangen, wenn ich wissen will, wie wörtlich die Parallele eigentlich ist. Ähnliches gilt für Surplus-Varianten in der Überlieferung, die in den textkritischen Erläuterungen oft nur auf Englisch wiedergegeben werden. Auch hätte man mich nicht mit der Nachricht verschonen müssen, dass man die Hypothetica des Philo nur in Fragmenten bei Euseb findet, wenngleich die Referenz damit komplizierter ausgesehen hätte. Gelegentlich hat man den Eindruck, dass der implizite Leser dieses Kommentars entweder ein absolut eingeweihter Fachmann ist (der die Philo-Ausgabe von Cohn-Wendland gleich souverän beiseitelässt) oder Parallelen nicht nachzuschlagen pflegt. Mit den Fragmenten des echten Phokylides verhält es sich ähnlich wie mit Philos Hypothetica: Nirgends erfährt man, wo diese veröffentlicht sind; die Ausgabe der Poetae elegiaci von Diehl erscheint immerhin im Literaturverzeichnis, aber auch dort ohne Referenz auf die Fragmente des Phokylides.

Göttingen Jan Dochhorn

Witulski, Thomas: **Kaiserkult in Kleinasien**. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius. – Göttingen / Freiburg i. Ue.: Vandenhoeck & Ruprecht / Academic Press Fribourg 2007. 210 S. (NTOA / StUNT 63), geb. € 59,90 ISBN: 978–3–525–53986–6 / 978–3–7278–1586–7

Unermüdlich wiederholt sich mit Blick auf die reichsrömische Herrschaftsstilisierung und deren kultische Durchsetzung das Urteil, die jüngere althistorische Forschung habe ein neues Domitian-Bild entworfen, das nicht mehr dem des monomanen Tyrannen und Christenverfolgers entspreche. Tatsächlich hat die Althistorik seit Edward Gibbon (1776!) Domitians Herrschaft differenziert beurteilt und das auf Laktanz und Euseb zurückgehende Schema der kaiserlichen Kirchenverfolger kritisch überwunden. In der jüngeren exegetischen Forschung beginnt sich dies herumzusprechen. In der Tat spricht kaum etwas dafür, Domitian hervorgehoben als Christenverfolger zu sehen. Es gehörte nach dessen *damnatio memoriae* gewissermaßen zum guten Ton, von Domitian „verfolgt" worden zu sein. Gleichwohl bleibt seine Sonderstellung auf merkwürdige Weise gewahrt, etwa bei der Datierung neutestamentlicher Literatur. Dieser Stand ist aus vier Gründen unbefriedigend: (1) Das Prinzipatskonzept und namentlich die Religionspolitik Domitians bleibt historisch unaufgearbeitet. Es sprechen, unabhängig von der Frage nach einer „Verfolgung", triftige Gründe dafür, hier eine eigentümlich geprägte Phase herrscherlicher Selbstartikulation wahrzunehmen und (mögliche) frühjüdische und urchristliche Reaktionen daraus zu erklären. (2) Der Kaiserkult wird im Hinblick auf seine Diachronie, Topographie, soziale Stratifikation und konzeptionelle Geltung undifferenziert wahrgenommen: Er stellt sich zur Zeit des Tiberius anders dar als zu der Hadrians, in der Provinz Asia anders als in Gallien, aus der Sicht der senatorischen Elite anders als aus der eines Provinzbewohners, aus der des stoischen Philosophen anders als aus der des urbanen Wohltaten-Empfängers, aus der des strategiebewussten Reichsbeamten anders als aus der des adulatorischen Poeten, und selbst der kann die Perspektive wechseln (vgl. Martial, epigr. 10,72). (3) Das noch von der konventionellen Kirchengeschichtsschreibung her subtil wirksame Muster – „Ein schlechter Herrscher fördert den Kaiserkult (und unterdrückt Christen), ein guter Herrscher ist bescheiden (und tolerant)" – muss vollständig überwunden werden. Unter Hadrian wurde der Herrscherkult deutlicher gefördert als unter Nero, und Mark Aurel hat den Ruf des Christenverfolgers zweifellos eher verdient als Domitian. (4) Die Breite des Quellenmaterials, einschließlich des archäologischen, epigraphischen und numismatischen Befunds, wird kaum aufgearbeitet, sodass am Ende denn doch wieder, wenn auch jetzt misstrauisch beäugt, die senatorische Historiographie die Agenda bestimmt. So besteht erheblicher Forschungsbedarf.

Die vorzustellende Studie setzt hier an. Sie untersucht die kultische Kaiserverehrung *diachron* (31 v. Chr. – 161 n. Chr.), *topographisch* (Provinz Asia) und *stratifikatorisch* (Ebene des provinzialen, nicht des munizipalen oder privaten Kults). Ursprünglich bildet sie ein Kap. aus der Münsteraner Habilitationsschrift des Vf.s[1]. Daraus resultiert zum einen eine hilfreiche Konzentration auf das Wesentliche, zum anderen der Eindruck, dass die Vergleichsarbeit trotz ihres entwicklungsgeschichtlichen Anspruchs denn doch auf Hadrian zugeschnitten ist. Fragt man nach dem ontischen Status der kultisch verehrten Kaiser, so weisen die Ergebnisse W.s, gerade weil sie die dokumentarischen Zeugnisse stark gewichten, deutlicher auf die Positionen von S. Friesen als auf die subtilen Unterscheidungen, wie sie von S. R. F. Price vorgeschlagen wurden. Nicht in einer Zwischenposition steht der Herrscher; er ist Staatsgott ohne Einschränkung. Insgesamt bringt die Divinisierung eher ein situativ-funktionales Interesse als eine übergreifend-systematische Konzeptualisierung zum Ausdruck.

Die Untersuchung setzt bei Augustus an: Um 29 v. Chr. wird ihm auf Beschluss des Landtags (κοινὸν τῆς Ἀσίας), der die neue Friedensphase dankbar zu würdigen (und in den Zeiten der „Befriedung" aufgekommene Spannungen zu lindern) wünscht, ein provinzasianischer Kult zu Pergamon eingerichtet. Der Prinzeps stimmt der Initiative zu, will aber einerseits in seiner Eigenschaft als *Divi filius*, also mit Blick auf C. Iulius Caesar, und andererseits im Verein mit der *Dea Roma*, eher eine korporative Symbolfigur als eine Göttin mit Herkunft, verehrt werden. Auch wird der asianische Kalender mit dem Geburtstag des Augustus als Jahresbeginn im Erstmonat Καῖσαρ restrukturiert, sodass sich das Gegenwartsbewusstsein der Provinz wesentlich an der durch den Prinzeps inaugurierten „Heilszeit" ausrichtet (9–36). Bescheidener wirkt 26 n. Chr. die wiederum auf Initiative des Koinon genehmigte Einrichtung eines provinzialen Kultes für Tiberius, dessen Mutter Livia und den Senat, wobei Smyrna vom Senat den Zuschlag erhält. Der Eindeutigkeit wegen sollte hinzugesetzt werden, dass mit jenem „Nero", der dem Senat als Patron der Asianen die Dankrede hält, der Sohn des Germanicus gemeint ist (vgl. 38). Ein dritter Kult, diesmal zu Milet, wird von Caligula exklusiv für seine Person angeordnet, nach seinem Tod aber anscheinend nicht fortgesetzt. Für Claudius und Nero ist lediglich munizipale und private Kultverehrung belegt (37–51). Beim vierten Provinzkult, der in Ephesus eingerichtet wird, fällt die Kollektivierung insofern besonders auf, als er keineswegs dem amtierenden Kaiser Domitian allein, sondern der *gens Flavia* gewidmet ist, vermutlich neben Vespasian auch Titus und Domitia Longina, der Frau des Domitian (53–77). W.s These, dass die so zur Geltung gebrachte dynastische Idee die Position des Domitian relativiert hätte (64, 68f, 73f), vermag ich nicht zu teilen: Seine bescheidene Herkunft war ein erhebliches Manko, und anders als bei den julisch-claudischen Kaisern bestand dynastischer Nachholbedarf. Dessen ungeachtet belegt gerade der Vergleich mit Trajan, dass die Zäsur eines gesteigerten Kaiserkults zweifellos nicht bei der Person des Domitian lag. Als gezielte Parallele zur Augustus-Verehrung wird in Pergamon die religiöse Verehrung von Trajan, in Kulteinheit mit Ζεὺς Φίλιος konzipiert (78–89).

Ihren Schwerpunkt erreicht die Untersuchung mit Hadrian (90–170). Tatsächlich sprengt es den bisher skizzierten Rahmen, dass diesem Kaiser gleich drei provinziale Kulte eingerichtet werden, nämlich in Smyrna, Ephesus und Kyzikos, und zwar ohne θεοὶ σύνναοι. Die Ära Hadrians (117–138 n. Chr.), so weist W. überzeugend auf, wird v. a. in ihrer zweiten Hälfte in einem bis dahin nur bei Augustus gesehenen Ausmaß als weltweite Heilsepoche gedeutet. Durch Hadrian inspiriert, definiert sich der griechischsprachige Osten im Zeichen des Panhellenismus neu und bringt die gehobene Selbsterfahrung in einer das Bisherige weit übertreffenden Kultpraxis gegenüber dem Heilsbringer zum Ausdruck. Diese Verehrung gewinnt mit der Assimilierung an bzw. Identifizierung mit Ζεὺς Ὀλύμπιος titularen und dem wesentlich bei seiner Verehrung ansetzenden Πανελλήνιον kulturellen Ausdruck. Mit den Reisen des Herrschers durch die Provinz Asia wird sie personalisiert und intensiviert. Die Motive vom *adventus* und der *praesentia principis* bergen ein nicht zu unterschätzendes soteriologisches Potential. Von der Weihe des Zeus-Tempels zu Athen (132 n. Chr.) ausgehend, wird die Verehrung des Kaisers, wie die Hausaltäre des Ἁδριανὸς Ὀλύμπιος illustrieren, bis in den Privatbereich hinein ein flächen-

[1] Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse, Göttingen 2007 (FRLANT 221).

deckendes und sozial kontrollierbares Gesellschaftsphänomen. Unter Antoninus Pius, der mit seiner Frau Faustina wahrscheinlich im sardischen Artemision die kultische Verehrung der Provinz Asia genossen hat, bleibt das unter Augustus erreichte Niveau gewahrt, reicht aber an die Hochstimmung der Hadrian-Zeit offenbar nicht heran (171f). W. setzt den Regierungsantritt versehentlich im Jahr 131 an (171). Auf der letzten Seite präsentiert er seine Arbeitshypothese: Die Johannes-Offenbarung richtet sich gegen die skizzierte Intensivierung des Kaiserkults, wie sie um 132 n. Chr. mit Bezug auf Hadrian nachzuweisen ist. Der Prinzeps selbst ist das erste θηρίον aus Offb 13, dem Christus zum endzeitlichen Kampf entgegentritt. Die Johannes-Offenbarung ist im Zeitraum 132–135 n. Chr. zu datieren (174).[2]

Selbstverständlich kann das besprochene Buch als solches diese Hypothese nicht begründen. Im boshaften Bild: Der Vf. hat einen breiten und soliden historischen Sockel gebaut, auf dem ein arbeitshypothetischer Zwerg die Muskeln spielen lässt. Diesem freilich hat W. eine weitere, umfassende Monographie gewidmet. Deren Wert ist an der Plausibilität der intratextualen Argumentation zu messen. Der Rez. wird sich hüten, ein rasches Urteil zu fällen, nur weil W.s These unbequem ist. Die hier vorgestellte Studie besitzt ihren Wert jedenfalls nicht erst im Blick auf den abschließenden Datierungsvorschlag. Sie legt eine Übersicht über die dokumentierte Entwicklung des Kaiserkults über zwei Jh.e vor und trägt damit zur Schließung der eingangs skizzierten Forschungslücken Wertvolles bei. Gleichwohl sind nach meinem Eindruck einige Schwächen zu notieren: Domitian ist als einziger Herrscher im untersuchten Zeitraum der *damnatio memoriae* verfallen (im Fall des Caligula ist es zu der von W. (45) behaupteten *damnatio memoriae* nicht gekommen). Von der konsequenten Durchführung sind auch die epigraphischen, zum Teil sogar die numismatischen Zeugnisse betroffen. Es ist methodisch davon auszugehen, dass die erhaltene Dokumentation nicht repräsentativ ist. So triftig W. nachweist, dass die Vielzahl der Neokoroi unter Hadrian die Provinz Asia insgesamt prägt, so sehr drängt sich mit Blick auf seine exegetische Schlussfolgerung die Frage auf: Warum ist Offb dann nur Pergamon als Neokoros erwähnenswert? Als Echoraum der von W. plausibel nachgezeichneten Hadrian-Ära will sich mir Offb bislang jedenfalls nicht erschließen. Die Hauptschwäche der Studie scheint mir indes darin zu liegen, dass W. den Grundfehler der Domitian-These wiederholt und sich auf die Verehrung der einzelnen Herrscherpersönlichkeit konzentriert, wo strukturgeschichtlich nach der politischen und religiösen Funktion des Herrscherkults zu fragen wäre.

München Knut Backhaus

Dogmatik

Lohfink, Gerhard / **Weimer**, Ludwig: **Maria – nicht ohne Israel**. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. – Freiburg i Br.: Herder 2008. 443 S., geb. € 28,00 ISBN: 978–3–451–29789–2

Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Marias meint ihr Freisein von der Erbsünde. Entsprechend behandeln die Vf. die Erbsündenproblematik (1. Teil, 13–104) und den Kampf gegen die Erbsünde in Israel (2. Teil, 105–217), bevor sie Maria als Figuration des von der Erbsünde befreiten Israel (3. Teil, 218–395) darstellen.

Im 1. Teil erinnern die Vf. zunächst an das jüdisch-christliche Sündenverständnis. Was Sünde und Schuld ist, kann nur wissen, wer an einen persönlichen Gott glaubt, der sich in der Geschichte offenbart, mit dem man eine Geschichte haben kann und vor dem der Einzelne und das Volk sich zu verantworten haben. Diese personale Struktur der Sünde bezeugt sowohl das AT (vgl. u. a. Gen 2–3) als auch das NT (vgl. u. a. Lk 15,11–32).

Der Begriff der Erbsünde ist für viele Menschen anstößig. Nach Auffassung der Stoiker stört das Böse die Harmonie der Welt nicht wirklich, sondern ermöglicht geradezu das Gute. Für Sünde und Schuld im christlichen Sinn gibt es in ihrem System wenig Raum. Infolge der Wiedergeburt der Antike im 14. Jh. wird die Stoa in Europa attraktiv und bleibt von nun an einflussreich. Der Gedanke, die Ursünde der gesamten Menschheit zuzurechnen, gilt als Beleidigung Gottes und des Menschen. Die Tiefenpsychologie und Biologie weichen den Sündenbegriff ebenfalls auf. Bis Mitte des 20. Jh.s gelingt es der Theologie nicht, die Lehre von der Erbsünde den Menschen verständlich zu erklären.

Die Vf. suchen sich zunächst mithilfe der Beispiele der Umweltverschmutzung und ihrer Auswirkungen sowie der Geschichte der Schuldpotentiale dem Begriff der Erbsünde zu nähern. Das weit verbreitete Buch „Die Welträtsel" des atheistischen Zoologen und Naturphilosophen Ernst Haeckel von 1899 mit seiner These, dass der Maßstab für die Ordnung der Gesellschaft der „Kampf ums Dasein" sei, dient ihnen u. a. als Paradigma. Das zweite Beispiel für Schuldpotentiale ist der Antijudaismus, der auch in der Kirche eine lange Geschichte hat, auch wenn sich seit Gregor dem Großen († 604) gerade die Päpste immer wieder für die Rechte der Juden einsetzen. Die 2. Hälfte des 19. Jh.s bringt den Juden in Deutschland zwar die rechtliche Gleichstellung, fast gleichzeitig kehrt jedoch der Judenhass in der viel gefährlicheren rassistischen Variante zurück. In dem 1890 erschienenen Buch Julius Langbehns „Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen" spiegelt sich beispielhaft, wie sich nunmehr Judenhass, Rassismus und Nationalismus miteinander verbinden können. Hitler führt dann durch, was andere vor ihm gedacht und geschrieben haben.

Nach dem Dogma von der Erbsünde wird der Mensch in Schuldverstrickungen hineingeboren, die Folgen der Sünde anderer sind und die bis ins Biologische hineinreichen. Die Veranschaulichung der Erbsünde als Unheilssituation knüpft an deren Verständnis bei Piet Schoonenberg und Karl Rahner an. Nach Schoonenberg wird Gnade immer menschlich vermittelt. Rahner geht von der Kreatürlichkeit der menschlichen Freiheit aus, deren Vollzug auf Gott ausgerichtet und von Gott getragen ist und stets durch Menschen vermittelt wird. Sünde ist die Verweigerung gegenüber der Gnade der Selbstmitteilung Gottes. Wie deren Ursprung konkret zu verstehen ist, interessiert Rahner nicht.

Den beiden Vf.n geht es nun darum zu zeigen, dass der Sündenfall mit der Evolution zusammengedacht werden kann: Die biologische, zivilisatorische und kulturelle Entwicklung des Menschen hätte zu einem tieferen Hineinfinden zum Vertrauen auf Gott und zur Gemeinschaft mit ihm führen können, was zu einem gewissen Grad auch geschehen ist, wie Abraham und die Existenz Israels beweisen. Die Paradiesesgeschichte in Gen 2 ist ein Bild der Schöpfung, wie sie sein sollte. Erbsünde ist ein Mangel, den der Mensch selbst verschuldet. Sie ist die Abwesenheit der von Gott gewollten Fülle des Heils.

Im AT kommt zwar das Wort Erbsünde nicht vor, wohl aber die damit gemeinte Sache. So spricht Gen 3 vom Misstrauen des Menschen gegen Gott und von der Gebotsübertretung. Die Sünde der Stammeltern wird fortgesetzt in den Söhnen (Gen 4). Der Erzählzusammenhang von Gen 3–9, der die Schuldgeschichte der gesamten Menschheit im Blick hat, lässt auch Hoffnung erkennen (Abel, Henoch, Noach). Von seiner eigenen Schuldverstrickung spricht Israel noch eindringlicher. Die eigentliche Schuld Davids ist der Machtmissbrauch und die brutale Gewalt gegen Urija. Davids Sünde bleibt nicht ohne Folgen, wie die Thronfolgegeschichte zeigt. Israel hat seine eigene Schuld und die Schuldzusammenhänge seiner Geschichte schonungslos aufgedeckt, wie das große Bußgebet in Neh 9,6–37 eindrucksvoll belegt. Auch Paulus spricht in Röm 1–8 von der universalen Sündenmacht, die zwar aus den Tatsünden erwächst, sich aber verselbständigt, und aus der nur Jesus Christus befreien kann.

Nicht nur die Erbsünde, sondern auch Gottes Kampf gegen die Erbsünde hat eine Geschichte (2. Teil). Wie Abel, Henoch und Noach zeigen, suchen auch Nichtjuden nach der Wahrheit, geben sich Gott hin und leben als Gerechte. Gottes Gegengeschichte beginnt mit Abraham, in dem alle Menschen gesegnet sind. Mose führt Israel heraus aus der Sklaverei in die Freiheit. Am Sinai wird dem Volk mit der Tora ein neuer Lebensentwurf geschenkt. Die Freiheit, Gott zu dienen, ist ein wesentlicher Aspekt der Freiheit von der Erbsünde. In der Folgezeit gibt es immer wieder Befreiung von der Erbsünde, bis sie ihre Vollendung in der Taufe findet.

Die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium (M. Luther) und die Reduzierung der Tora auf die natürliche Sittlichkeit auf katholischer Seite hat deren wahres Wesen verdunkelt. Die Tora, deren theologische Mitte die Alleinverehrung Jahwes ist, schafft einen Lebensraum, in dem die Welt geheiligt und die Schöpfung wiederhergestellt wird, und errichtet so eine Gegenwelt zur Erbsünde. Sie stiftet die Identität des Judentums, wie sich nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. voll herausstellt. Der Tempel als Realsymbol für Gottes Anwesenheit in seinem Volk ist der Ort der Vergebung (vgl. Lev 16), die die Folgen der Schuld allerdings nicht aufhebt. Nach der Sühnetheologie der Priesterschrift kann der Mensch die von ihm aufrecht erhaltenen zerstörerischen Unheilspotentiale selbst nicht beseitigen.

Über die Tora hinaus setzt das kompromisslose, gottunmittelbare Wort der Propheten ein wesentliches Element der Erbsünde außer Kraft. Entgegen der Theorie von der prophetenlosen Zeit gibt es in Israel immer Propheten, wie z. B. Johannes der Täufer beweist. Die Erbsünde meint auch das Auslassen der

[2] Es ist gemeinhin müßig, über Lücken im Literaturverzeichnis zu klagen, aber in diesem Fall überrascht es denn doch, dass jüngere Standardliteratur nicht eingearbeitet wurde, so H. Cancik / J. Rüpke (Hg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen 1997; M. Clauss, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, München (1999) 2001; H. Cancik / K. Hitzl (Hg.), Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen, Tübingen 2003; I. Gradel, Emperor Worship and Roman Religion, Oxford (2002) 2004.

Möglichkeit einer ganzheitlichen Wahrnehmung der Welt im vollen Glanz des Schöpfungsplans Gottes. Die alttestamentliche Weisheit wagt einen solchen umfassenden Blick auf die Schöpfung. Sie bietet eine Vision einer Gesellschaft, in der Vernunft und Sachlichkeit herrschen. Die Erbsünde verdunkelt die Vernunft des Menschen nicht total. Deshalb gibt es sittliche Vernunft in allen Völkern. Im Begriff des Rests läuft die Heils- und Unheilsgeschichte zusammen. Der Rest ist der Träger der Heilsgeschichte. So spricht der Restgedanke letztlich von der Treue Gottes. Nach dem NT wird die lange Geschichte Israels erst in der Praxis Jesu, v. a. in seiner Liebe am Kreuz, erfüllt und endgültig. Aber dies wäre nicht möglich gewesen ohne den Glauben Abrahams, ohne das Unterscheidungswissen der Tora, den Mut der Propheten.

Der 3. Teil spricht über Maria, das Inbild des erlösten Israel. In der Bibel kann eine Einzelgestalt ein ganzes Volk figurieren. Das wird an der Figur des Menschensohns (Dan 7), des Gottesknechts in Deuterojesaja, der Tochter Zion, der Jungfrau Israel und der Himmelsfrau (Offb 12) aufgewiesen. In den Figurationen verdichtet sich u. a. ein geschichtlicher und theologischer Zusammenhang. Sie werden zu Symbolen, in denen sich die eigentliche Wirklichkeit offenbart. Maria ist nach dem NT die Figuration Israels. Das zeigt sich gut im Magnificat, wenn man die Aoriste auch in 1,51–54 anders als die Einheitsübersetzung nicht präsentisch, sondern als bereits geschehene Machttaten Gottes versteht. Maria fasst so in ihrem Lobpreis die ganze Geschichte Israels zusammen. Sie ist Repräsentantin Israels. In Joh 2 steht Maria typologisch für das hoffende und gehorsame Israel. Nach Joh 19,25–27 erreicht das alttestamentliche Israel sein Ziel. Das endzeitliche Israel, das Jesus am Kreuz konstituiert, wird repräsentiert durch das Miteinander von Maria und dem Jünger, den Jesus liebte.

Auf den ersten Blick scheint die Kirche die Sicht bei Lukas und Johannes nicht durchzuhalten, sondern in Maria nur die Figuration des neutestamentlichen Gottesvolkes zu sehen. Für die großen Theologen der frühen Kirche existiert die Kirche jedoch von Anfang an im Heilsplan Gottes. Deshalb lässt sich das Geheimnis der Kirche im AT schon in vielen Schritten erkennen. Mit der Bezeichnung als Jungfrau, Braut und Mutter wird die Kirche immer anschaubarer und immer persönlicher, so dass sie mit Maria vergleichbar wird. Der Blick auf die Kirche ist von Anfang an eine der Wurzeln der Mariologie. Noch für M. Luther ist die enge Verbindung zwischen Maria und der Kirche gegenwärtig. Diese Sicht tritt aus zwei Gründen allmählich zurück: 1. Maria erhält einen Platz zwischen der Kirche und Christus und steht nicht mehr mit allen Glaubenden Christus gegenüber. Sie wird zu einer Rettergestalt, die vor dem richtenden Gott rettet oder gar Gegengewicht zum richtenden Christus ist. 2. Zur Zeit des Rationalismus versteht man das Wesen der Typologie nicht mehr. Durch die neu belebte historische Forschung im 19. Jh. wird die Analogie zwischen Maria und der Kirche wieder entdeckt und im 20. Jh. z. B. durch Hugo Rahner bahnbrechend weitergeführt. Das hat das zweite Vaticanum stark beeinflusst. Auf dem Hintergrund des Holocausts wird Maria wieder deutlicher nicht nur als Urbild der Kirche, sondern auch als Inbild Israels erkannt.

Nach dieser langen Vorbereitung wenden sich die Vf. nun dem eigentlichen Ziel ihres Buches zu, einer sachgerechten Auslegung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Marias. Spätestens seit Ambrosius sprechen die Väter infolge der Übertragung der entsprechenden Aussagen über die Kirche von der Makellosigkeit und der bräutlichen Schönheit Marias. Da man sie als Urbild der Kirche versteht, gilt alles, was von der Heiligung der Kirche gilt, auch für sie. Marias reines, ungeteiltes Ja zu ihrer Empfängnis setzt das Freisein von der Erbsünde voraus. Seit dem 4./5. Jh. bis ins Mittelalter sind sich die Theologen darin einig, dass Maria von der Erbsünde befreit und sündlos war. Viele Theologen – darunter Thomas von Aquin – halten indes daran fest, dass Maria kurze Zeit unter der Erbsünde stand, weil Christus sonst nicht Erlöser aller Menschen gewesen sei. Der entscheidende Durchbruch kommt nach Vorarbeiten anderer durch Johannes Duns Scotus, der Maria durch die vorausgreifende Erlösung durch Christus vor der Erbsünde bewahrt sieht. Doch erst 1708 kommt es unter Clemens XI zum allgemein angeordneten Fest und 1854 unter Pius IX zur dogmatischen Definition.

Nach dem Dogma ist auch Maria erlösungsbedürftig, wird aber nicht von der Erbsünde befreit, sondern im Blick auf die Erlösungstat Christi von Anfang an vor ihr bewahrt. Das schließt nicht aus, dass sich die einzigartige Gnade, die Maria geschenkt wird, in einer langen Geschichte angebahnt hat. Das lässt danach fragen, ob das Dogma auch für Israel gilt. Die Forschung in den letzten Jahrzehnten hat v. a. über den Gedanken des heiligen Rests den Blick für die heilsgeschichtliche Deutung des Dogmas geöffnet. Die Sinnspitze des heiligen Rests ist die Treue Gottes zu seinem Volk. Der heilige Rest sind primär Personen, die den Glauben an den Gott Israels durchtragen. Maria repräsentiert den heiligen Rest Israels.

Das NT und die gesamte spätere kirchliche Tradition bezeugen einstimmig, dass es Erlösung nur in Christus gibt. Zugang dazu ist der Glaube, der die Tora nicht außer Kraft setzt. Weil Gottes Gnade Israel schon immer umfangen hat und sich viele Israeliten der Gnade geöffnet haben, gibt es in Israel schon immer Erlösung und Vergebung. Aber erst Jesus Christus beginnt in Israel ein Volk zu sammeln, das allein auf eine Gesellschaft aus Glauben ausgerichtet ist. In Johannes dem Täufer wird die auf Jesus zulaufende Glaubensgeschichte Israels am augenscheinlichsten. Jesus stiftet keine neue Religion, sondern führt die Glaubensgeschichte Israels zu ihrem Ziel. Die Geschichte der Gnade in Israel wird in Jesus vollendet. Das lässt sich gut am Logoshymnus des JohEv zeigen. Der Logos ist schon vor seiner Menschwerdung im wahren Israel anwesend, so dass die Gnade schon damals Gnade Christi ist. Das ermöglicht, konkret von einer „Vor-Erlösung" zu sprechen. Jesus und Maria sind auf ihre Weise der Höhepunkt der Geschichte Israels. Da Jesus als wahrer Mensch wie seine Mutter ein Hörender und Glaubender, aber als der Sohn Gottes zugleich „wahrer Gott vom wahren Gott" ist, kann sie besser als Jesus ausschließlich den Part des Menschen darstellen.

Die Frage, ob Maria bei der Erlösung mitgewirkt hat, lässt sich dadurch beantworten, dass Gott nicht ersetzt, was vom Menschen zu tun ist. Gott tut alles als die weltübergreifende Ursache. Aber auch der Mensch muss alles tun. Das ist notwendig eine paradoxe Aussage, weil das Zusammenwirken von Gott und Mensch ein Geheimnis ist. Dieses Paradox gilt auch für die Mariologie. An Maria hat Gott alles getan und Maria hat selbst alles getan.

Die Vf. kommen schließlich auf die Erlösung des einzelnen Menschen zu sprechen, der in der Taufe aus dem Machtbereich der Erbsünde errettet wird. Durch die Taufe tritt der Einzelne in die Kirche als die engste Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und in den irdischen Sozialverband der Kirche ein. In ihr wird der Machtbereich Christi schon jetzt anerkannt; in ihr ereignen sich der Sieg über die Mächte der Finsternis und die Versöhnung des Alls schon jetzt. In der Taufe wird der Mensch neu geboren und so in einen Heilszusammenhang hineinversetzt, der ihm in der Kirche als reine Gnade vorgegeben ist. Denn wie es innerhalb des Unheilszusammenhangs der Welt strukturelle Sünde gibt, so gibt es im Volk Gottes, der Kirche, strukturelle Gnade. Das wird u. a. sichtbar in den Sakramenten, in der Heiligen Schrift, in der kirchlichen Lehrtradition, im christlichen Festkalender, in der christlichen Gemeinde mit ihren Versammlungen, in den christlichen Lebensformen des Alltags und im kirchlichen Amt, das für die Erhaltung der Kirche unersetzlich ist. Besonders wichtig ist die Rolle der Heiligen, die als Personen bezeugen, dass die Kirche der Ort ist, „an dem Gott durch Christus und alle, die ihm nachfolgen, schon gesiegt hat – der Ort, an dem das Heil endgültig und unwiderruflich in der Welt angekommen ist" (382). Unter ihnen hat die Mutter Jesu eine besondere Funktion.

Wenn es stimmt, dass der Mensch sich aus dem Tierreich entwickelt hat, dann war das Paradies nicht sein Ausgangspunkt, sondern seine Erwartung in der Zukunft. Die Sünde hat weder die Schöpfung zerstört noch den Menschen völlig korrumpiert. Aber das Nichtgreifen der Gnade hat schreckliche Folgen. Dieser Sündenfall geht weiter bis heute. Zugleich gibt es – wie gesehen – eine Gegengeschichte. Mit ihr verfolgt Gott unablässig seinen Plan, die Welt teilhaben zu lassen an seiner Herrlichkeit. In Jesus Christus ist dieses Ziel Gottes endgültig erreicht. Eingebunden in das Erreichen dieses Ziels ist Maria und mit ihr die Glaubensgeschichte seit Abraham. Ohne die Freiheit von der Erbsünde hätte es die Freiheit und Klarheit Marias nie gegeben, hätten sich nicht viele Generationen vor ihr an den Willen Gottes hingegeben. Dennoch ist es ein Wunder, dass es Maria gibt. Und das gilt umso mehr für Jesus.

Maria – so betonen die Vf. in ihrem Ausblick – gehört in verschiedene Traktate der Theologie und zugleich in keinen, da man eine Person nicht zerstückeln kann. „In ihr verdichtet sich die Geschichte Israels mit all der Gnade, die in dieser Geschichte gewachsen ist. Zugleich zeigt sich in ihr, was Kirche ist: hörende, glaubende, das Wort aufnehmende und demütig bewahrende Gemeinschaft." (398) Die Mariendogmen sind ursprünglich Dogmen über die Kirche. Wir dürfen deshalb nicht über Maria sprechen, ohne dabei an die Kirche zu denken. Alle Aussagen über die Kirche kommen aus den Aussagen über Christus. So können wir über Maria nicht reden, ohne über Christus zu reden. Über Maria können wir auch nicht reden, ohne über Israel zu reden. Denn Gnade setzt nicht nur die Natur, sondern die Geschichte voraus. Als Inbild des wahren Israel ist Maria auch die Mutter der Kirche und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis ein Dogma auch für Israel.

Die These der beiden Autoren, dass Maria nur eingebettet in die Geschichte Israels und im Zusammenhang mit der Kirche zu verstehen ist, ist auch bibeltheologisch gut begründet. Wegen seiner auch von Nichttheologen verständlichen Sprache ist das Buch einem weiten Leserkreis zu empfehlen.

Bonn Heinz Giesen

Lüning, Peter: **Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten**. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar. – Münster: 2007. (X) 414 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 65), geb. € 54,00 ISBN: 978–3–402–02520–8

Die „Exercitia Spiritualia" des Ignatius von Loyola (1491–1556) sind auf das Ziel ausgerichtet, „den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden" (MHSJ 100, 140, § 1). Ihre Ratschläge und Regeln, die in einem langen Prozess eigener Frömmigkeitserfahrung entstanden sind, werden nicht in der systematischen Form schulmäßig aufbereiteter theologischer Theorie dargeboten, sondern sind ganz auf die Praxis geistlicher Übungen abgestellt, denen sich der Exerzitand unter Anleitung seines Exerzitienleiters zum Zwecke des Heils der Seele vor Gott zu unterziehen hat. Ignatianische Theologie ist wesentlich scientia practica, die von Herzen kommt, um zu Herzen zu gehen. Gleichwohl erschöpft sie sich nicht in irrationaler Gefühlsunmittelbarkeit; sie bedarf vielmehr um ihrer selbst willen reflexiver Vermittlung und steht in einem ebenso konstitutiven wie produktiven Verhältnis zur Rationalität der Vernunft.

Kennzeichnend für die seelsorgerliche Erfahrungstheologie des Ignatius ist ihre ausgeprägte, heilsgeschichtlich bestimmte Christozentrik. Die christologische Mitte hinwiederum ist durch das Kreuz markiert. Am Kreuz ist die Menschwerdung des Logos erfüllt, wie dies in der Auferweckung des Gekreuzigten vollendet offenbar geworden ist, um in der Kraft des göttlichen Geistes wirksam zu sein. Vom Kreuz des Auferstandenen her erschließt sich nicht weniger als die Gottheit Gottes selbst in ihrem trinitarischen Verständnis. Der dreieinige Gott ist deus pro nobis, der die Glaubenden über die Teilhabe an Armut, Erniedrigung, Leiden und Tod des gekreuzigten Herrn zur österlichen Verherrlichung und zu eschatologischer Vollendung zu führen verheißt.

Die im Sommersemester 2006 von der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster als Habil.schrift angenommene Arbeit von Lüning ist an der Leitfrage orientiert, „welche theologische Bedeutung und welchen Stellenwert der Begriff des Kreuzes im jeweiligen Gesamtgefüge des theologischen Werkes von Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar aus ignatianischer Perspektive einnimmt" (10; bei L. kursiv). Ziel der Untersuchung ist die Beantwortung der Frage, ob bzw. inwiefern der von den vier Jesuitentheologen gemeinsam vorausgesetzte Bezug auf Ignatius zu einer basalen Übereinstimmung im Kreuzesverständnis geführt hat (vgl. 26), das der Vf. im Kontext anthropologischer und soteriologischer Ideen sowie unter Berücksichtigung homiletischer und spiritualitätstheologischer Motivzusammenhänge analysiert. Die dabei verfolgte induktive Methodik verbindet werkgenetische und synchrone Aspekte und erstrebt einen Vergleich, der kreuzestheologische Perspektiven sowohl für die gegenwärtige katholische Lehre als auch in ökumenischer Hinsicht zu eröffnen verspricht.

Statt die umfangreichen Analysen zur Deutung des Kreuzes bei Erich Przywara (29–118), seinem Schüler Karl Rahner (119–228), dem Befreiungstheologen Jon Sobrino (229–257) sowie beim (ehemaligen) Jesuiten Hans Urs von Balthasar (258–356) zu referieren, sei zusammenfassend lediglich vermerkt, dass das ignatianische Erbe, das in der praxis pietatis gelebten Christentums seinen Ursprung hat, eine wesentliche Quelle aller vier Konzeptionsentwürfe und einen entscheidenden Faktor des jeweiligen Kreuzesverständnisses unbeschadet aller spezifischen Differenzen darstellt. Nachweis und detaillierter Beleg dieser Feststellung sind L. überzeugend gelungen. Die in den ignatianischen Exerzitien erkennbare kreuzeszentrierte Ausrichtung wirkt als durchgehender theologischer Grundimpuls und prägt die Ansätze Przywaras, Rahners, Sobrinos und von Balthasars sowohl in formprinzipieller als auch in materialdogmatischer Hinsicht, insofern das, wie L. es nennt (vgl. bes. 357–383), soteriologisch konkrete personal-interrelationale Begegnungsgeschehen zwischen Mensch und Gekreuzigtem den gemeinsamen Erschließungsgrund theologischer Einsicht darstellt. Hinzuzufügen ist, dass theologische Gestaltungskonformität durch dieses Geschehen keineswegs erzwungen ist, sofern es auf Existenzerschließung ausgerichtet und daher gestaltoffen und für je eigene Wahrnehmung aufgeschlossen ist, ohne dass dadurch die Gleichursprünglichkeit von Sozialität und Individualität des Glaubens in Abrede gestellt würde.

Die ignatianischen Exerzitien leiten zu bewusster Begegnung mit dem Gekreuzigten an, der an Ostern in der Kraft des göttlichen Geistes als inkarnierter Logos, Retter und Heiland und kommender Vollender von Schöpfung und Welt offenbar ist. In der Christusbegegnung sind mithin protologische, soteriologische und eschatologische Elemente inbegriffen, die theologisch zu erfassen sind, wenn die Gottesoffenbarung im auferstandenen Gekreuzigten verstanden werden soll. In den Konzeptionen „des alles kenotisch-theologisch zu unterfassen suchenden Przywara, des inkarnationstheologisch humanisierenden Rahner, des kontextualisierenden Sobrino und des in existentieller Bedeutsamkeit trinitarisch schauenden Balthasar" (383; bei L. kursiv) ist dies nach L. in je spezifischer Weise, jedoch in gemeinsamer Prägung durch ignatianische Motive versucht worden und zwar so, dass die Notwendigkeit einer differenzierten Verbindung analoger und dialektischer Denkungsart erhellt: „Die in die Offenbarungsordnung hineingenommene Analogie bewahrt heilsgeschichtliches Denken vor einer selbstverabsolutierten ‚reinen' Dialektik, so wie umgekehrt heilsgeschichtliche Dialektik durch Rückbindung der Analogie ans concretissimum universale des Kreuzes den offenbarungstheologischen Grund der Analogie freilegt. Damit besteht für eine an ignatianisch theologischen Grundmotiven orientierte katholische Theologie auch im 21. Jh. die Denkmöglichkeit und -notwendigkeit einer durch die Analogie weltbildübergreifenden und zugleich konkrete Realisierungsgestalt suchenden dialektisch kritischen Rede vom Gekreuzigten coram mundo und coram Deo maiore." (Ebd., bei L. kursiv)

Es sei dem Leser anheimgestellt zu entscheiden, ob die Abschlusssätze von L.s Arbeit, die für ihren Stil insgesamt charakteristisch sind, die nötige Begriffsklarheit bieten, um das schwierige Thema von Analogie und Dialektik einer theologischen Lösung näher zu bringen. Wie immer man hier urteilen mag: Ihr Primärziel, ignatianische Einflüsse auf das Kreuzesverständnis führender Jesuitentheologen der Zeit nachzuweisen, hat L.s münsterische Habil.schrift unzweifelhaft erreicht.

München Gunther Wenz

Mühling, Markus: **Grundinformation Eschatologie**. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 352 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–8252–2918–4

Die vorliegende Arbeit des Heidelberger Privatdozenten Markus Mühling ist eine Grundinformation zur Eschatologie auf der Basis evangelischer bzw. genauer (wie im Verlauf der Darstellung deutlich wird) evangelisch-lutherischer Theologie. Als Information versteht sie sich in doppelter Weise, nämlich zum einen als Einführung bzw. Darstellung der wichtigsten Positionen und Themen der Eschatologie, sowie zum anderen als Einübung in das konkrete systematisch-theologische Denken, indem für die vorgelegten Probleme bestimmte Lösungen vorgestellt werden, mit denen sich der Leser auseinandersetzen soll.

Der erste Teil umfasst die sogenannten Prolegomena (15–48). Hier wird zunächst ein Überblick über die Geschichte der evangelischen Eschatologie gegeben (katholische Perspektiven fehlen fast völlig) und sodann ausgehend vom Handlungsbegriff aufgewiesen, wie sich die Perspektive der Hoffnung in der konkreten Lebenswirklichkeit des Menschen und seinen unterschiedlichen Erwartungen zeigt. Der zweite Abschnitt (49–76) fragt nach der Grundlage bzw. der Begründung der Eschatologie und der Aussagen zur Eschatologie, die nur im trinitarischen Gott bzw. den hier durchgehend als „Eschatoi" bezeichneten trinitarischen Personen gegeben sein kann. Ausdrücklich aufbauend auf den Positionen von Eilert Herms und Christoph Schwöbel wird „die Konkordanz zwischen dem Geschehen des Zustandekommens von Glauben und dem Glaubensinhalt" (53) betont und im Sinne der Verbindung von Rechtfertigung und *promissio* als Inhalt der Glaubenserfahrung bestimmt. Hier wäre dann allerdings zu fragen, wie die sich innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden vollziehende Selbsterschließung Gottes zu verbinden ist mit der Abhängigkeit „von den Ergebnissen der alt- und neutestamentlichen Forschung" (60), die der Vf. in seiner Darstellung der christologischen Grundlage der Eschatologie darstellt. Unter dem Titel „Das Eschaton" behandelt der dritte Teil (77–138) die Bezogenheit der irdischen Lebenswelt auf das Letztgültige und damit die Fragen nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, Raum und Unendlichkeit sowie unter der (etwas eigenartig wirkenden) Verhältnisbestimmung von Gutem, Wahrem und Schönem das Problem der Theodizee. Weil es sich bei den im vierten Teil (139–220) behandelten Fragen um Sachverhalte handelt, die nach Meinung des Vf.s noch nicht das Letztgültige betreffen, werden unter dem Titel der *Präeschata* die Fragen nach der Vollendung der Welt, dem Tod des Menschen und der Zukunft der Geschichte behandelt. Der fünfte Teil schließlich (221–317) behandelt die in diesem Sinne eigentlichen letzten Dinge, die *Eschata*, d. h. die Parusie Christi, die leibliche Auferstehung, das Gericht und die Vollendung der Welt. In diesen beiden letzten Teilen wird immer Wert darauf gelegt, in kurzen Abschnitten die ethische Relevanz der entsprechenden systematischen Darstellungen zu betonen, wobei manche Argumente sehr knapp geraten sind bzw. (etwa im Blick auf die Ablehnung der Feuerbestattung) kaum überzeugen können (197f). Ein Literaturverzeichnis (318–329), ein Glossar (330–336), das angesichts mancher Begriffsschöpfungen des Vf.s sehr hilfreich ist, sowie Register zu den Bibelstellen (337–339), den Personen (339–343) und Sachen (344–352) runden diesen Bd ab.

Es würde den Rahmen einer Rezension sprengen, sich mit allen systematischen Aussagen auseinanderzusetzen, die der Vf. ausdrücklich auf der Basis evangelisch-lutherischer Lehre zu begründen versucht. Gewünscht hätte man sich allerdings eine breitere Aufnahme entsprechender Positionen der römisch-katholischen Theologie (die häufig fälschlicherweise nur als „römisch" bezeichnet wird, vgl. etwa 165, 171!). Die für die Hermeneutik eschatologischer Aussagen bis heute grundlegenden Überlegungen Karl Rahners oder Hans Urs von Balthasars werden beispielsweise überhaupt nicht erwähnt. Anfragen habe ich vor allem in Bezug auf zwei Punkte. Der erste betrifft die mit der Interpretation der Rechtfertigungslehre zusammenhängende Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln, die vor allen Dingen in der Frage des Gerichts deutlich wird. Wenn der Vf. formuliert: „Alle menschlichen Handlungen, einschließlich ihrer guten und schlechten Taten, werden bezüglich ihrer eschatischen Valenz in ethisch relativ indifferente überführt, unbeschadet ihres präeschatischen ethischen Wertes" (133), dann stellt sich die Frage, welche Relevanz dann das irdische Leben tatsächlich für das Gericht hat bzw. was denn das Gericht dann überhaupt konkret bedeuten soll. Auch an dieser Stelle wäre eine Auseinandersetzung mit den vielfältigen Ansätzen gegenwärtiger katholischer Eschatologie zur Deutung des Gerichts im Blick auf das Verhältnis von Gnade und Freiheit wie auch der Beziehung von Tätern und Opfern für die entsprechende systematische Darstellung sinnvoll und hilfreich gewesen.

Der zweite, m. E. besonders problematische Punkt ist die philosophische Grundlegung der systematischen Position des Vf.s. Denn hier wird Person in einer aktualistischen Weise als (bloßer?) Kreuzungspunkt von Relationen bestimmt, der faktisch einen persönlichen Selbststand und eine Individualität ausschließt. Es ist aber

schlicht und einfach ein Verzeichnen nicht nur der mittelalterlichen Auffassung vom Menschen, wenn der personale Selbststand des Menschen im *Gegensatz* zur Abhängigkeit von Gott gesehen wird und nicht vielmehr als *Folge* dieser im Schöpfungsakt gründenden Abhängigkeit (vgl. 252). Die Unterschiedlichkeit der Relationen des Menschen, der existiert aus der im Akt der Schöpfung gesetzten und bleibenden Relation zu Gott, die gerade seinen Selbststand und seine Individualität ermöglichen (ein Begriff, den M. nur negativ fasst, vgl. 280), während die ebenfalls zum Menschen gehörenden Relationen zum Mitmenschen und zur Welt nicht in gleicher Weise konstitutiv sind, wird von M. kaum reflektiert. Man darf sich schon fragen, wie es logisch möglich sein soll, dass die geschöpflichen Personen „erst eschatisch durch Kreuz, Auferstehung und Gericht geschaffen werden, und dieses Urteil retrokausal den im Hier und Jetzt lebenden Menschen zugesprochen wird, wodurch sie promissiv zu Personen werden" (285).

Diese Position ist wohl auch der Grund einer Reihe von Fehldeutungen scholastischer Philosophie und Theologie. Das zeigt sich neben der Interpretation der bekannten Personendefinition des Boethius vor allen Dingen im Kontext der Verhältnisbestimmung von Raum und Unendlichkeit, wo der Vf. die verschiedenen Vorstellungen des Raums von den jeweiligen Abendmahlslehren her entwickelt. Die dabei gegebene Deutung des tridentinischen (wie auch des orthodoxen!) Verständnisses der Eucharistie muss leider schlicht und einfach als Unsinn bezeichnet werden. Denn die Akzidenzien sind nicht „mehr oder weniger belanglose, auf alle Fälle aber unwesentliche Eigenschaften" (110) im Gegensatz zur Substanz. Hier wird der philosophische Wesensbegriff unreflektiert ineins gesetzt mit einem alltagssprachlichen Begriff der Wesentlichkeit, der diese als Wichtigkeit interpretiert. Deswegen stimmt auch das folgende Urteil gerade nicht: „Nach der Konsekration ist im Abendmahl nur noch Christus gegenwärtig: Fleisch und Blut Christi, dabei eben kein Wein und Brot mehr. Dass der Knirschkoeffizient, der Geschmack und das Aussehen von Brot und Wein erhalten bleiben, ist rein akzidentell und unwesentlich." (110) Es gilt darum nicht nur für die Tradition Luthers, sondern recht verstanden auch für die katholische und orthodoxe Tradition, dass „der ganze Christus, sowohl nach seiner Gottheit als auch nach seiner Menschheit ganz im Abendmahl anwesend [ist], in, mit und unter Brot und Wein." (117)

Es sind (neben einigen kleineren Ungenauigkeiten, die durch eine breitere Literaturauswahl wohl hätten behoben werden können) gerade diese zwei Punkte, die dafür sorgen, dass die Lektüre dieser Grundinformation zur Eschatologie einen doch etwas zwiespältigen Eindruck hinterlässt. Davon abgesehen gibt es aber eine Reihe von interessanten Lösungsansätzen zu den klassischen Fragen der Eschatologie, mit denen sich eine Auseinandersetzung auf jeden Fall lohnt.

Paderborn Burkhard Neumann

Rahner, Johanna: **Einführung in die katholische Dogmatik**. – Darmstadt: WBG 2008. 144 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–20063–4

Schon die bibliographischen Angaben des zu besprechenden Buches lassen aufhorchen: Angekündigt wird eine wissenschaftliche Einführung in die Dogmatik auf nicht einmal 150 Seiten. Die Verfasserin dieses Bdes der WBG-Reihe *Einführung Theologie* – seit 2006 Dogmatikprof.in an der Univ. Bamberg – relativiert diesen Anspruch allerdings eingangs: Ziel sei nicht, das Fach „schlechthin vor- und darzustellen", sondern lediglich „erste Orientierung", „einleitendes Vertrautwerden" und eine methodisch-thematische Grundlegung zu bieten, um Neuling wie Laien entlang „erste[r] Schneisen ins Dickicht" (9) des ‚Urwalds' Dogmatik zu leiten. Das Buch situiert sich also zwischen Gesamtdogmatik und konkreter Einführung ins dogmatische Arbeiten.

Es bleibt indes unklar, inwieweit die pädagogische Ausrichtung Ursache des geringen Umfangs des Buches ist (unter den Einführungen der Reihe kommt einzig jene in die Septuaginta mit weniger Seiten aus, während etwa die bereits erschienenen Einführungen in dogmatische Einzeltraktate allesamt umfangreicher sind), oder ob er der Existenz der genannten Spezialeinführungen geschuldet ist. Ungeklärt bleibt auch das Verhältnis des vorliegenden Bdes zu diesen: Dient er als Propädeutik, als systematische Verknüpfung oder als Ergänzung? Diese Fragen gewinnen insofern Relevanz, als der Großteil der dogmatischen Traktate hier auf insgesamt nur 30 Seiten behandelt wird (Teil B: 107–136).

Innovativ ist die zweigeteilte Struktur der Einführung, die sich – in Anlehnung an die typische Unterteilung der Moraltheologie – in „Allgemeine Dogmatik" (Teil A: 11–106) und „Spezielle Dogmatik" (Teil B) aufspaltet. Diese ungewohnte Entlehnung ermöglicht die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Disziplin vor der Behandlung einzelner Inhalte; der Traktat Theologische Erkenntnis- resp. Prinzipienlehre gewinnt so den Primat. Diese Gewichtung und ihre Konnotationen sind sicherlich nicht unstrittig: Der Aufbau und die faktischen Größenverhältnisse der Teile suggerieren die Priorität einer allgemeinen dogmatischen Prinzipienwissenschaft, der gegenüber die anderen Traktate nur mehr Anwendungsfälle darstellen. Hier könnte eingewandt werden, dass sich die dogmatischen Prinzipien und Methoden erst an ihrem Gegenstand bestimmen lassen. Keine ernstzunehmende Dogmatik kommt heute ohne wissenschafts- und erkenntnistheoretische Prolegomena aus, allein ist Umfang und Stellenwert dieser Vorarbeiten in der besprochenen Einführung genuin. Unabhängig von der Beurteilung dieser Schwerpunktsetzung ist die Gewissenhaftigkeit hervorzuheben, mit der hier – ähnlich wie in Peter Hünermanns ‚Prinzipienlehre' – Grundlegung der Dogmatik betrieben wird.

Teil A zur „Allgemeinen Dogmatik" sei daher detaillierter vorgestellt: Er beginnt im Abschnitt I (11–17) mit einer grundlegenden Überlegung zum Wesen der Dogmatik als jener wissenschaftlichen Disziplin, die im Ausgang von den verschiedenen (normierenden wie normierten) christlichen Glaubensquellen und im Rahmen des modernen menschlichen Selbst- und Weltbilds ein *„verbindliche[s] Verständnis des Glaubens"* (11) erarbeite. Als Wissenschaft sei sie an die Kriterien des methodisch reflektierten Erwerbs, der kohärenten Systematisierung und der intersubjektiv kommunikablen Formulierung der Erkenntnis gebunden. Ungeachtet ihres Wissenschaftsstatus' könne die Dogmatik ihren Inhalt aber nicht empirisch zwingend beweisen, sondern lediglich den vergangenen wie gegenwärtigen Bezeugungsinstanzen entnehmen. Ihre Wissenschaftlichkeit bedinge eine notwendige Methodenvielfalt zum Zwecke der kritischen Analyse und hermeneutischen Vermittlung der Glaubensaussagen; diese Aufgabenbeschreibung relativiere die Grenzen zwischen Dogmatik, Fundamentaltheologie und Systematischer Theologie. Der Abschnitt A-II (18–26) zu „Themen und Arbeitsweisen dogmatischer Theologie" bietet zunächst einen Abriss der Geschichte des Begriffs ‚Dogma', um ihn dann systematisch als inhaltlich verbindliche „Gestalt- und Sprachwerdung" (20) einer Glaubenserfahrung zu definieren. Anschließend werden Dogmenhermeneutik und Denkformanalyse als jene Aufgabenstellungen vorgestellt, die sich aus der immanenten Dialektik von kontingenter Form und absolutem Inhalt des Dogmas ergäben. Dieses sei grundsätzlich geschichtlich, weil es in einer spezifischen Begegnungserfahrung zwischen Gott und Mensch gründe, deren sprachlichen Niederschlag es zu analysieren gelte. R. liefert dazu einen umfangreichen Katalog dogmenhermeneutischer Auslegungskriterien und methodischer Leitlinien der Denkformanalyse und leitet aus diesen ein weiteres Quartett von Leitlinien, diesmal der Dogmatik als ganzer ab: die hermeneutische Ausrichtung, die Kirchlichkeit, die Wissenschaftlichkeit und die Orientierung an menschlicher Lebenspraxis. Abschnitt A-III (27–55) liefert eine „Dogmatische Prinzipienlehre", fragt also nach Prinzipien und Voraussetzungen der Dogmatik. Zunächst behandelt die Vf.in den Begriff ‚Glaube': Mit Thomas von Aquin und Kant wird der Glaube dem Bereich des Subjektiven zugeordnet und als persönliche Stellungnahme vom Wissen unterschieden, ohne diesem gegenüber herabgewertet zu werden; eine biblische Rückbesinnung bestätigt diesen personalen Beziehungscharakter des Glaubens. Glaube sei weiterhin vernunftgeleiteter Vertrauensakt, individuelles und gemeinschaftliches Bekenntnis sowie geschichtlich. Hierauf folgt eine Besinnung auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft sowie auf dessen divergierende Bestimmungen in Bibel und Theologiegeschichte bis zur sog. ‚anthropologischen Wende'. Jene Neuausrichtung am Menschen bezeichnet R. als Mitte ihrer eigenen Bestimmung des Verhältnisses: Glaube müsse als Befreiung der menschlichen Vernunft deutlich werden, gerade angesichts der derzeitigen Gefahren einer eklektizistischen Religiosität, der Ersetzung der Wahrheits- durch die Machtfrage, des Identität-Relevanz-Dilemmas und der neuen Pathologien von Glaube und Vernunft. Der folgende Abschnitt über die Arten der Glaubensverantwortung beschreibt den Glauben als unbedingte Überzeugung, um dann die diesbezügliche Entwicklung der lehramtlichen Position vom autoritativen Modell des I. hin zum Zustimmungsmodell des II. Vaticanums darzustellen. Der Abschnitt schließt mit Überlegungen zur ‚Wahrheit' des Glaubens: Eingangs referiert die Vf.in die gängigen philosophischen Wahrheitstheorien, um dann die Unvermeidbarkeit dieser Kategorie für die Theologie aufzuzeigen. Die „Bewahrheitung als Verantwortung des Glaubens" erfolge vor der autonomen und historischen Vernunft und sei identisch mit der transzendentalen Methode als nachaufklärerisch „einzig angemessene[r] Möglichkeit" (54) solcher Verantwortung. Abschnitt A-IV (56–106) beschreibt die Dogmatik als „Sprachlehre des Glaubens", den sie ja verbindlich zu verstehen suche (s. o.). Zunächst werden Analogie und Bilderverbot erwähnt und der aus ihnen folgende „notwendige Schuss negativer Theologie" (58) der theologischen Sprache, deren „Grundregel" dann wie folgt definiert wird (der Rheinländer fühlt sich an einen Karnevalsschlager über eine Stadt südlich von Bonn erinnert): „Letztlich haben wir das Wort Gottes immer nur im Menschenwort, nicht daneben, nicht davor, nicht darüber, sondern eben mittendrin" (62). Dieser Sachverhalt ziehe notwendig die Dogmenhermeneutik nach sich, welche Anredefunktion, Metaphorik und Dynamik christlicher Glaubenssprache analysiere. R. behandelt die inkarnatorische Struktur der Glaubenssprache, die in der „Grundmetapher" (66) Jesus

Christus gründe und sich dann in verschiedenen Formen ausdifferenziere. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Bibel als „paradigmatische[r] Gestaltwerdung" (69ff) inkarnatorisch dynamisierter Glaubenssprache, wobei vielfältige, alte und neuere Fragen um rechte Schriftauslegung und historisch-kritische Exegese erörtert werden. Hervorzuheben ist v. a. das Plädoyer für die Exegese als theologische Wissenschaft. Der biblischen Multiperspektivität der Transzendenzverarbeitung entspreche die notwendige Formenvielfalt der Glaubenssprache als Gotteswort in Menschenwort überhaupt. Vor diesem Hintergrund wird die Kirche als „Sprach- und Überlieferungsgemeinschaft" (83ff) vorgestellt, wobei die Fragen nach der Tradition, nach dem Kriterium des Verbleibs in der Wahrheit sowie nach der Lehrautorität historisch und systematisch behandelt werden.

Teil B (107–136) dient nun der Einführung in die „Spezielle Dogmatik". Zunächst stellt R. die traditionelle elf- oder zwölfgliedrige, an Heilsgeschichte und Credo orientierte Traktatstruktur vor und verweist knapp auf die konträren zeitgenössischen Ansätze in der Dogmatik (transzendental, phänomenologisch oder „korrelativ-existentiell-hermeneutisch" [108]), ohne allerdings dazugehörige Namen oder Debatten zu nennen. Anschließend werden die ‚speziellen' Einzelbereiche des Fachs – den Trend zu Bündelung und Neugruppierung der Traktate aufgreifend – in fünf Themenkomplexen präsentiert: Trinitätstheologie, Schöpfung und Erlösung, Kirche und Sakramente, Eschatologie sowie „Eine Hoffnung, die Gründe nennt" (131ff). Es fehlen Mariologie (das Traktat wird immerhin erwähnt) und Theologische Erkenntnislehre, die bereits durch Teil A abgedeckt ist. In den einzelnen Abschnitten bietet R. einen sehr gestrafften Überblick der wichtigsten theologie- und dogmengeschichtlichen Fakten sowie Ansätze einer systematischen Deutung am Leitfaden der ‚anthropologischen Wende'. Überraschend ist das Gewicht, das auf der Eschatologie liegt, welche die beiden letzten Abschnitte umfasst und somit mehr Raum beansprucht als der Abschnitt zur Trinität, welcher Gotteslehre, Christologie und (fragmentarisch) Pneumatologie abdeckt.

Inhaltlich besticht also v. a. der Teil A durch eine breite Themenvielfalt und umfassende Problematisierung der begründungstheoretischen Fragen, während Teil B nur eine grobe Übersicht über die behandelten Themen liefern kann. Insgesamt bleibt die anthropologisch-transzendentale Grundausrichtung (vgl. v. a. 36f. 54. 62f) eher subkutan und wird nur schwerlich als Leitfaden erkennbar. Die Einführung erfüllt voll das im Vorwort angekündigte und zum Leitbild der Reihe gehörige Kriterium der ökumenischen Sensibilität, allerdings kommen orthodoxe und protestantische Theologie resp. Dogmatik selbst eher selten zu Wort.

Unter formalen Gesichtspunkten ist zunächst der (für eine Einführung) relativ hohe Voraussetzungsgrad des Buches zu nennen, das etwa Begriffe wie nexus mysteriorum, nouvelle théologie, Essenz- und Existenztheologie etc. auf Leserseite voraussetzt und auch sonst auf übertriebene Trivialisierung der Fachsprache verzichtet; die wenigen Graphiken und nützlichen Definitionen am Anfang nehmen im Verlauf der Einführung leider ab. Das reihenspezifische Schriftbild mit breitem Rand und überwiegend hilfreichen Randbegriffen sowie unterlegten Zitaten erfüllt da schon eher die Erwartungen an ein Einsteigerlehrbuch. Der Anhang umfasst neben dem Verzeichnis der verwendeten Literatur noch eine systematische Literaturübersicht und ein kombiniertes Personen- und Sachregister, die allerdings beide recht knapp ausfallen. Die Einführung als ganze bietet nur wenig konkrete Anleitung für die theologische Arbeit – so fehlt etwa eine kommentierte Übersicht über Quellen und Fachliteratur sowie den Umgang mit beiden; der Leser muss sich auch die Umsetzung der Prinzipien des ersten im zweiten Teil selbst erschließen. Es ist bedauerlich, dass Aufbau und innere Dynamik der Einführung nicht eigens thematisiert werden.

Als Fazit ist festzuhalten, dass die Vf.in ihr Ziel, erste Orientierung über die Dogmatik zu liefern, voll erreicht hat, wobei besonders die Überlegungen zu erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Fundierung der Dogmatik hervorzuheben sind. Klar gesagt sein muss aber auch, was diese Einführung nicht ist (noch sein will): weder eine Gesamtdarstellung der Dogmatik (dafür bleibt sie zu knapp) noch eine Gebrauchsanweisung für den Einsteiger (dafür bleibt sie zu abstrakt und allgemein). Ob sie sich zwischen den entsprechend ausgerichteten Einführungen etwa von Harald Wagner auf der einen und Wolfgang Beinert auf der anderen Seite wird etablieren können, wird die Zukunft zeigen.

Fulda Markus Lersch

Fundamentaltheologie

Laubach, Thomas: **Warum sollen wir uns erinnern?** Annäherung an eine anamnetische Ethik. – Tübingen: Francke Verlag 2006. 377 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 23), kt € 59,00 ISBN: 978–3–7720–8155–2

Nachdem Erinnerung lange nicht als eigenständige Kategorie Gegenstand ausführlicher philosophischer oder theologischer Abhandlungen war, hat es in den letzten Jahren eine wahre Flut von Veröffentlichungen aus Philosophie und Theologie zu diesem Thema gegeben. Eine Theologie oder Philosophie der Erinnerung steht dabei immer vor der Frage nach der anthropologisch-ethischen Relevanz von Erinnerung überhaupt: *Warum sollen wir uns erinnern?* – so der Titel der hier zu rezensierenden Untersuchung des Tübinger Theologen und Ethikers Thomas Laubach. Für L. ist die zentrale Frage im Erinnerungsdiskurs eine ethische, nämlich wie Erinnerung als Kategorie ethischen Denkens überhaupt zu verorten ist. Die Frage, die im Zusammenhang des Nachdenkens über Erinnerung u. a. in der Diskussion zu Jan Assmann und Martin Walser aufgeworfen wurde, nämlich wie eine Verpflichtung zur Erinnerung theologisch und philosophisch begründet werden kann, wird bei L. zum Ausgangspunkt seiner umfangreichen Monografie, die in der erinnerungsethischen Debatte zum ersten Mal die damit verbundenen Fragen in aller erforderlichen Differenziertheit bearbeitet. Dabei unterscheidet L. zwischen der Frage, warum man sich an bestimmte Erinnerungsgehalte erinnern sollte, und der, warum man sich überhaupt erinnern sollte. Die daran anschließende erinnerungsethische Fundierung eröffnet die Möglichkeit, normative Antworten auf die Frage nach den Erinnerungsgehalten und nach dem Warum der Erinnerung im gegenwärtigen Erinnerungsdiskurs kritisch zu beleuchten. So ist L.s Studie, obwohl sie konkret auf erinnerungspolitische Vorgänge kaum eingeht, von großer Tragweite auch für die gegenwärtig sehr intensiv geführte Diskussion um Erinnerungspolitik und Erinnerungskultur.

Dabei ist es von ebenso entscheidender Bedeutung, dass L. die inzwischen virulent gewordene Debatte über die Kategorie des Vergessens als den ebenso lange unterschlagenen Widerpart des Erinnerns in seine Erinnerungsethik mit einbezieht. In Bezug auf das Vergessen können dieselben normativen Fragen nach dem Sollensgrund bzw. nach dem Gehalt gestellt werden wie bezüglich der Kategorie der Erinnerung. Auch in einer Erinnerungspolitik spielt das Vergessen eine nicht zu unterschätzende Rolle, wie L. am Beispiel der Erinnerung an den deutsch-französischen Krieg von 1870 und die damit verbundene Feindschaft zwischen den beiden Nationen aufzeigt. „Selbst als eine Erinnerung an die Opfer auf beiden Seiten scheint ihre Chance nicht groß, tradiert zu werden. Es scheint vielmehr so, als hätte das Vergessen dieses Krieges und seiner Opfer das Erinnern bereits ersetzt, auch weil es dem sich entwickelten freundschaftlichen Verhältnis zwischen Franzosen und Deutschen viel mehr entspricht." (26) Über die Dialektik von Erinnern und Vergessen hinaus wäre nach der Relevanz der Interferenzen von Gedächtnis und Erinnerung in ihrer Bedeutung für die kritische Reflexion von Erinnerungspolitik und Erinnerungskultur zu fragen.

Auch der für die Fundierung einer Erinnerungsethik unumgängliche Aspekt wird von L. nicht nur in Bezug auf die kulturwissenschaftlichen Debatten, sondern auch unter Einbeziehung der humanwissenschaftlich-empirischen Gedächtnisforschung (Biologie, Neurophysiologie, Psychologie) thematisiert. (73–146) „Wenn eine Begründung des Erinnerns mit Blick auf sittliche Subjekte gesucht wird, kann es nicht angehen, die (empirischen, C. L.) Konstitutionsbedingungen dieses Subjekts wie des Erinnerns bzw. des Gedächtnisses außer Acht zu lassen." (98)

Die Frage nach der Ethizität von Erinnerung, nach der Erinnerung als ethischer Kategorie liegt allerdings auf einer anderen Ebene. Dazu ist eine philosophische Reflexion erforderlich. Einige wesentliche Beiträge zu einer philosophischen Erinnerungsethik wurden zuletzt von Paul Ricœur und Avishai Margalit sowie von Lutz Wingert und Ludger Heidbrink erarbeitet. All diese Beiträge werden von L. zu Recht miteinbezogen (253ff, 272ff, 302ff; 305ff). Nicht bedacht in all diesen Zugängen „ist allerdings die Möglichkeit", so L. zu Recht, „dass des Anderen vielleicht gar nicht gedacht werden kann, dass die historische Verantwortung als Restituierung der Opfer, dass ein Denken an den Anderen als Bedingung philosophischen Denkens überhaupt ins Leere gehen könnte." (309) Burkhard Liebsch hat diese Einsicht bezüglich der Erinnerung an die Shoah folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Auschwitz widersetzt sich gerade in seiner Unvergessenheit zugleich der Erinnerbarkeit." (309) Gerade eine Erinnerungsethik muss dieser Paradoxalität der Erinnerung an Auschwitz Rechnung tragen, will sie bestimmte Phänomene der Erinnerungskultur und Erinnerungspolitik verstehbar machen und kritisch auf ihre Formierung einwirken. Sie kann nicht bei einer rein affirmativen Sollensethik stehen bleiben, will sie das Phänomen Erinnerung umfassend und in all seiner Widersprüchlichkeit begreifen. Thomas Laubach bietet an, dieser Paradoxalität mit Hilfe des Phänomens des Zeugnisses (und der Zeugen), wie es u. a. von Paul Ricœur in den philosophischen Diskurs eingebracht worden ist, wie es aber vor allem in der Literatur des Holocaust zum Ausdruck kommt, zu begegnen. Andere gegenwärtige philosophische Wege, die über eine affirmative Sollensethik hinausgehen und u. a. der von L. skizzierten Paradoxalität der Erinnerung Rechnung tragen – ich denke hier vor allem an die Arbeiten von Emmanuel Levinas und Burkhard Liebsch, aber auch von Jacques Derrida – werden in dieser Monografie hingegen nur kurz gestreift und nicht weiter entfaltet. Solche erinnerungsphilosophischen Überlegungen sollte eine systematisch-theologi-

sche und theologisch-ethische Auseinandersetzung allerdings mit berücksichtigen.

Problematisch ist auch der Umgang mit biblischen Texten und besonders ihrer nachbiblisch-jüdischen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte. So ist schon in der Bibel und erst recht in der nachbiblisch-jüdischen Tradition Erinnerung nicht nur eine religiöse, sondern auch schon eine theologische Kategorie (vgl. 16). Auch das Warum des Erinnerns kann in dieser Tradition nicht so radikal abgelöst werden von der Frage nach dem Was des Erinnerns, wie dies von L. zum Ausgangspunkt seiner Studie gemacht wird. Solche Fehldeutungen könnte man sich ersparen, wenn man die nachbiblisch-jüdische Auslegungsgeschichte auch systematisch-theologisch und theologisch-ethisch stärker einbeziehen würde.

Insgesamt bietet die Studie von Thomas Laubach jedoch eine instruktive Analyse der Erinnerungsthematik und ihrer Bedeutung für die Theologische Ethik.

Waldkirch Christoph Lienkamp

Metz, Johann Baptist: **Memoria Passionis.** Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. (XIII) 274 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–451–28941–5

Unter dem zentralen Leitwort der *Memoria passionis* hat Johann Baptist Metz in Zusammenarbeit mit dem Wiener Theologen Johann Reikerstorfer einen beachtlichen Sammelband überarbeiteter und neu arrangierter Aufsätze vorgelegt, die aus seinem jahrzehntelangen theologischen Ringen um die Bedeutung des Leidensgedächtnisses für eine bewusst geschichtsbezogene Theologie erwachsen sind. Gerade in einer pluraler werdenden Gesellschaft bildet für M. eine Theodizee-sensible Gottesrede die größte Herausforderung christlicher Theologie, nach der das Christentum zusammen „mit der Autorität der Leidenden einen allen Menschen zugänglichen und zumutbaren Universalismus vertritt" (XIII). Dass die von M. maßgeblich geprägte „neue Politische Theologie" allerdings nicht mehr so aktuell ist wie vor wenigen Jahrzehnten noch, hängt nicht nur mit einer immer mehr um sich greifenden „kulturellen Amnesie" zusammen, die der Autor in seinen Aufsätzen konstatieren und beklagen muss, sondern schlichtweg auch mit den Lebensumständen der Theologiebetreibenden selbst. Bedenkt man, dass in den nächsten zwei Jahren hierzulande auch die letzten vor Kriegsende geborenen Theologieprofessoren emeritiert werden, kann es nur gut sein, dass ein Theologe wie M., der aufgrund eigener, leibhaftiger Erfahrungen eine Zäsur der Menschheitsgeschichte miterlebt hat, seine theologische Stimme im Angesicht von Auschwitz noch einmal erhebt. Der Sammelband *Memoria Passionis* muss somit als Herausforderung und als Einspruch gewertet werden, eine „Theologie nach Auschwitz" für eine „Kirche nach Auschwitz" (40) zu schreiben und zu lehren.

Aufgrund des essayistischen Charakters der Einzelbeiträge – ohne überladenen wissenschaftlichen Apparat – hat der Sammelband insgesamt den Charakter einer – im besten Sinne – „provozierenden" Denkschrift. Im Einzelnen gliedert er sich in 18 Paragraphen, die wiederum in zwei Großteile gegliedert sind. Während im ersten Teil (1–211) Grundzüge einer Theodizee-empfindlichen Theologie „im Blick auf die Welt" (1) entworfen werden, erfolgen im zweiten Teil einige „Perspektiven im Begründungsverfahren" (213–257). Teil eins ist noch einmal in vier Blöcke untergliedert. Unter der Überschrift „Leidens- und Katastrophengeschichten dieser Zeit" (3–68) setzt M. zunächst bei einem Überblick über gegenwärtige Formen von Gottesrede aus der Perspektive der Leidensgeschichte dieser Welt an (§ 1) und entwickelt dann anhand des „Zeit-Zeichens" (36) Auschwitz Überlegungen zu einer anamnetisch gewendeten Gotteslehre, speziell zu einer Theodizee-sensiblen Christologie (§ 2). Die nachfolgenden vier Paragraphen stellen die gegenwärtige Zeit als „Zeit der Gotteskrise" (69–122) dar, in der nicht nur der von Nietzsche apostrophierte Tod Gottes keine Rolle mehr spielt, sondern in der angesichts einer weit ausgreifenden Kultur des Vergessens auch der Tod des Menschen droht. M.s Antwort auf die Gotteskrise liegt nicht in einer verobjektivierten Theologie, sondern in Form einer „Gottespassion" bzw. „Compassion", welche besonders in der Sprache des Gebets zum Ausdruck kommt (§ 5). In einem dritten Block entwirft M. zunächst eine „Zeitbotschaft des Christentums" (158) unter dem Leitgedanken „Wider den Bann kultureller Amnesie" (§ 7–10), in dem vierten Block schließen sich Überlegungen zur „Weltbotschaft des Christentums" (158) angesichts der gegenwärtigen Globalisierung an (§ 11–13). Hierin ist sein Plädoyer gegen ein laizistisches und für ein seiner jüdisch-christlichen Geschichte bewusstes Europa eingeordnet (vgl. § 13). Im Rahmen der „Perspektiven im Begründungsverfahren" werden schließlich hermeneutische Überlegungen zu einer dezidiert anamnetischen Vernunft (§ 14–16) und zur narrativen Methode der Wahrheitserschließung (§ 17) zusammengefasst. Der abschließende Paragraph 18 bringt die vorangegangenen Überlegungen zur *Memoria passionis* als Grundkategorie einer politischen Theologie gegenüber der derzeit schwelenden Gefahr der Selbstprivatisierung von Theologie und Kirche noch einmal auf den Punkt.

Aufgrund des wahrlich fundamentaltheologischen Gehalts schärft diese Studie einen kritischen Blick auf eine Fülle von theologischen Kernthemen, von denen hier nur drei ausgewählt werden sollen.

1. Wenn nach M. „die eschatologische Frage nach der universalen Gerechtigkeit Gottes" (16) an die Stelle der durch Augustinus maßgeblich geprägten Frage nach der Sünde des Menschen treten soll, so will er damit auf eine theologiegeschichtlich unleugbare Überbetonung von Schuld und Sünde des Menschen im Vergleich zur unleugbaren Faktizität des Leidens des Menschen verweisen. Erlösung geht aber nicht in der Erlösung von Sünde und Schuld auf, sie ist nach M. auch auf die „abgründigen Leidenssituationen der Menschen" (15) zu beziehen. Sicherlich sollte man sich davor hüten, die Kategorien von Schuld und Leid, von Sünden- und Leidempfindlichkeit gegeneinander auszuspielen. Wegweisend erscheint der Verweis auf Jesus, für den die Sünde aus der „Verweigerung der Teilnahme am Leid der Anderen" (163) erwächst. Angesichts der niemals – auch nicht im Lichte des Kreuzes – zu verharmlosenden Leidensgeschichte und der so nachdrücklich herausgestellten „Compassion" (vgl. bes. 166–178) fordert M. eine geschichtssensible Soteriologie und Christologie – eine „Karsamstagschristologie" (8), in der christliche Erlösungslehre nicht zu einer Relativierung der Leidensfrage führen darf, in der sowohl eschatologische Rückfragen an Gott, wie auch die ethische Verpflichtung zu einem verantwortlichen Handeln auf der Grundlage des Eingedenkseins in das fremde Leid formuliert werden dürfen.

2. M. fordert sodann die Rückkehr zu einer Gebetssprache in der Tradition Israels, in der Elemente von Klage und Anklage eine Mystik des Leidens an Gott lebendig halten. Der Schrei Hiobs und der Schrei Jesu am Kreuz, auf die er mehrfach in seiner Studie zurückkommt, artikulieren jenen Moment des Gottverlassenen, in dem die Bitte an Gott, Gott zu sein („sis mihi Deus", vgl. 96–102), ihren Ausdruck findet. Während M. das Gebet als angemessene Sprachform der Theologie so stark betont, spielt das gemeinschaftlich vollzogene Gebet der Kirche, die Liturgie, eine auffallend untergeordnete Rolle. M. konstatiert vielmehr ein „Schisma zwischen kultischer Anamnese und anamnetischer Kultur" (238). Auch wenn in der Tat lange Zeit das Memoria-Motiv innerhalb der katholischen Liturgietheologie – etwa im Vergleich zum Opferbegriff – eine untergeordnete Rolle gespielt und somit kaum zur Kultivierung eines christlichen anamnetischen Bewusstseins beigetragen hat, so hat die Feiergestalt der Liturgie, besonders der Eucharistie, dennoch eine große Nähe zu der von M. herausgestellten anamnetischen Kultur bewahrt (vgl. 107). Diese gilt es im Rahmen einer politischen Theologie noch zu entdecken. M. ist aber darin Recht zu geben, dass in der doxologisch geprägten Gebetssprache der Liturgie dem „Schrei der Kreatur" (98), der Klage oder dem Zweifel nicht immer genügend Raum gegeben wird.

3. Dass das Christentum keine zeit- und raumenthobene Botschaft verkündet, sondern ein kairologisches Zeitverständnis mit globaler Reichweite entfaltet, führt zu dem leidenschaftlichen Plädoyer M.s gegen kulturelle Amnesie und für einen universalen Sendungsanspruch. Die von M. herausgestellte integrale Bedeutung der Apokalyptik für die Theologie durchkreuzt jeden Versuch einer abgeschlossenen, verharmlosenden Theologie, die das ganz Andere nicht mehr zu denken wagt. Die Apokalyptik macht die Redeweise von „gefährlicher Erinnerung" erst evident, beinhaltet sie doch die kontrapräsentische, unbequeme Botschaft vom Letzten Gericht, von der Wiederkunft Christi und von der Befristung der Zeit. Welche Konsequenzen ergeben sich hieraus aber für die Theologie im Allgemeinen und für die Praxis der Sakramente im Speziellen, die nicht nur Zeichen der Vergegenwärtigung des vergangenen, sondern auch des zukünftigen Heilsgeschehens sind? Der Begriff des „eschatologischen Vorbehalts", der Zusammenhang präsentischer und futurischer Eschatologie, wäre von hier aus mit dem apokalyptischen Konzept M.s erneut zu diskutieren.

Theologie „mit dem Gesicht zur Welt" (253) zu betreiben, die unzweifelhaft eine leidende Welt ist, bildet einen der wesentlichen Ansprüche der „neuen Politischen Theologie" von Johann Baptist Metz. So selbstverständlich diese Aussage auch klingen mag, so leicht verschwindet sie doch immer wieder im theologischen Alltagsgeschäft. Es ist gut und notwendig, angesichts eines schwindenden kommunikativen Gedächtnisses an Auschwitz an diesen Grundsatz von ausgewiesener Stelle erinnert zu werden, mitunter im Sinne einer „gefährlichen Erinnerung" für das eigene theologische Treiben.

Freiburg i. Br. Stephan Wahle

Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne, hg. v. Bernd Witte / Mauro Ponzi. – Berlin: Erich Schmidt Verlag 2005. 280 S. (Philologische Studien und Quellen, 154), kt € 39,80 ISBN: 978–3–503–07949–1

Der angezeigte Bd dokumentiert eine Tagung, die die Internationale Walter Benjamin Gesellschaft unter gleichem Titel am 13./14. November 2003 im Goethe-Institut in Rom durchgeführt hat. Ihre Grundintention bestand darin, den Beitrag Walter Benjamins für ein angemessenes Verständnis der allseits diagnostizierten „Rückkehr des Religiösen" zu erarbeiten. Seine Analyse – so die Ausgangsthese

– der religiösen und mythologischen Tiefenstruktur der politischen Diskurse der zwanziger und dreißiger Jahre bietet wichtige Anregungen für die gegenwärtigen Debatten. Die Kritik der politischen Theologie Carl Schmitts und des Kapitalismus als „Kultreligion" stellt Aufklärungspotenziale für die Überwindung der geistigen Verwirrung dar, die die Rückkehr des Religiösen indiziert.

Bernd Witte behandelt in seinem Beitrag *„Politik, Ökonomie und Religion im Zeitalter der Globalisierung"* sowohl die Auseinandersetzung Benjamins mit Carl Schmitt aus den zwanziger Jahren als auch spätere Motive, die an diese Auseinandersetzung anschließen. Benjamin kritisiert die Legitimierung der faschistischen Herrschaft durch Schmitt als unreine Vermischung des Theologischen mit dem Politischen. Er vernichte die entsprechende metaphysische Weltanschauung und die ihr entsprechende politische Praxis durch die kompromisslose Trennung von politischer und theologischer Sphäre. Der mit dem Monotheismus sich selbst verabsolutierenden rechtsetzenden Gewalt setze Benjamin den Gedanken der göttlichen Gewalt entgegen: Sie ist Gegengewalt, weil sie die Zerstörung der Welt als des Ortes, an dem das Recht herrscht, bedeutet. Sie kann nicht innerweltlich wirksam werden. Wer auf sie setzt, macht sich dem Recht und der Gewalt, die es ausübt, abhold. Deswegen ist sie eine entsühnende Kraft. Nicht das biologische Leben ist für sie das höchste Gut, sondern die Rettung der Seele des Lebendigen ist ihr Ziel.

Mit dieser gnostisierenden Entgegensetzung von göttlicher und profaner, d.h. rechterhaltender Gewalt vermag Benjamin die Kritik von allem, was in der Welt vorkommen mag, krisensicher zu etablieren. Er kann deswegen der sich im Recht manifestierenden Gewalt, d.h. der allgemeinen Gewalt, die nichts außer ihrem Wirkungsbereich belässt, und gegen die es deswegen keine innerweltliche Einspruchsinstanz geben kann, jegliche Legitimation absprechen. In der Konsequenz ist die Vernichtung der Welt durch die göttliche Gewalt Befreiung von der des Rechts und des Mythos.

Dazu in Spannung steht Benjamins frühe Kritik des Kapitalismus. Dessen religiöse Dimension besteht für ihn nicht primär darin, dass er in der protestantischen Werkethik seine ideologischen Geburtshelfer besitzt. Der religiöse Charakter des Kapitalismus besteht ebenso wenig darin, dass seine Dynamik durch die parasitäre Aneignung traditionell christlicher Vorstellungen katalytisch beschleunigt wird. (18) Er ist nach Benjamin eine essentiell religiöse Erscheinung. In ihm ist die unendliche Vermehrung des Kapitals das Größte, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Ein derartig entfesselter „Produktionsfuror" droht umzuschlagen in die Selbstvernichtung der Menschheit. Welche Instanz kann dem widersprechen? Die Kritik jenseits der Welt anzusiedeln, die ihre höchste Form darin findet, dass sie nichts mit der Welt zu tun hat und für die eine Ethik der Rettung des dem Untergang Geweihten sinnlos wäre, weil ja gerade im Untergang Rettung liegt, ist keine Kritik, sondern Affirmation. Denn: indem der Kapitalismus zur Selbstvernichtung der Menschheit führt, vollstreckt er den Willen des gnostischen Erlösergottes. In dieser Geschichtskonstruktion hätte der Kapitalismus, symbolisiert durch die wirtschaftliche Kraft und militärische Macht der Vereinigten Staaten, den Faschismus spätestens dann mit Stumpf und Stiel ausgerottet, wenn in der Entfesselung der Overkillkapazitäten oder in der Klimakatastrophe die uns bekannte Welt aufhört zu existieren.

Witte ahnt, dass Benjamin sich nicht auf eine derartige Gnosis reduzieren lässt. Zu Recht gilt dieser als jüdischer Denker. Identitätspunkt des Judentums ist der Glaube an die gute Schöpfung, die von dem einzigen Gott aus nichts anderem als aus Weisheit und Güte, trotzdem als das andere seiner selbst, geschaffen worden ist. Der Glaube an den Schöpfergott hat nicht durch griechische Spekulation der unendlichen Dauer der Welt, sondern in der moralischen Verkehrung ihres Urhebers als Demiurg seinen denkbar größten Gegensatz. Witte rekurriert auf das „kulturelle Gedächtnis der Menschheit", das Benjamin gegen den Topos der Vernichtung der Welt als Erlösung v.a. im Spätwerk mobilisiert hat. Nur wer sich an die Leiden der Vergangenheit zu erinnern vermag und sensibel genug ist, die Tradition der Unterdrückten zu empfangen, vermag der totalen Herrschaft etwas entgegenzusetzen. Nur, wer den unabgegoltenen Hoffnungen der Toten ein Recht auf Erfüllung einräumt, für den ist Vernichtung nicht das letzte Wort der Menschheit über sich selbst.

Giorgio Agamben formuliert in seinem Beitrag *„Ökonomische Theologie. Genealogie eines Paradigmas"* eine Alternative zu jener Kritik, die die Überwindung der rechtsetzenden und rechterhaltenden Gewalt durch die Vernichtung der Welt vollzieht. Eric Peterson hatte die Legitimation totaler Herrschaft durch den Monotheismus mit Berufung auf die christliche Trinitätslehre zu erledigen versucht. „Wenn man an Gott als *einen* und als *dreifaltig* denkt, lässt sich keine Analogie mehr herstellen mit der einen Monarchie", fasst Agamben Petersons Gegensatz zu Carl Schmitt zusammen. „Die trinitarische Theologie ist für ihn als eine oikonomia konzipiert." (26) In ihm sind die Verhältnisse der Personen familiäre Beziehungen wie die zwischen Vater und Sohn und nicht wie die zwischen Herrscher und Beherrschtem. „Wenn Gott sein inneres Leben als oikonomia organisiert, kann er auch die menschliche Geschichte als Heilsgeschichte, als oikonomia organisieren." (28) In einer oikonomia, in einem Hauswesen, kann es keinen Bürgerkrieg geben. (29) Wenn Agamben daraus folgert, dass es überhaupt keine christliche Politik geben könne, dann reduziert er politisches Handeln auf die Anzettelung von Bürgerkrieg oder Klassenkampf zur Erlangung von Herrschaft von Menschen über Menschen. Politik und Ökonomie erscheinen als der größtmögliche Gegensatz der theologischen Konstruktion gesellschaftlicher Verhältnisse. Politik realisiert dann immer ein Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnis, das letztlich das Leben des Unterworfenen zur Steigerung der Lebensmöglichkeiten des Herrschers opfert. Ökonomie ist demgegenüber ein Sorgeverhältnis, in dem sich im extremsten Fall der Stärkere, nämlich der Vater, für die Rettung der Untergebenen opfert. Dabei sind Politik und Ökonomie für Agamben Glieder eines universalen, sich durch die gesamte Geschichte durchhaltenden Gegensatzes. Eine so verstandene Ökonomie, die dazu dient, das Leben aller Mitglieder einer Gesellschaft zu ermöglichen, ist das normative Gegenstück zu dem, was aus der Ökonomie im Kapitalismus geworden ist: Dort ist sie „politische Ökonomie", die nach dem Modell des Bürgerkrieges die gegenseitige Vernichtung der Marktteilnehmer als Mittel zum gesellschaftlichen Fortschritt einsetzt und deren universales Steuerungs- und Kommunikationsmittel, das Geld, seine Wirksamkeit durch Abstraktion gegenüber allen objektiven Bedürfnissen der Menschen erreicht. Eine derartige Verkehrung des göttlichen Hauswesens in den globalen Bürgerkrieg der kapitalistischen Produktionsweise ist nach Agamben durch seine Säkularisierung verursacht. (29)

Das bedeutet, ohne dass Agamben dies explizit machte: Petersons Gegensatz zu Schmitt ist fragil. Auch der Begriff der Gesellschaft in Analogie zum göttlichen Hauswesen ist nicht davor gefeit, zur Ideologie gewaltförmiger Verhältnisse funktionalisiert zu werden. Der angegebene Gesamtzweck des herrschenden ökonomischen Systems, die optimale Versorgung aller, bewahrt den Gedanken des göttlichen Hauswesens und täuscht damit über die tatsächliche Wirkung der realen politischen Ökonomie, die Ausbeutung und Marginalisierung der Schwächeren zugunsten der Stärkeren, hinweg.

Die Kritik der Gewalt, die Witte im Anschluss an Motive des frühen Benjamin vorstellt, ist die der göttlichen Vernichtung der durch und durch verderbten Welt. Agambens kritische Reserve gegen die herrschende politische Ökonomie ist die der menschlichen Bezugnahme auf die göttliche Ökonomie. Die Umkehrung der göttlichen Ökonomie in ökonomisch-politische Gewaltverhältnisse ist selbst ein Akt der gewalttätigen Selbstverabsolutierung – über die sich ein „Glaube", der allein auf menschliche Kraft vertraut, täuscht. In der gnostischen Vernichtung der Welt werden die Gewaltpotenziale des Kapitalismus zum Ausdruck gebracht und religiös überhöht. Durch ihre ideelle Verabsolutierung wird die Gewalt des Kapitalismus leicht mit der des Eingreifens Gottes in die Geschichte verwechselt.

Der Beitrag von *Sigrid Weigel „Der Märtyrer und der Souverän"* widmet sich der Kritik eines religiös motivierten Terrorismus. Für eine derartige Kritik greift sie einerseits die Souveränitätslehre Schmitts und ihre Exemplifizierung in Benjamins Theorie des barocken Trauerspiels auf, anderseits kontrastiert sie das Schmittsche Modell der Identifikation von politischen und theologischen Begriffen mit der strikten Unterscheidung der menschlichen und göttlichen Ordnung in frühen Texten Benjamins. Die politische Theologie Carl Schmitts ist darin Grenzfall (96), dass sie tendenziell den Souverän als Gott identifiziert. Dies wird im Rückblick auf die barocke Souveränitätslehre ausdrücklich formuliert. (98) Es ist mehr als eine Analogie, kennt doch die Analogie ein negatives Moment: In der Formulierung der Einheit und Verschiedenheit von Gott und Mensch (wobei in der katholischen Tradition die Verschiedenheit immer größer ist als die Einheit) erreicht die theologische Reflexion immer nur eine Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt. Anders gesagt, die Form der Analogie bietet grundsätzliche Widerstände gegen die Identifikation. Ist aber die Identifikation einmal vorgenommen, so ist damit – das sieht Weigel richtig – jede Möglichkeit der Kritik menschlicher Herrschaft ausgeschaltet. Eine solche Identifikation wäre dann plausibel, wenn ein Souverän eine solche Macht hat, dass er entscheiden kann, ob eine politische Situation als Ausnahmezustand gewertet wird oder nicht (100), und der Satz gilt: Wann immer jemand herrscht, herrscht er mit Gottes Willen. (101) Das wäre a fortiori plausibel, wenn das zwangsläufige Scheitern eines menschlichen Souveräns, der göttliche Macht für sich in Anspruch nimmt, als Steigerung und Perpetuierung seiner Souveränität funktionalisiert werden kann. Im barocken Trauerspiel sieht Benjamin den Ort, an dem diese „Vollendung" menschlicher Macht in der „Idee des sterblichen Gottes und der Doppelgestalt von Fürst der Welt und himmlischem Tier" inszeniert ist. Von hier aus ergibt sich – gegen Schmitts Theorie des Partisanen, in der theologische Begriffe keine Bedeutung haben (97) – die Möglichkeit, das Phänomen des Selbstmordattentäters und des Heiligen Krieges in den Blick zu nehmen. Es stellt sich jedoch die Frage, welches Bewusstsein sich einem derartigen Verständnis unendlicher Macht, die auch noch durch ihren Zusammenbruch gesteigert wird, widersetzen kann. Bei Benjamin sieht Weigel eine gnostische Lösung: Nämlich die Statuierung einer absoluten, nicht überwindbaren Differenz von weltlicher und sakraler Ordnung. (104) In dem Moment, in dem theologische Begriffe auf weltliche übertragen werden, kann es sich nicht mehr um theologische handeln. Der Souverän kann bestenfalls als Gott *scheinen*. Deswegen ist die Demonstration von divinisierter Macht des Menschen nur ästhetisch möglich und nur qua Inszenierung realisierbar. Prima facie schützt die gnostische Entgegensetzung von Gott und Welt religiöse Motive gegen ihre „Inanspruchnahme als Mittel politischer oder rechtlicher Zwecke". (103) Dabei handelt es sich auch um eine Alternative zur atheistischen Lösung der Frage nach der Kritisierbarkeit einer sich selbst unendlich setzenden menschlichen Gewalt. Jedoch bleibt die Frage, wie damit die reale Selbstmotivierung durch Selbstdivinisierung der Selbstmordattentäter begriffen werden kann, unbeantwortet. Denn diese bedeutet zusammen mit der Inanspruchnahme des Willens Gottes immer auch die Verachtung dieses Lebens. Selbstmordattentate sollen und dürfen nicht sein – schon um des Selbstmörders willen – das kann nur eine solche Theologie begründen, die von der Heiligkeit des Lebens in der Einheit von Seele *und* Leib weiß, und eben nicht den Leib als Hindernis zum Heil missachtet, wie es in jeder gnostisierenden Entgegensetzung von Gott und Welt unausweichlich mitgedacht ist. (105/6)

Peter Weibel zeigt einige Argumentationslinien und Denkfiguren zur theoretischen Bewältigung des Phänomens der Gewalt auf. In der Bearbeitung der *„Theorie zur Gewalt. Benjamin, Freud, Schmitt, Derrida, Adorno"* werden sie als Antworten auf die moraltheoretische Frage skizziert, ob man mit einem schlechten Mittel einen guten Zweck erreichen kann. Gewalt erscheint dabei von vornherein als schlechtes Mittel. In der Theorie Freuds wird Gewalt gebrochen und teilweise überwunden durch Übertragung an eine größere Einheit. Dem Erleiden von Gewalt entgeht das Individuum, indem es sich mit der Gemeinschaft identifiziert, von der es unterworfen wird. Dadurch wird der Einzelne als Einzelner vor der Gewalterfahrung geschützt, als Mitglied einer Gruppe übt er aber Gewalt aus und erleidet sie im Falle von kriegerischen Auseinandersetzungen. Daran knüpft die Unterscheidung von Freund und Feind an, wie sie in der Staatstheorie Schmitts anzutreffen ist. Eine Gruppe, Klasse oder ein Staat bilden sich durch die Dialektik von Inklusion und Exklusion. Das Gefühl, dazuzugehören, bedarf der Aggression gegen denjenigen, der nicht dazugehört. Das eine ist nicht ohne das andere zu haben. Mit diesem formalen Modell können sowohl faschistische Gewaltexzesse nach innen und nach außen, wie auch Gruppenbildungen von Fußballklubs oder Identifikationen mit einem kulturellen Milieu via Massenmedien erklärt werden. An die Verhältnisse zwischen verschiedenen Gruppen, die sich durch die Dialektik von Exklusion und Inklusion bilden, bindet Schmitt den Begriff des Politischen. Daran knüpft Benjamin an, wenn er Gewalt als rechtsetzend oder rechterhaltend definiert. Nur als Mittel in Bezug auf das Recht und von diesem normiert kann Gewalt ein gerechtfertigtes Mittel sein. Außerhalb des Rechts ist Gewalt kein erlaubtes Mittel. Das wird einerseits an der verbrecherischen Gewalt deutlich, die vom staatlichen Gewaltmonopol geahndet wird. Das wird anderseits am Terrorismus deutlich, der mit seiner Gewalt ein zukünftiges Recht antizipiert, mit dem er rückwirkend seine Gewaltanwendung legitimiert. Benjamin ist sich mit Schmitt aber darin einig, dass derartige als gerecht erscheinende Gewalt lediglich durch Rechtssysteme normiert werden kann, die ihrerseits immer partikular sind. Denn nach Schmitt kann ein Rechtssystem nur eine Politik rechtfertigen, deren Bedingung die Existenz anderer Gemeinschaften oder Staaten ist, damit sie die innere Einheit, d. h. Freundschaft der Menschen untereinander, durch Feindschaft gegen andere bewirken kann. Wenn Recht in der Normierung derartiger – gewalttätiger – Politik besteht, ist es selbst konstituiert durch den Gegensatz von Freund und Feind und deswegen substanziell partikular. Kann nach Weibel in diesem Zusammenhang die zentrale Frage Benjamins, die gewalttätige Negation von Gewalt gerechtfertigt sein, wenn diese zwar partikular ist, aber die Bindung an partikulares Recht die einzige Möglichkeit ihrer moralischen Normierung zu sein scheint? Benjamins positive Antwort liegt nicht in der Perspektive des Naturrechts oder transzendentaler universaler Ethik, sondern in einer direkten und unmittelbaren Theologisierung der Negation der Gewalt durch Gegengewalt. Außerhalb eines jeden Rechtssystems steht sie nur dann, wenn sie nicht als Mittel verstanden wird, sondern als Zweck an sich selbst. Dies ist aber Gott vorbehalten. Nur die göttliche Gewalt kann nicht durch ein höheres Kriterium auf ihre Berechtigung hin beurteilt werden, dann wäre es keine göttliche Gewalt. Eine derartige Gewaltanwendung bezeichnet Derrida als „grundlos". Im Gegensatz zur terroristischen Gewalt, die sich ein Rechtssystem willkürlich nach ihren eigenen legitimatorischen Bedürfnissen und Interessen erschafft und die „wie ein Unfall dem Recht von außen zustoße" (55), besitzt die göttliche Gewalt eine inhärente Tendenz zum Recht und zur Gerechtigkeit. Das ist die am weitesten vorgeschobene intellektuelle Bastion gegen den Terrorismus der Gegenwart, aber durch die Nähe zu ihm auch eine geschwächte kritische Position. Nach Weibel ist Benjamins Kritik der rechtmäßigen Gewalt und Statuierung der göttlichen als Gegengewalt nur zu verstehen aus der Krise des Parlamentarismus Ende der zwanziger Jahre. Schon damals war Benjamins Kritik nicht vollständig gefeit gegen Distanzlosigkeit zur faschistischen Lösung der Krise des Parlamentarismus à la Schmitt. Auf diese Gefahr der Aussagen Benjamins zu Schmitt ist in der Benjaminforschung immer wieder hingewiesen worden. Auch die Differenz zwischen der wirklichen göttlichen Gewalt in der Geschichte und der ideologischen Selbstlegitimation des Terrors als Vollstreckung des Willens Gottes ist erst rückblickend bestimmbar. Ob sie – wie Agamben meint – nicht mehr als das „nackte Leben" ermöglichen könne (56f) oder ob sie nach Adorno die Identifizierung des Individuums mit einer Gemeinschaft, einem kulturellen Milieu oder einem Staat aufhebe, die Dialektik von Inklusion durch Exklusion durchbreche und so einen Zustand der „opferlosen Nicht-Identität" (56) gewähre, ist eine Deutung der göttlichen Gewalt, die erst „die Zukunft erzeugt" (55). Ist ein starker Subjektbegriff nicht ein besserer Maßstab für die Beantwortung der Frage, ob eine Inanspruchnahme von göttlicher Gewalt zu Recht erfolgt ist oder ob es sich um Ideologie handelt? Ist doch die Freiheit und moralische Zuständigkeit des Menschen für die Welt in der jüdisch-christlichen Tradition Gottes Wille, den dieser in seinem Schöpfungshandeln offenbar gemacht hat. Ein so fundierter Subjektbegriff befähigt den Menschen zur Unterscheidung zwischen einer Ideologie und einer berechtigten Beanspruchung Gottes nicht erst im Nachhinein.

Vittoria Borsó vertieft den Begriff der göttlichen Gewalt. Sie bezieht sich in ihrem Beitrag *„Walter Benjamin – Theologe und Politiker. Eine gefährliche Verbindung"* v. a. auf Derridas Interpretation von Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt". Für Benjamin ist der 1921 entwickelte Begriff der göttlichen Gewalt Präfiguration der Endlösung und stellt eine Versuchung dar, den Holocaust als Maßnahme Gottes zu interpretieren. Obwohl Derrida sieht, dass Benjamin das Wagnis eingeht, heterogene Bereiche zusammenzudenken, besteht er auf Eindeutigkeit. Eindeutigkeit im Begriff der Gewalt ist aber nach Borsó einseitig. Eine solche einseitige Deutung des Begriffs der göttlichen Gewalt ist nach Borsó nur möglich, weil Derrida die göttliche Gewalt lediglich als Steigerung der mythischen auffasst und sie „im Sinne von aufeinander folgenden Phasen" als den Endpunkt der geschichtlichen Entwicklung aller rechtsetzenden und rechterhaltenden Gewalt darstellt. Gegen Derrida und mit Agamben betont Borsó, dass bei Benjamin einerseits mythische und göttliche Gewalt einen Gegensatz bilden (61), anderseits die Rede von der göttlichen Gewalt mehrdeutig und ambivalent ist. Göttliche Gewalt kann sowohl als „Repräsentation des Schreckens" als auch als „schreckliche Repräsentation einer souveränen Macht" gelesen werden (63). Bedeutet göttliche Gewalt also auf der einen Seite die ins Unendliche gesteigerte Setzung von Recht durch den menschlichen Souverän im Ausnahmezustand – im Sinne Derridas –, so deckt sie auf der anderen Seite die Gewalt bzw. den „Terror" auf, den der Souverän ausübt, wenn er geltendes Recht bricht und neues setzt. Was auf diese Weise bewusst und sichtbar wird, dessen Macht über die Menschen ist gebrochen. Diese Mehrdeutigkeit macht für Borsó die gewaltkritische und befreiende Funktion der Rede von der göttlichen Gewalt aus. Sie ist so mehrdeutig wie die menschliche Sprache. Wie die Vielfalt der Sprachen ist sie „Gnade". (64) Menschliche Sprache kann Macht inszenieren und affirmieren oder ästhetisch-ironisch durchbrechen. Was sie tatsächlich bewirkt, „obliegt dem Gebrauch des sprachlichen Mediums *durch* die Menschen". (63) Der Unterschied zwischen dem eindeutigen und dem mehrdeutigen Begriff der göttlichen Gewalt wird durch eine bestimmte Auffassung von der Funktion der menschlichen Sprache erzeugt. Eindeutig ist der Begriff der göttlichen Gewalt als Abbild bzw. Präfiguration der Endlösung, die die Nazis in Szene setzten. Mehrdeutig allein dann, wenn er der Name einer Sprache ist, deren vorrangiger Vollzug in der Verständigung, nicht aber in der Abbildung eines Gegenstandes oder einer Bedeutungserhebung in einem Gegenstandsbezug besteht. Wenn für den sprachlichen Ausdruck die semantische Dimension zweitrangig oder gar beliebig ist, ja wenn er entgegengesetzte Bedeutungen vereinigen kann, dann trägt jede Affirmation des Negativen zugleich deren Entlarvung als solches mit sich. Diese Leistung der Sprache setzt die Dissolution ihrer Gegenständlichkeit, das Verschwinden stabiler Formen, ihre Emanzipation von Geschichte und Gesellschaft zur reinen Sprache voraus. (66/67) Eine solche reine Sprache eröffne mit Levinas den Raum der Exteriorität des Anderen. (67f) Borsós Konzeption eines mehrdeutigen Begriffes der göttlichen Gewalt vermag diesen vordergründig der ideologischen Komplizenschaft mit dem durch das Blut und die Tränen der Ausgebeuteten bezahlten gesellschaftlichen Fortschritt zu entreißen, jedoch um den Preis, dass er für die geschichtlichen Kämpfe nicht mehr die geringste Bedeutung hat. Ob Menschen das sprachliche Medium im Sinne der Befreiung von Gewalt oder zu deren Verstärkung gebrauchen, das ist eine Frage blinder Dezision. Darüber kann man sich nicht mehr verständigen, beginnt doch die Sphäre der Verständigung erst jenseits der Welt, in der Widersprüche schmerzen.

Zum besseren Verständnis der Globalisierung und der mit ihr verbundenen Wiederbelebung der Religion werden in diesem Bd v. a. zwei Topoi des Werkes Benjamins aufgegriffen und interpretiert: seine Theorie der Gewalt und seine Analyse des Kapitalismus als religiöses Phänomen. Haben sich die zuletzt besprochenen Beiträge in diesem Bd fast ausschließlich auf die gnosisnahe Theorie der Gewalt konzentriert und sie weitgehend postmodern interpretiert, so weitet *Detlev Schöttker* in dem Beitrag *„Kapitalismus als Religion und die Folgen"* den Blick auf das Spätwerk. In ihm sieht er die von Benjamin 1921 aufgestellte These, dass der Kapitalismus nicht nur eine Folge bestimmter religiöser Einstellungen, sondern selbst eine solche sei, auf ihren rationalen Kern hin durchschaut und auf seine gesellschaftstheoretischen und geschichtsphilosophischen Begriffe zurückgeführt. Die Bezeichnung eines säkularen Sachverhaltes als religiös steht für ihn im Gegensatz zu einer rationalen Erklärung. Damit setzt er ein Religionsverständnis voraus, das dem ähnlich ist, für das die göttliche Gewalt deswegen befreiend ist, weil sie nichts mit säkularen Sachverhalten zu tun hat und eine eigene essentielle Sphäre konstituiert. Schöttker zeichnet die Entwicklung Benjamins von einer gnostischen Theologie, deren Vorstellungen dadurch theologisch seien, dass sie nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben, zu einer empirischen Unmittelbarkeit, mit der literarische oder künstlerische Inhalte direkt auf die soziale und ökonomische Situation der Zeit bezogen werden. Gibt es in der gnostisierenden Theologie keinerlei Beziehung zwischen Geist und Welt, bzw. Erkenntnis und den natürlichen Gegenständen, so dass jede Aussage über sie allein ihren Ursprung und ihr Kriterium in der subjektiven Willkür hat, so werden in der Gegenposition Wirklichkeitsform und Erkenntnisform identifiziert. In seiner Arbeit „Über einige Motive bei Baudelaire" aus dem Jahre 1937 entwickelt Benjamin nach Schöttker eine Theorie der Erfahrungsformen in der Moderne. (76) Deren Grundbegriffe bestehen in der Nietzsche entlehnten Auffassung des Kapitalismus als „ewiger Wiederkehr des Neuen" und in einer „aktualisierenden Geschichtsdeutung". (79) Wird der Begriff der Erinnerung, in dem Benjamin sich einer zentralen Kategorie des Judentums nähert, von Schöttker nur kurz berührt, so bietet er zur Theorie der ewigen Wiederkehr einige Anmerkungen: Diese ersetze endgültig das Konzept des Fortschritts, mit dem die Sozialdemokratie sich über die Gefahr, die der Faschismus für die Menschheit bedeutet, beruhigt und deswegen getäuscht hat. Stattdessen hat der Kapitalismus eine neue Wirklichkeitsform hervorgebracht: Er verwandelt fortwährend natürliche Gegenstände in Waren. In der Warenform sind Dinge, Menschen und ihre Verhältnisse von ihrem materiellen Substrat entfremdet, ja von ihm vollständig gelöst und der Kapitalzirkulation unterworfen. Sie sind nichts anderes mehr als das Geld, das sie kosten. Ihre Materialität gerinnt zur Oberfläche und zum Schein. Der Begriff der ewigen Wiederkehr des Neuen vermag diese Täuschung, als ob die Dinge etwas anderes seien als ihr Tauschwert, zu durchstoßen. Indem er das, was aus den

Dingen wirklich geworden ist, erkennt, ist er die Voraussetzung dafür, die Warenform als Manifestation eines Zerstörungswerkes zu durchschauen. Eine derartige Erkenntnis ist immer eine Aufgabe der kritischen Vernunft, darin ist Schöttker Recht zu geben. Diese Aufgabe muss aber zugleich mit solchen – theologischen (?) – Begriffen formuliert werden, die der Gefahr widerstehen, das Zerstörungswerk der Warenform und der ewigen Wiederkehr des Neuen bloß zu konstatieren. Denn damit exponierte sich die radikale Gesellschaftskritik ihrem Umschlag in Affirmation des Kritisierten – wenn sie nicht Gründe einer Hoffnung zu benennen weiß, die an der Rettung des vom Kapitalismus Zerstörten festzuhalten vermag.

Unter dem Stichwort *„Nihilismus kontra Nihilismus"* widmet sich *Irving Wohlfarth* der Globalisierung des Kapitalismus. Ähnlich wie bei Schöttker besteht Globalisierung in der Universalisierung des Tauschwertes – den globalen Kapitalismus bezeichnet er mit einem Diktum Nietzsches als „Umwertung aller Werte" (119/120). Auch religiöse Phänomene werden der Warenform unterworfen: „alles Heilige wird entweiht" – zitiert er Marx (120). Dieser Vorgang der Unterwerfung der überkommenen Religion unter die Logik des Tausches ist ambivalent: Einerseits bedeutet er eine aufklärende Säkularisierung. Das, was nie Religion war, wird ihres religiösen Schleiers entledigt. Anderseits universalisiert sich der Kapitalismus selbst zur Religion. Im Gegensatz zu Schöttker und im Einklang mit anderen Autoren dieses Bdes begreift Wohlfarth den Kapitalismus als Religion sui generis. (120) „Indem sich die Bourgeoisie eine Welt nach ihrem Bilde schafft, usurpiert sie die Stelle Gottes" (122) bzw. im Anschluss an Nietzsche: Der Übermensch ist die paradoxe Erfüllung der kapitalistischen Religion. (120) Aber warum handelt es sich in diesen Transformationsprozessen um „Nihilismus"? Geläufig ist der Begriff der Säkularisierung oder des Säkularismus. Der nihilistische Grundzug des Kapitalismus zeigt sich Wohlfarth in den aktuellen Entwicklungen in den Vereinigten Staaten, dem Land, in dem sich die Logik des Kapitals am ungehemmtesten entfaltet hat. (121) In nihilistischer Perspektive koinzidieren ökonomischer Fundamentalismus und islamistischer Terrorismus. In dieser Perspektive stellt sich die Evidenz ein, dass der Kapitalismus durch kein anderes geschichtliches Phänomen so sehr gestärkt worden ist wie durch die Selbstmordattentate. Entgegen dem Szenario des Kommunistischen Manifestes entlässt der Kapitalismus keine Gegenkräfte aus sich, sondern reißt alles in seine Dynamik hinein. (121) Wo kann aber die Kritik des Kapitalismus dann ansetzen? Welchen Status haben die Intuitionen von Wohlfarth? Können sie doch keine andere Kritik formulieren als die von ihrer eigenen Unmöglichkeit. Benjamin ist in seiner Theorie des destruktiven Charakters mit diesem Problem umgegangen. Seine „politische Theologie" kann keinen anderen Namen tragen als den des Gegners: Nihilismus. (113) Der destruktive Charakter gibt „das Nichtige am Bestehenden der Vernichtung" preis. (125/6) Eine derartige Dialektik produziert nicht notwendigerweise etwas Positives, sondern – das weiß auch Wohlfarth – sie ist nicht ohne Risiko zu haben: Der destruktive Charakter droht, umso mehr er der Negativität des Bestehenden auf die Spur kommt und sich ihr nähert, in Affirmation umzuschlagen; es ist für den destruktiven Charakter zwecklos, sich gegen die Verwechslung mit affirmativen Kräften zu schützen. (130) Die Frage ist nur, welchen Aufklärungseffekt eine derartige Reflexion hat – wohlverstandene Aufklärung ist Wohlfarths Programm. (132) Einerseits ist er zurückhaltend gegenüber der gnostischen Lösung. Diese ist gewissermaßen zu billig. Es bleibt die Erwartung einer geschichtlichen Befreiungspraxis (134), die nicht einfach intentio recta identifiziert werden kann, sondern allein in der Erinnerung der Geschichte ihrer Erwartung Gestalt gewinnt.

Am klarsten formuliert *Thomas Rentsch* in seinem Beitrag *„Dialektik der Transzendenz bei Benjamin. Eine Alternative zur Substitution des Absoluten in Reflexion und Praxis der Moderne"* diese Form der Erwartung, die dem Judentum konstitutiv ist und bei Benjamin den Namen „Messianismus" trägt. Rentsch verteidigt Benjamin zunächst gegen eine unkritische Unmittelbarkeit zum Absoluten. (43) Umso mehr diese Unmittelbarkeit den Anspruch erhebt, alle Probleme auf einen Schlag zu lösen, desto eher fungiert sie als Affirmation der empirischen, weltlichen Gewalt und verleiht dieser den Schein des Unhintergehbaren. Die Verwechselbarkeit des destruktiven Charakters mit dem herrschenden Nihilismus ist in dieser Perspektive das Problem der fehlenden Vermittlung des Transzendenz-Immanenz-Verhältnisses. Wohl denkt Benjamin Transzendenz als ekstatisch-plötzliches augenblickhaftes Erfüllungsgeschehen. Aber sie kann nur gedacht und ausgesprochen werden als die Unverfügbarkeit und Negativität der konkreten Geschichte. Nur wo die Abwesenheit innerweltlicher „Substitute und Surrogate" der Befreiung in Bezug auf erfahrene Realität empirisch nachgewiesen werden kann, kann in einem nichtideologischen Sinne von Transzendenz die Rede sein. (40) Dieses ist die äußerste Möglichkeit, Transzendenz und erfahrene Welt aufeinander zu beziehen, ohne gnostisch-dualistisch die Welt apriorisch der Vernichtung preiszugeben. Benjamin kommt es in dieser Perspektive nicht auf die Gesamtinterpretation der Geschichte an, sondern auf das Vereinzelte und Verlorene, auf die Hoffnungsperspektive für das Vergangene. (39)

Der II. Teil dieses Bändchens versammelt drei Vorträge zum Verhältnis von Religion und Politik aus der Perspektive von Katholizismus, Judentum, Islam. Ein weiterer widmet sich der amerikanischen Zivilreligion bzw. dem evangelikalen Fundamentalismus. Im Blick auf das theologisch explizierte Selbstverständnis der dominanten Gruppen im Staat Israel kommt *Moshe Zimmermann* in seinem Beitrag *„Politisierte Theologie des Judentums"* zu der pessimistischen Perspektive, dass die Vertreter der monotheistischen Religionen auf der Politisierung der jeweiligen Theologie und „Religionisierung" der Politik beharren. Die jüdische Nation des 19. Jh.s versinkt in der postmodernen Konstellation von Religion, Volk und Aberglauben. (163) Unter dem Titel *„Glaube und Vernunft im Islam"* insistiert *Mohamend Mzoughi* auf der Interpretations- und Auslegungsbedürftigkeit des Koran. (175) Unter dieser Generalthese dokumentiert und bearbeitet er entgegen- wie nahestehende Positionen. *Karl Solibakke* sieht in seinem Beitrag *„‚Die Achse des Bösen' – Politik und Religion in den USA"* einen konstitutiven Zusammenhang zwischen dem Unilateralismus der USA unter der Präsidentschaft George W. Bush's und den verschiedenen evangelikalen fundamentalistischen Positionen – v. a. die Erwählung der USA als gelobtes Land und die Deutung der Geschichte aus dem Geist des einfachen Dualismus von Gut und Böse. Diese theologischen Motive und der Biblizismus haben nach Meinung des Autors eine nicht zu unterschätzende Verwurzelung in der Bevölkerung der Vereinigten Staaten. *Joseph Joblin* geht aus von den Folgeproblemen der Herausbildung einer globalen Zivilisation für die katholische Kirche. In seinem Beitrag *„Religion und Politik"* verteidigt er den Monotheismus gegen den Vorwurf der inhärenten Gewalttätigkeit. Auf Grund der im Kern des Monotheismus enthaltenen Vermittlung des Glaubens an den einen Gott durch die Vernunft und einer universalistischen Ethik widersetzt sich der Monotheismus prinzipiell seiner ideologischen Funktionalisierung für politische Herrschaft – sowohl für soziale Unterdrückung als auch kulturelle Marginalisierung. Monotheismus ist notwendigerweise vernünftig – sonst könnte er den Anspruch auf die universale Bedeutung des einzigen Gottes für alle Menschen nicht vertreten – und impliziert einen positiven Begriff der kulturellen und religiösen Pluralität.

Der III. Teil versammelt eine Reihe von „vermischten" Aufsätzen – vornehmlich zu ästhetischen Themen: *Mauro Ponzi* konstelliert unter dem Titel *„Die Ordnung des Profanen"* Homer, Benjamin und den Apostel Paulus, *Elio Matassi* widmet sich der *„Musikphilosophie bei Walter Benjamin und Günther Anders"*, *Donatella Di Cesare* bearbeitet die Übersetzungstheorie Benjamins, *Siegfried Zilelinski* erinnert an naturgesetzliche Plausibilitäten im 18. Jh. und *Boris Groys* schreibt *„Über die totale Reproduktion"*.

Es ist schwer zu ermitteln, was diese Beiträge zur Beantwortung der Ausgangsfrage beitragen sollen. Das Thema des ersten Teils, wie mit Benjamin die Rückkehr der Religion in die Politik zu bewerten und wie ihr zu widerstehen sei, wenn sie denn nichts anderes als Terrorismus von unten und von oben hervorbringt, kehrt einzig in dem Beitrag von *Giaccomo Marramao* kraftvoll und luzide zurück: Giaccomo Marramao profiliert in einer Relecture einiger zentraler Motive der geschichtsphilosophischen Thesen Benjamins den Zusammenhang von politischer Aktion, Messianismus und Erinnerung. Unter dem Titel *„Messianismus ohne Erwartung"* interpretiert er Benjamins Messianismus als postreligiös und zugleich postsäkular. Gegen Taubes betont er die ethische Verantwortung menschlichen Handelns für die Befreiung aus der Gefahr. (245) Dafür zu sensibilisieren dienen die zeittheoretischen Reflexionen, die gegen die Vorstellung der Geschichte als unendlicher Aufgabe der Menschheit im neukantianischen Sinne (247) mit der Kategorie des Augenblicks und der mit Agamben davon streng zu unterscheidenden „Jetztzeit" einen Begriff endlicher Geschichtszeit auszuloten versuchen. Einziger möglicher Orientierungspunkt für eine solche Geschichtskonzeption ist die „Erfahrung der Unterdrückten" und die Erinnerung der Leidensgeschichte. (252) Damit münden die Erörterungen des Beitrages Benjamins zur Aufklärung über das Verhältnis von Religion und Geschichte im Zeitalter der Rückkehr der Religion und religiös motivierter Gewalt in die entscheidende Fragestellung. Ein Ausweg aus dem Dilemma der Komplizenschaft mit der Siegergeschichte, das schon Benjamin als Problem erkannte und auf das am eindrücklichsten Wohlfarths Beitrag hinweist, ist allein mit den geschichtsphilosophischen Begriffen des Spätwerkes zu erlangen. In der Mehrzahl der Beiträge bleiben sie unberücksichtigt, in einigen werden sie gestreift. Dennoch darf der Tagung und den in diesem Bd versammelten Beiträgen der Wert einer keineswegs überflüssigen Vorarbeit bescheinigt werden.

Königswinter Ottmar John

Andere Religionen / Ökumene

Brandau, Robert: **Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission**. Die Judenmission als theologisches Problem. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006. (XIII) 518 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–2167–1

Vor einer Reihe von Jahren konnte man zum christlich-jüdischen Verhältnis die Einschätzung hören: In der Frage von Judenmission und Proselytismus gebe es eine konfessionsspezifische Differenz, derzufolge sich auf katholischer Seite im Pontifikat von Johannes Paul II. und unter den am katholisch-jüdischen Austausch Beteiligten ein lehramtlich gestützter Konsens herausgebildet habe: „Die Absicht der Proselytenmacherei ist vom Dialog ausgeschlossen", während auf evangelischer Seite einzelne Gruppen und Milieus an der Judenmission noch hartnäckig festhalten. Diese Einschätzung ist frei-

lich mittlerweile problematisiert worden: In der heftigen Kontroverse um die Karfreitagsfürbitte für die Juden 2008 von Papst Benedikt XVI. haben jüdische und katholische Stimmen die Befürchtung geäußert, mit der Fürbitte könnte sich eine Wende der katholischen Kirche weg vom Dialog ohne missionarischen Hintersinn hin zur Betonung der bleibend notwendigen Konversion von Juden zum Glauben an Jesus Christus anbahnen. Und: in der evangelischen Kirche haben sich in den zurückliegenden Jahren Gruppierungen judenmissionarischer Tradition von dieser Orientierung distanziert und sich für eine Begegnung mit dem Judentum entschieden, die nicht missionarisch, sondern ökumenisch ausgerichtet ist. So kann die vorliegende Publikation, die als Diss. von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal angenommen wurde, eine gewisse Aktualität in Anspruch nehmen. Die Arbeit rekonstruiert die Diskussion um die Judenmission in der evangelischen Kirche in Deutschland nach 1945. Diese Diskussion war um drei vom Autor ausgemachte „Einflusssphären" zentriert.

1. Die Diskussion um die Judenmission nach 1945 knüpfte an die Vorkriegstheologie an, welche breit und intensiv die Motive und Argumente der organisierten Judenmission des 18. und 19. Jh.s in sich aufgenommen hatte. Ein theologie- und kirchengeschichtlicher Teil I. „Grundfragen der Judenmission im 19. Jh." (4–70) informiert über die Anfänge organisierter Judenmission bis zum 19. Jh. Der Dissens zwischen lutherischer und reformierter Tradition wurde gleichsam überwölbt von der allgemeinen Überzeugung der Notwendigkeit der Bekehrung der Juden. Für diese wurde teilweise eine obrigkeitliche Verantwortung eingefordert. Philipp Jakob Spener (1635–1705), der Vater des Pietismus, bejahte die Bekehrung einzelner Juden, äußerte aber Skepsis gegenüber der Judenmission. Diese wurde im radikalen Pietismus abgelehnt, weil sie eigenmächtiges Eingreifen in Gottes Heilshandeln bedeute; erst bei der Parusie werden gemäß Röm 11,25ff auch die Juden Jesus Christus als den erwarteten Messias erkennen. Nonkonformistisch war Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760), der die jüdischen Speisegesetze und den Sabbat einhielt, um eine Tischgemeinschaft von Christen und Juden zu ermöglichen. Diese Praxis stand im Dienst der Vision einer eigenen judenchristlichen Gemeinschaft unter Christen, einer „Judenkehille" (17), einer Vision, die eine strategische Judenmission zurückwies. Väter der organisierten Judenmission im 19. Jh. und in der ersten Hälfte des 20. Jh.s wurden Franz Delitzsch (1813–1890) und Gustav Dalman (1855–1941). Grundmotiv judenmissionarischer Aktivität war die „Liebe zu Israel", was aber mit antijudaistischen Denkmustern einhergehen konnte: der Bund mit Israel sei außer Kraft gesetzt; Israel sei verworfen, und Rettung verspreche allein die Bekehrung des Einzelnen. Die Verpflichtung zur Judenmission sah man im Missionsbefehl von Mt 28 und in Apg 1 begründet; diese neutestamentlichen Grundtexte legte man nach dem Muster „Wie die Heidenmission, so die Judenmission" aus. Die Judenmission bot keine Gewähr einer grundsätzlichen Distanz zu antisemitischen Strömungen. Das konnte in der Zeit des Nationalsozialismus dazu führen, dass judenmissionarische Sachwalter Judenmission und Judentaufen bejahten und zugleich eine Verpflichtung dem deutschen Volk gegenüber lebten und so Juden und Judenchristen gesellschaftlich und politisch preisgaben.

2. Der Bruch mit dieser Tradition kam nach 1945 nicht aus der deutschen Tradition selbst, sondern bedurfte der Anregung aus den „Opferstaaten" des Nationalsozialismus, womit Brandau insbesondere die reformiert geprägten Niederlande meint. Dort entwickelten sich neue Ansätze einer Israeltheologie, welche die in Teil II. dargestellte „Israellehre Karl Barths" (71–110) aufnahmen. Barths Israellehre durchläuft in seiner „Kirchlichen Dogmatik" eine Wandlung, deren Konstante in der Verankerung der unlösbaren, christologisch und ekklesiologisch begründeten Verbindung von Israel und Kirche liegt. In der Erwählungslehre Barths (1942: KD II/2) fungiert Israel als der Zeuge des Gerichts Gottes. In der Versöhnungslehre (1959: KD IV/1) zählen zu den Zeugen der sich in der Auferweckung des gekreuzigten Christus auswirkenden Gnade Gottes neben der heiligen Schrift und der Kirche auch die Juden. Die Geschichte Israels ist nicht mehr nur Darstellung des Gerichts, sondern auch „Anzeige der Gegenwart der Ehre Gottes". Barth versteht „Mission" im Sinne der Sendung der Kirche in die Völkerwelt und liest Mt 28,19 als Weisung zur „Heidenmission". Es könne keine Rede davon sein, „dass die Gemeinde [d. h. die Kirche] im Verhältnis zur Synagoge den wahren gegenüber einem falschen Gott zu verkündigen" hätte (KD IV/3, 1005). Das „Nein" Israels zu Jesus Christus werde nur in der Parusie Jesu Christi aufgehoben. Die heidenchristliche Gemeinde „aller Zeiten und Länder" ist „Gast im Hause Israels" (106).

3. Für die Rezeption der Barthschen Israellehre in der deutschen Diskussion um die Judenmission erwies sich der Kontext der „Ökumenischen Missions- und Dialogtheologie", welche B. im Teil III. (111–170) vorstellt, als retardierendes Moment. Die Missions- und Dialogtheologie hatte nach 1945 eine tiefe Krise aufgrund der Erblast eines generationenlangen aggressiven christlichen Absolutheitsanspruchs und seiner Einbindung in die Kolonialgeschichte zu durchlaufen. Die Krise betraf die Motivation ebenso wie das Ziel, aber auch die Wirkung von Mission. Die traditionelle Entgegensetzung von Mission und Dialog machte einer differenzierten Zuordnung dieser beiden Motivkomplexe zueinander Platz, so dass schließlich jede Mission als dialogisch und jeder Dialog als missionarisch erscheint. Das mag das Zerrbild von einer dekretorisch daherschreitenden Mission hinter sich lassen, macht aber nach der angelegten Logik dieses Ansatzes, der in jedem Dialog Mission sieht, aus dem jüdisch-christlichen Dialog einen missionarischen Dialog. Auf diesen Befund läuft B.s Analyse des Dialogprogramms des Ökumenischen Rates der Kirchen und des interreligiösen Dialogs hinaus. Er fragt, ob der Begriff des Dialogs nicht „von seinen biblischen und dann auch innerkonfessionellen Wurzeln her für die Begegnung mit dem Judentum und den innerökumenischen Beziehungen (sic!) reserviert bleiben sollte, zumindest aber von dort her seine Profilierung" erhalten sollte (159). Er bejaht diese Frage. „Die als Heilige Schrift anerkannte Autorität der Bibel Israels, der eine Gott Israels (und damit Erwählung und Bund) und der Messias Israels erweisen sich als extraordinäre, dem christlichen Glauben vorgegebene Grundlagen des Dialogs mit Israel. So muss der jüdisch-christliche Dialog im Unterschied zum innerkonfessionellen und im Unterschied zum interreligiösen Dialog als biblischer Dialog verstanden werden" (163f). Biblisch ist der christlich-jüdische Dialog deshalb, weil er ein kritischer Diskurs von Juden und Christen über ihre je verschiedenen Lesarten der beiden gemeinsamen Heiligen Schrift ist. So plädiert B. für eine strenge theologische Unterscheidung: „– Der innerbiblische Dialog zwischen Judentum und Christentum. – Der innerchristliche, ökumenische Dialog der Konfessionen und christlichen Denominationen. – Der interreligiöse Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen, Ideologien und Weltanschauungen" (165). Damit ist die Andeutung des Buchtitels „Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission" zur pointierten These fortgeschrieben, welche die Begegnung von Christentum und Judentum einen innerbiblischen Dialog nennt, von dem theologisch der interreligiöse Dialog als ein missionarischer zu unterscheiden ist. Dies meint und beinhaltet eine Alternative zur Judenmission.

Inwiefern mit diesen Unterscheidungen Folgerungen aus den Transformationsprozessen der Diskussion um die Judenmission gezogen sind, belegt der Autor zunächst mit dem umfangreichsten Kap. seiner Arbeit „IV. Ökumenische und kirchliche Dokumente zur Judenmission" (171–343). Der Durchgang durch eine Vielzahl von Dokumenten, ihre Entstehungsgeschichten, Wortlaute und Erträge, der als Quelle die Dokumentensammlungen „Die Kirchen und das Judentum. Bd I: Dokumente 1945–1985, Bd II: Dokumente 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001" nutzt, ist beschwerlich, aber ertragreich. Der Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" von 1980 erweist sich mit dem Gewicht seines Genus' als „Bekenntnis" und mit dem Gesamt seiner Aussagen sowie mit seinem Glaubenssatz „Wir glauben, dass Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, dass die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann" als die entscheidende Weichenstellung in der Diskussion um die Judenmission. Die Begegnung von Israel und Kirche ist aufgrund der einzigartigen Beziehung der Kirche zum Judentum nicht dem interreligiösen Dialog zu subsumieren. Es kann sich hier nicht um ein „missionarisches Zeugnis" handeln. „Beide, Israel und Kirche, haben auf Grund der erwählenden und berufenden Treue Gottes Anteil an dessen Sendung (missio Dei)" (343). Bedeutend seien auch die hermeneutischen Überlegungen der EKD-Studie „Christen und Juden" II von 1991, denen zufolge Römer 9–11 und 15,8ff im Blick auf die Beziehung der Kirche zu Israel „die orientierende Mitte" im innerneutestamentlichen Pluralismus darstellen.

Etwas nachgeklappt erscheint Kap. „V. Konflikte um die Judenmission" (344–423) insofern, als es den Transformationsprozess in der Diskussion um die Judenmission mit Akteuren aus Theologie und Dialog und ihren Kontroversen veranschaulicht. Aber auch dies ist nicht ohne Ertrag. Es wird zum einen die Neubesinnung und Umwandlung des 120 Jahre bestehenden „Evangelisch-Lutherischen Zentralvereins für Mission unter Israel" schließlich in den „Evangelisch-Lutherischen Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden" deutlich, der das traditionelle Ziel der Integration von Juden in die Kirche unter Absage an ihr Judesein aufgibt und sich für die partnerschaftliche Begegnung zwischen Juden und Christen einsetzt. Zum anderen unterstreicht das Kap. den Charakter der EKD-Studie „Christen und Juden" III von 2000 als Herausforderung sowohl der evangelikalen Tradition als auch der akademischen evangelischen Theologie: Die Studie präzisiert die Theologumena von „Bund", „Erwählung", „Zeugnis" oder „Dialog", schärft die Asymmetrie in der Begegnung von Judentum und Christentum ein, würdigt das jüdische „Nein" zu Jesus in seiner Positivität und akzentuiert den Weg des Evangeliums aus der Mitte Israels heraus zu den Völkern. „Alle heidenchristlichen judenmissionarischen Bemühungen erweist die Studie als unbiblisches Unterfangen. Die Bezeugung Jesu als des Messias aus und für Israel ist ausschließlich eine jüdische und eine Angelegenheit Gottes selber (missio Dei). Der Gott Israels bedarf dazu nicht des Wirkens der heidenchristlichen Kirche und ihrer missionarischen Verkündigung" (420, vgl. auch 377f, 388f, 394, 397, 406, 417, 463, 470, 474).

Hier tut sich eine nochmalige Differenzierung im innerbiblischen Dialog zwischen Christentum und Judentum auf, die im abschließenden Kap. „VI. Die Repräsentation Israels durch Jesus Christus" (424–476) weiter bedacht wird. Die vorangegangenen Kap. rekonstruierten im kirchen- und theologiegeschichtlichen Längsschnitt die Transformation der Judenmission der heidenchristlichen Kirche, welche auf die Auflösung und Integration des Judentums in die Kirche zielte, in eine Begegnung von Kirche und Judentum als Diskurs zweier Lesarten der gemeinsamen Heiligen Schrift Israels und der Kirche. Im Schlusskapitel wird das Ergebnis der Transformation exegetisch-systematisch untermauert. Für die entsprechende Argumentation gehört die Frage nach der Beziehung der Kirche zu Israel in die Christologie und Ekklesiologie und also zu den Fundamenten kirchlicher Identität. Zur Abwehr der Gefahr ekklesiologischer „Vereinnahmung" Israels in der Erwählungslehre Barths redet B. lieber von der „Hineinstiftung der Völkerwelt in den erneuerten Bund, in die niemals gekündigte Bundesgeschichte mit Israel" (455, vgl. auch 428f und 430). Dies jedoch bedeutet nicht eine Minderung des Gewichts der Christologie. Denn

das „‚Lebenszeugnis' der ökumenischen Völkerkirche", das die Kirche Israel schuldet und „durch ihre gesamte Geschichte hindurch Israel schuldig geblieben" ist, bleibt geboten (456). Wie für die Kirche Jesus Christus Israel repräsentiert und die „missio specialis des Volkes Israel gegenüber den Völkern" – die Aufgabe, Licht der Völker zu sein und den Namen Gottes zu heiligen – vergegenwärtigt, so gibt es für das jüdische Volk eine „unaufkündbare Beziehung des Jesus Christus zum Volk Israel" (457). Die im Evangelium und insbesondere in Mt 28,18–20 grundgelegte missionarische Sendung zu den Völkern – und B. interpretiert das *panta ta ethne* von Mt 28,19 nicht nur vom Wortsinn her, sondern auch vom Bezug auf die Erzväterverheißung an Abraham her als „alle Weltvölker" unter Ausklammerung Israels – bedeute nun nicht, „dass die innerjüdische Sendung zu Israel durch Mt 10,6 [...] hinfällig geworden sei". Eine „Sendung zu Israel" ist weiterhin für sinnvoll zu halten: „Der Auftrag zu dieser Sendung ergeht grundsätzlich und ausschließlich an jesusgläubige Juden, die am halachischen Diskurs Israels zur Gestaltung jüdischen Lebens teilnehmen. In diesen Auftrag der innerjüdischen messianischen Bezeugung des Messias' Israels im Sinne eines ‚innerjüdischen Dialogs' kann die ökumenische Völkerkirche nicht eintreten" (470).

B. hat hier nicht eine theologische Grundsätzlichkeit vor Augen, die ohne konkreten Lebensbezug im Hier und Heute ist. Seiner bereits zitierten Typologie „dialogischer Beziehungsebenen" der Kirche stellt er eine weitere Ebene voran: „1. Ein ‚innerjüdischer Dialog' innerhalb Israels. 2. Ein ‚innerbiblischer Dialog' der ökumenischen Völkerkirche mit Israel. 3. Ein ‚interkonfessioneller Dialog' der Konfessionen und Denominationen. 4. Ein ‚missionarisch-interreligiöser Dialog' der ökumenischen Völkerkirche mit den Religionen und Weltanschauungen" (476). Der Autor denkt bei der erstgenannten Beziehungsebene seiner Typologie an heutige messianische Juden, auf deren Wirklichkeit er mit der Erklärung der Württembergischen Evangelischen Landessynode zum Verhältnis von Christen und Juden von 2000 hingewiesen hatte (407–413). Die Synode hatte bedauert, dass es „über den Status dieser Menschen zwischen Juden und Christen zu Irritationen kommt", und ihre Absicht bekundet, sowohl mit den jüdischen Gemeinden wie mit den „messianischen Juden" den Kontakt und Austausch zu pflegen. B. plädiert dafür, dass für „die theologische Klärung der beiden Fragenkomplexe der Judenmission und der sog. ‚Messianischen Juden'" wichtig sei, „dass beide nicht miteinander vermischt werden. Die Existenz von Judenchristen und ihre Bezeugung des gekommenen Messias Israels *in* Israel ist vom heidenchristlichen Versuch, durch Judenmission [...] Juden in die ökumenische Völkerkirche zu integrieren", theologisch zu unterscheiden" (412). Diese Unterscheidung ermöglicht es ihm, das Konzept und die Praxis einer Judenmission der Kirche aus den Völkern zurückzuweisen, ohne den Preis der Negierung jeder Bedeutung Jesu Christi für Israel heute zu entrichten. Die Bedeutung der Sendung Jesu Christi für das Judentum zu bezeugen, legt er gleichsam den messianischen Juden unserer Tage auf die Schulter. Auf diese „messianischen Juden" hin formuliert er schließlich die letzten Sätze seines Kap.s: „Die kontrovers diskutierte Frage, wer *heute* einen innerjüdischen Dialog in Gestalt der Teilhabe am halachischen Diskurs zur Gestaltung jüdischen Lebens im Namen Jesu führen kann, sprengt den Rahmen dieser Arbeit, bedarf jedoch dringend einer Klärung. Das heutige Judenchristentum müsste diesen Dialog führen und könnte als lebendiges Bindeglied zwischen Israel und der ökumenischen Völkerkirche einen Beitrag zum innerbiblischen Dialog leisten" (476).

Die Publikation thematisiert eine Problemstellung, welche in der katholischen Theologie der Gegenwart kaum vorkommt. Dies könnte darauf hinweisen, dass die Judenmission kein katholisches Problem ist. Das ist gewiss ein Befund des ersten Blicks, der zu differenzieren bleibt. Auch die katholische Kirche hatte ihre judenmissionarischen Strukturen wie zum Beispiel die Mitte des 19. Jh.s von dem aus dem Judentum stammenden Theodore Ratisbonne in Paris gegründete Kongregation Unserer Lieben Frau von Sion. Im gegenwärtigen amerikanischen Katholizismus beharrt eine so prominente Stimme wie Kardinal Avery Dulles offensiv darauf, dass auch in der Begegnung mit Juden das Evangelium zu verkünden sei und die Bekehrung zu Christus, die Taufe und Zugehörigkeit zur Kirche weiterhin als für Juden wichtig zu betrachten sei. Und in der jüngsten Krise des katholisch-jüdischen Verhältnisses – ausgelöst durch die Karfreitagsfürbitte für die Juden von Papst Benedikt XVI. – ist jüdischer- und katholischerseits die Frage laut geworden, ob mit der neuen Fürbitte für die Juden liturgisch eine judenmissionarische Position grundgelegt würde. Und doch steht in der katholischen Kirche keine Wiederkehr der Judenmission an. Der genannten Sionskongregation wurde in ihrer Verfolgtenhilfe während der nationalsozialistischen Besatzungszeit immer klarer, dass nicht der missionarische Zugang zum jüdischen Volk der angemessene sei, sondern der ökumenischer Verbundenheit und Solidarität; so bekennt die Kongregation in ihren Konstitutionen von 1981 als ihre Berufung: „Wir sind berufen, durch unser Leben Zeugnis zu geben von der Treue, mit der Gott das jüdische Volk liebt, und von seiner Treue zu den Verheißungen, die er den Patriarchen und Propheten Israels für die ganze Menschheit geoffenbart hat." Und in den Schriften von Papst Benedikt / Kardinal Ratzinger findet sich die Mahnung an die Christen, „doch Gottes Verfügung an(zu)erkennen, der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden' eine eigene Sendung aufgetragen hat".

Ein katholischer Ökumeniker, der sich am christlich-jüdischen Austausch beteiligt, kann den Grundlinien der exegetischen und theologischen Argumentation B.s folgen und dessen Plädoyer als schlüssig befinden, die Judenmission als kirchliche Bemühung um die Integration der Juden in die Kirche zurückzuweisen. Sein Plädoyer erfährt eine dogmatische Zuspitzung, wenn er u. a. im „Epilog: Perspektiven für eine ökumenische Missionstheologie im Angesicht Israels" (477–488) die judenmissionarische Position, die es ja im evangelikalen Umfeld der reformatorischen Kirchen nach wie vor gibt, theologisch kritisiert: Wer den Bund Gottes mit Israel „negiert, indem er Israel missionarisch in die heidenchristliche Kirche integrieren will, stellt nicht nur Israel als ‚Gottes Augapfel', sondern das Gottsein des Gottes Israels in Frage. Der Gott, an den sie durch Jesus Christus im Heiligen Geist glauben darf, hat sich in der Freiheit seines Berufens und Erwählens als der ‚Gott Israels', als der ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs' an sein Volk gebunden" (479). Demgegenüber die Beziehung der Kirche zum Judentum als einen „innerbiblischen Dialog" zu verstehen, könnte Anhalt in einer Dialogskizze finden, welche Papst Johannes Paul II. in seiner wegweisenden Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland vom 17. November 1980 in Mainz vorgenommen hat. Bevor er von der zweiten und dritten Dimension des Dialogs als der Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen jüdischen Volk und dem Einsatz beider für Frieden und Gerechtigkeit spricht, nennt er als erste Dimension „die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes", die „zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel" ist (Die Kirchen und das Judentum. Bd I, 75f). Hier scheint ein Dialogverständnis auf, zu dem B.s Vorschlag analog ist. Im Übrigen geht der Autor in seiner umfangreichen Arbeit nur auf die Handreichung der französischen Bischöfe „Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum" von 1973 als katholisches Dokument ein.

Singulär ist B.s Vorschlag, das Christuszeugnis als Messiaszeugnis in einem „innerjüdischen Diskurs" den messianischen Juden auf die Schulter zu legen. Er will wohl zu Recht an der christologischen Dimension in der Beziehung von Kirche und Judentum festhalten. Diese ist jedoch bereits dann präsent, wenn die Kirche ihre einzigartige Beziehung zum jüdischen Volk nicht nur in der gemeinsamen Schrift, sondern auch in der Konkretheit der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Jude und als Einwohnung Gottes in diesem aufrechten Sohn des jüdischen Volkes grundgelegt sieht und Rechenschaft von diesem Glauben im freien Dialog mit Juden und Judentum gibt. B. könnte eine Stütze für seinen Gedanken eines „innerjüdischen Diskurses" durch die in Gang befindliche Klärung des Selbstverständnisses unter messianischen Juden finden. So hat unter dem Programmwort eines „postmissionarischen messianischen Judentums" Mark S. Kinzer als Angehöriger des messianischen Judentums unserer Tage eine bemerkenswerte Ekklesiologie vorgelegt. Sie beschreibt die Gemeinschaft jener jüdischen Frauen und Männer, die an Jesus als Messias glauben, als *ekklesia* mit einer besonderen und einzigartigen Beziehung sowohl zu Jesus als auch zum jüdischen Volk und zur jüdischen Lebensweise. Kinzer fordert messianische Juden auf, ein observantes jüdisches Leben zu führen und dies als einen Akt der Bundestreue und nicht aus missionarischer Berechnung. Messianische Juden entdeckten Gott und den Messias inmitten von Israel. Das postmissionarische messianische Judentum verbinde die Kirche aus den Völkern mit den physischen Nachkommen Abrahams und bekräftige die Identität des Christentums als den die Völker übergreifenden Radius des Volkes Israel. Als eine Art innerjüdischer innerer Mission gebe das postmissionarische messianische Judentum Zeugnis „für die Gegenwart Jeschuas mitten im jüdischen Volk" (Mark S. Kinzer, Postmissionary Messianic Judaism. Redefining Christian Engagement with the Jewish People, Grand Rapids 2005, 13–16). Die ökumenischen Theologen, die den christlich-jüdischen Dialog mit Rolf Brandau in deutlicher Unterscheidung zur Mission verstehen, werden das Phänomen des gegenwärtigen Jesus-gläubigen messianischen Judentums nüchtern weiter verfolgen und den Bindungen treu bleiben, die für sie im Dialog mit dem Judentum gewachsen sind. Auch werden sie im Dasein des gegenwärtigen messianischen Judentums nicht den heimlichen Zielpunkt ihres Dialogs sehen wollen, sind sie doch mit den Autoren der französisch-katholischen Handreichung von 1973 und mit B. weit davon entfernt, „das Verschwinden" des jüdischen Volkes „anzustreben" (269).

Aachen Hans Hermann Henrix

Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik, hg. v. Anton Grabner-Haider. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 400 S., geb. € 39,90 ISBN: 3–525–57305–7

Das Vorwort von Hans Küng (7–9) betont: „Ethik kann einen. Doch dies ist zu präzisieren [...] ‚Ein Weltethos' hat [...] sein Fundament nicht nur (syn-chronisch) in den heute gemeinsamen Grundnormen der verschiedenen Religionen und Kulturen. Es gründet sich auch (dia-chronisch) auf den schon in vorgeschichtlicher Zeit (vor dem Einsetzen schriftlicher Quellen) sich durchsetzenden Grundnormen der Stammeskulturen. Methodisch gewagt, weil wir letztere nur durch neuzeitliche Berichte kennen, spricht er von diesen als „einem biologisch-evolutiv vorgegebenen, in der Zeit erprobten Urethos". Der Hg., Prof. für Religionsphilosophie an der Univ. Graz, skizziert in seiner Einleitung (11–15) die dem Küng'schen Weltethos ähnlichen Grundannahmen und Zielwerte des Buches: Bei römisch-katholischer Grundhaltung auf Konvivenz im Glauben an die Universalisierbarkeit der allgemeinen Menschenrechte und -pflichten innerhalb der Ökumene im Sinne der ganzen von Menschen bewohnten Welt ausgerichtet, will es zeigen, „dass die Grundwerte des Überlebens und des Zusammenlebens in allen Kulturen und auf allen Kulturstufen der Tendenz nach sehr ähnlich sind". Sechs eigene Beiträge mit kleiner Ergänzung durch Kurt Remele als seinem Kollegen für Sozialethik werden dafür komplettiert durch zwei von Karl Prenner als seinem Kollegen für Religionswissenschaften, zwei von Anton Quack als Prof. für Religionswissenschaft an der Theol. Hochschule St. Augustin/Bonn und je einen von Mariano Delgado als Prof. für Patristik an der Univ. Fribourg, von Johann Maier als Prof. für Judaistik an der Univ. Köln sowie von Heike Michael-Murmann als Indologin an der Univ. Mainz.

Grabner-Haiders allgemeiner Beitrag „Ethos und Kultur" (17–36) stellt dem biologischen Programm die Verbindung von Ethos und Sprache zur Seite und skizziert die „sich mit der Größe der Gruppen, mit den Kulturtechniken und den sozialen Strukturen" verändernden Regeln des erwünschten Verhaltens für die Kulturen der Jäger und Sammler, der Hirtennomaden und der Ackerbauern einschließlich der Ansätze matriarchaler Ethik und patriarchaler Morallehren. Er spricht dabei die religionswissenschaftlich zu untersuchende Dimension an, dass solche Regeln durch Riten und Kultfeiern internalisiert wurden, die nur im Kontext der mythischen Weltdeutung verständlich sind. Eine Dominanz der Männer entwickle sich mit ihrer Zähmung der wilden Tiere und Entwicklung von Waffen sowie Opferriten, bei denen „sich die Häuptlinge und die Priester als die Herren über Leben und Tod ihrer Mitmenschen" zeigten – die „wussten, dass bei Regelverstößen auch ihr Leben den Schutzgöttern geopfert werden konnte." Umgekehrt veranschauliche der Daoismus in China eine matriarchale Ethik als „Daseinsdeutung der unteren sozialen Schichten", die „nie Zugang zu den Waffen der Krieger und damit zur Herrschaft" hatten: „Im Grunde besteht die Hoffnung, dass am Ende der Zeit der weibliche Urgrund die Gegenkräfte des Lebens und des Todes wieder miteinander verbinden wird. Diese Morallehren gehen von der ursprünglichen Gleichwertigkeit aller Menschen aus". Schlussfolgerungen daraus sind einerseits: „Im Grunde untermauern alle Religionen mit einem Monopolanspruch auf den wahren Glauben eine Moral der Herrenmenschen"; andererseits: „Es waren in allen Kulturen die unteren sozialen Schichten, die im Ansatz an die Gleichwertigkeit aller Menschen glaubten". Das führt zur Annahme, „dass sich in jedem Moralsystem soziale Strukturen spiegeln, auch wenn einige Grundwerte allgemein akzeptiert werden", woraus für heute resultiere: „Der wirtschaftliche Dialog zwingt uns zum wechselseitigen Kennenlernen auch der Wertordnungen der Kulturen".

Mit Quacks Beitrag „Ethos der Stammeskulturen" (37–53) wird zunächst weltweit für Gruppen, bei denen „Kultur und Religion dem Umfang nach deckungsgleich sind" und die ihre Lebenswerte primär mündlich tradieren, der ganzheitliche Kulturbegriff der Ethnologie zugrundegelegt. Hier wird Ethos als „ein Aspekt von Kultur betrachtet, der in allen Bereichen von Kultur gefunden werden kann", „in die es eingebunden und in der es vernetzt ist". Dazu gehören die Verwurzelung des Ethos in Mythos und Ahnenkult und damit seine Kulturgebundenheit in Menschenbild und Eheverständnis. Trotz des umfassenden Anspruchs beschränkt sich Quack allerdings auf Veranschaulichung an Traditionen Schwarzafrikas, dem Thema seines Beitrags zur Frage einer noch im 20. Jh. greifbaren spezifisch afrikanischen Ethik in afrikanischen Kulturen (319–329).

Der vom Hg. (11) als Eröffnung der „Darstellungen des Ethos der Schriftkulturen Ostasiens, nämlich Indiens, des Buddhismus, Chinas und Japans" charakterisierte Beitrag „Indische Kultur" (55–74 Michael-Murmann) konzentriert sich auf eine allgemein verständliche Darlegung der Ethik des Hinduismus und der Ethik des Jainismus in der Spannung zwischen den Grundlagen indischen Denkens und dem modernen Indien in der Auseinandersetzung mit Christentum und Islam. Dem schließen sich Grabner-Haiders Eigenbeiträge „Buddhistische Kultur" (75–101), „Chinesische Kultur" (103–129) und „Japanische Kultur" (132–158) an. Sie würdigen die globale Ausstrahlung der buddhistischen Kultur in den vom Leiden aller Wesen ausgehenden Grundlehren der Daseinsorientierung, im auf Selbstbestimmung setzenden und darin egalitären Modell der Erlösung und in den moralischen Vorgaben des vielgestaltigen Elite- und Laienbuddhismus: bei Moralregeln des täglichen Lebens, bei der Suche nach Weisheit und Mitleid, bei Arbeit und Schutz der Umwelt – bis hin zur Ethikdiskussion im modernen Buddhismus, speziell im japanischen und westlichen. In der Darstellung chinesischer Kultur begegnen neben daoistischen und konfuzianistischen Morallehren die Öffnung für buddhistische Morallehren und moderne westliche Kultur wieder. Der Überblick zu japanischer Kultur reicht von Mythologie und Ritual über das Ethos der Krieger, die konfuzianische Ethik, daoistische Morallehren und Grundwerte der buddhistischen Ethik bis hin zu Moralkonzeptionen der modernen Philosophie in Japan; sie werden nach näherer Charakterisierung philosophischer Moralsysteme buddhistischer und konfuzianischer Schulen ausführlicher dargestellt, als es die Anlage des Buches erwarten lässt.

Als anderen Schwerpunkt lässt der Hg. die Beiträge über „Wertordnungen des Alten Orients und Ägyptens" (159–178 Prenner), „Ethos des Judentums" (179–242 Maier), „Ethos des Christentums" (243–268 Grabner-Haider) mit dem Zusatz „Katholische Sozialethik" (269–275 Remele) und „Islamische Kultur" (277–318 Prenner) folgen. Hier geht es zunächst um wirkmächtige Traditionen der Alten Ägypter, der Sumerer und Akkader sowie von Zarathustra. Dreifacher Raum wird dann gewährt, um die religiös-theologischen Grundlagen des Ethos im pharisäisch-rabbinischen Judentum mit der Offenbarung als Grundlage für die ethnozentrischen und allgemein-menschlichen Bezüge von Gottesvorstellung und Gottebenbildlichkeit darzulegen; weiter das Verständnis der Torah als universale Ordnung der Schöpfung und des Lebens mit kultisch-ritueller Begründung des Ethos und Bewertung des Lebens unter schöpfungstheologischem und ethnozentrischem Vorzeichen – bis hin zum modernen jüdischen Fundamentalismus; das Ethos der Erfahrung und der Vernunft unter dem Vorzeichen der Torah von der Teilhabe an altorientalischen Weisheitstraditionen und an hellenistischer Bildung – hier sind die noachidischen Gebote „eine Art Grundgesetz, das mit der Forderung nach der Einrichtung eines ordentlichen Rechtswesens außerhalb Israels die Möglichkeit einer de facto autonomen Gesetzgebung und Ethik einräumt"; neben philosophisch orientierter Ethik im Mittelalter das kabbalistisch motivierte Ethos; schließlich die Spannung „zwischen ethischem Monotheismus und ethnischem Survivalismus" von der jüdischen Aufklärung bis zur Moderne im Schatten des Holocaust.

Dem schließt sich ein Überblick zum Christentum als kreativer Vermischung von hellenistischen und semitischen Lebensformen an – von den Wertordnungen des Jesus von Nazareth und dem Ethikkonzept des Paulus von Tarsos über die Ethikmodelle der frühen Theologen und Kirchenväter zu den Morallehren im Mittelalter und in der kirchlichen Reformation und weiter einerseits zu Entwicklungen der protestantischen Ethik bis zur Gegenwart und andererseits zu katholischer Sozialethik seit der industriellen Revolution. Den Abschluss dieses Teils bildet eine gestraffte Charakterisierung islamischer Kultur von den Grundlagen in der Ethik der vorislamischen Araber, des Koran und der Sunnah des Propheten über die Bewertung des menschlichen Tuns in der Theologie, Mystik, philosophischen Ethik und Moralphilosophie bis hin zu Wirtschafts-, Familien- und Medizinethik in heutigen Kontexten zwischen Reformern und Islamisten.

Für den Schlussteil geht es dem Hg. darum, seiner abschließenden Zusammenfassung „Europäische Philosophie der Moral" (349–398), die – von den griechischen Anfängen bis zu den Ethikmodellen im 20. Jh. und der „Philosophie des Polylogs in der postmodernen Kultur" – „die rationale Triebfeder der europäischen und der nordamerikanischen bzw. australischen Wertentwicklung" verdeutlichen soll, einen „Überblick über die Wertordnungen der afrikanischen und der lateinamerikanischen Kulturen und ihrer Anpassungen an moderne Lebensbedingungen" voranzustellen (12). Quacks Beitrag „Afrikanische Kulturen" (319–239, s. o.) beschränkt sich dabei auf die Bewahrung von Grundprinzipien afrikanischer Wertordnungen bei heutigen Christen in Schwarzafrika. Delgados Überblick „Zum Ethos der lateinamerikanischen Kultur" (331–347) konzentriert sich für die Fragestellung nach dem Beitrag zum Ethos der Weltkulturen m. E. eindrucksvoll differenziert auf den Lateinamerika bestimmenden „Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und universaler Brüderlichkeit" als die missionarische, die kreolische, die indianisch-indigenistische und die panlateinamerikanische, universale Utopie.

Ein formal die Nennungen im Text erfassendes Namensregister hilft diesen Bd erschließen, der damit vorwiegend als Studienbuch zu empfehlen ist.

Marburg Christoph Elsas

Kasper, Kardinal Walter: **Wegweiser Ökumene und Spiritualität**. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 95 S., geb. € 9,90 ISBN: 978–3–451–29579–9

Die geistliche Ökumene ist die Seele der Ökumenischen Bewegung. Sie ist die treibende Kraft, ohne sie schaffen die Christinnen und Christen es aus eigener Kraft nicht, die sichtbare Einheit der Kirche wiederherzustellen. Wie eine Klammer umschließt diese Feststellung von Kardinal Walter Kasper alle Ausführungen und Konkretionen für eine geistliche Ökumene zwischen den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Deshalb bezeichnet der Vf. das Gebet für die Einheit als den „Königsweg zur Ökumene" (13).

Der Wegweiser „Ökumene und Spiritualität" des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen verbindet kurze Hinweise zum Stand des wissenschaftlichen ökumenischen Dialogs und der derzeitigen Möglichkeiten der Gottesdienstgemein-

schaft und der Sakramentengemeinschaft mit der Darlegung der vielfältigen Formen der geistlichen Ökumene. Grundlage für alle Überlegungen sind die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Ökumenische Direktorium, aber auch die Enzyklika „Ut unum sint" des verstorbenen Papstes Johannes Paul II., in der er ein Wort des Konzilspapstes Johannes XXIII. in Erinnerung rief, der im Blick auf die anderen Christen feststellte: „Das, was uns verbindet, ist mehr als das, was uns trennt" (15). Diese positive Grundstimmung ist zwischen den Zeilen des Wegweisers „Ökumene und Spiritualität" sozusagen mit den Händen greifbar, auch wenn anklingt, wie mühsam die Wege der Ökumene sind.

Nach dem Vorwort, das den Begriff der geistlichen Ökumene entfaltet, folgt im ersten Kap. unter dem Titel „Die Vertiefung des christlichen Glaubens" die Darlegung der Bedeutung der Hl. Schrift als dem grundlegenden Band der Einheit zwischen den Christen. Durch die verschiedenen Formen des gemeinsamen Hinhörens auf die Bibel können die Christen ein „zunehmendes wechselseitiges Verständnis und eine wachsende Wertschätzung der Wege entwickeln, auf denen sich andere dem Wort Gottes angenähert haben" (25). Das zweite Kap. ist dem Thema „Gebet und Gottesdienst" gewidmet. Ausgehend vom „Vaterunser", dem Gebet des Herrn, werden die vielfältigen Formen und liturgischen Anlässe im Laufe des Kirchenjahres dargestellt, die zum gemeinsamen Gebet der Christen einladen können oder bei denen das Gebet für die Einheit der Christen seinen Platz immer haben sollte. Ein Abschnitt befasst sich mit der schwierigen Situation der konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. Sich hier an die pastoralen Normen und Richtlinien zu halten, „bedeutet bisweilen, dass Familien mit konfessionsverschiedenen Ehepaaren das Leid der Trennung zwischen den Gemeinschaften, zu denen sie jeweils gehören, in größerem Maße empfinden" (57). In diesem Abschnitt finden sich auch kurze Hinweise zu den Möglichkeiten der Teilnahme an den Sakramenten der katholischen Kirche für die Geschwister aus den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und für die katholischen Christen in den anderen Kirchen (54f).

Das dritte Kap. „Zeugnis und Dienst" wendet sich den Lebensräumen und Gemeinschaften zu, an und in denen die Spaltung am tiefsten erfahren wird, andererseits aber auch effektive Wege der Verständigung und der Zusammenarbeit gepflegt werden können. Den Pfarreien und Ortsgemeinden, den Ordensgemeinschaften und Säkularinstituten kommt für die ökumenische Wahrnehmung, Zusammenarbeit und für die geistliche Ökumene eine zentrale Aufgabe zu. Dies gilt speziell auch für die neueren geistlichen Gemeinschaften. Eine wichtige Aufgabe im Blick auf das Erbe der Spaltung ist die ökumenische Vernetzung der Jugend. Die christliche Identität und die Verwurzelung in der eigenen kirchlichen Tradition sind bei jungen Menschen aufgrund der Säkularisierung nur wenig ausgeprägt. Gezielte ökumenische Arbeit kann hier helfen, das reiche Erbe des christlichen Glaubens wieder zu entdecken (74f). Ein letzter Abschnitt richtet sich an alle, die in der Seelsorge tätig sind, an die Priester und Diakone. Denn ein „freundschaftliches und geschwisterliches Verhältnis zwischen Seelsorgerinnen und Seelsorgern verschiedener Traditionen ist Grundvoraussetzung, um eine Spiritualität der Gemeinschaft zu fördern" (76).

Abschließend findet sich eine Übersicht über zahlreiche ökumenische Dokumente, die ebenfalls eine Hilfestellung für das ökumenische Gespräch vor Ort sein können, um die Lehre und Liturgie der ökumenischen Partner kennenzulernen, aber auch um die Linien der ökumenischen Annäherungen nachzeichnen zu können. Der ökumenische Wegweiser von Kardinal Walter Kasper erweist sich als eine gut lesbare und mit vielen konkreten Möglichkeiten versehene Hilfe für die Arbeit der Pfarrgemeinden und aller ökumenischen Gruppen, die nach Orientierung suchen.

Paderborn Michael Hardt

Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam / Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity and Islam, hg. v. Peter Schäfer. – München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag 2006. (VIII) 164 S. (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien 65), geb. € 29,80 ISBN: 978–3–486–58006–8

Der Aufsatzband geht zurück auf ein im Rahmen des Münchener „Historischen Kollegs" veranstaltetes Kolloquium, zu welchem der deutsche Judaist Peter Schäfer am 22. Juli 2003 einen kleinen Kreis von zwölf weiteren Teilnehmern geladen hatte. Themenstellung des Kolloquiums wie auch des Aufsatzbandes war die Frage nach „Ursprüngen" der Mystik, wobei dezidiert ein Blickwinkel eingenommen wurde, der die spätantik-mittelalterlichen Kontexte, in denen dezidiert mystische Aussageformen erstmals aufkamen, berücksichtigt. „Kontexte" bedeutet hier, dass nicht nur „eine" Traditionslinie angesprochen wird, sondern dass es hinsichtlich der genannten Fragestellung gleichsam zunächst um eine frühe jüdische, dann aber auch um antik-neuplatonische, christliche und islamische Sicht gehen soll. Ausgangspunkt des Bdes ist die Kritik an dem vor allem von Gershom Scholem vertretenen ideen- und systemorientierten Ansatz[1], der die (judaistische) Forschung über lange Zeit gegen eine derartige historische Kontextualisierung abgeschirmt hatte.

Entsprechend sind die ersten drei Beiträge von Rachel Elior, Martha Himmelfarb und Peter Schäfer (alle drei auf Englisch) der grundlegenden Kritik und Erweiterung der Scholemschen Untersuchungen mit Blick auf die jüdische „Merkava-Mystik" (auch „Thronwagen-Mystik", orientiert an Ez 1 und dokumentiert in der sogenannten Hekhalot-Literatur) gewidmet. Eine Brücke zu den spätantik-christlichen Zusammenhängen schlagen die beiden Aufsätze von Gay G. Stroumsa (über Frühgeschichte der „visio beatifica" / auf Englisch) und von Werner Beierwaltes (über Plotins philosophische Mystik und ihre christliche Rezeption / auf Deutsch). Es folgt ein Text von Sarah Stroumsa (auf Englisch), die über die Schule von Ibn Masarra die Anfänge islamischer Mystik zur Sprache bringt. Die Beiträge von Peter Dinzelbacher (zur Sozialgeschichte mystischen Erlebens) und von Alois M. Haas (über die Erfahrung der Alterität Gottes in der Mystik) schließen den Bd ab (beide auf Deutsch).

Ein sehr wahrscheinlich höchst ertragreiches Kolloquium hat hier zu einer Veröffentlichung geführt, in der den judaistischen Beiträgen die Beiträge der übrigen Mystikforscher letztlich nur sehr unvermittelt gegenüberstehen. Wer an der neueren Forschung zur Merkava-Mystik interessiert ist, erhält hier etwa 70 Seiten dichte Informationen, die vor allem auch den von Scholem selbst bereits als Desiderat erkannten Bezug zu den damals erst anfänglich erforschten Qumran-Texten herstellen. Dann aber erwartet den Leser mindestens noch einmal so viel Material, dessen thematischen Bezug zum ersten Teil des Bdes man in dieser Form der Veröffentlichung (ohne eine besondere thematische Einleitung zu den einzelnen Beiträgen) nur erahnen kann – zwar zweifelsohne solide Mystikforschung, jedoch zumeist auch Inhalte, die der Sache nach bereits anderswo publiziert und somit dem Fachpublikum schon bekannt sind. Dennoch kann gerade diese Zusammenstellung das nicht-judaistische Publikum aufmerksamer machen auf den Beitrag, den die Erforschung der frühen jüdischen Mystik in dem damit angezeigten kontextuellen Sinne leisten kann.

Münster Marco A. Sorace

Liturgiewissenschaft

Beyer, Franz-Heinrich: **Geheiligte Räume**. Theologie und Geschichte des christlichen Sakralbaus. – Darmstadt: WBG 2007. 231 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–20480–9.

Schon der Titel des vorliegenden Bdes ist angesichts seines evangelischen Autors, Prof. für Praktische Theologie an der Evang.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum, eine Provokation, die den Leser gespannt die Antwort des Vf.s erwarten lässt. Um es vorweg zu sagen: Das Buch hat viele Stärken, doch wird enttäuscht, wer angesichts des Titels eine entschiedene Fortführung des Diskurses um die Theologie des evangelischen Kirchenraumes erwartet.

Der Vf. geht vom Befund gegenwärtig weltweit steigender Aufmerksamkeit für Sakralbauten aller Religionen und Konfessionen aus und möchte angesichts dessen „Grundinformationen zum christlichen Kirchengebäude bereitstellen." (10) Dazu fragt das erste Kap. (11–20), was ein christliches Kirchengebäude eigentlich sei, und sammelt dazu Antworten der Religionswissenschaft und -psychologie, anschließend die Grundthesen aus kirchlichen Papieren der katholischen und evangelischen Kirchen. Hier konstatiert der Vf. eine Veränderung in der evangelischen Liturgik, die in älteren Werken den Kirchenraum lediglich unter den „Voraussetzungen für die Gestaltung des Gottesdienstes" traktierte, dagegen heute als zentrales und stets wirksames Zeichen des liturgischen Geschehens selbst wahrnimmt. (13) Dieser Befund wird dann theologisch allerdings nicht weiter ausgewertet, sondern nur zur Aufgabenstellung des Buches verdichtet: Durch diese „in ihrer Bedeutung neu wahrgenommene Interaktion zwischen Mensch und Raum im Kontext liturgischer Vollzüge" hält es der Vf. für sinnvoll, „auch außerliturgische[s] In-Gebrauch-Nehmen von Kirchenräumen verstehend zu beschreiben." (ebd.)

So folgt ein chronologischer Durchgang durch die Geschichte des Kirchenbaus, allerdings sehr unterschiedlich gewichtet: Kap. II (21–32) schafft einen knappen Überblick über die Kirchenbauten der Antike, Kap. III (33–79) dann etwas dichter über Typen, Ausstattung und Symbolik mittelalterlicher Kirchen und Synagogen.

Als Hauptteile des Werkes treten hervor das Kap. IV (80–139, von der Reformation bis zur Säkularisation) und die Kap. V und VI (140–190, von der Aufklärung bis zum Ende protestantischen Staatskirchentums). Dabei wird die Stofffülle zum 19. Jh. noch einmal systematisch unterteilt: Kap. V behandelt die Bauten der großen Konfessionen, Kap. VI freikirchliche, jüdische, ortho-

[1] Vgl. dazu dessen großen Gesamtentwurf „Major Trends in Jewish Mysticism" [New York ^{3}1954 = London ^{3}1955 (^{1}1941) = Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957 (Nachruck Frankfurt/M. 1967)].

doxe und muslimische Bauten – wobei hier angesichts des begrenzten Raumes allerdings kaum mehr als das Faktum deren Existenz mitgeteilt werden kann. Ähnlich begrenzen muss sich auf 10 Seiten auch das letzte Kap. VII (191–202) über den Kirchenbau im 20. Jh. – welches übrigens der Klappentext des Verlages mit der Beschreibung des Buchinhalts „bis zum Ende des 19. Jahrhunderts" komplett ignoriert. Die üblichen Anmerkungen, Literatur- und Abbildungsverzeichnisse schließen den Bd ab.

Der Vf. setzt in diesem Studienbuch bewusst Akzente: Er beschränkt sich bei der Darstellung der Zeit vor 1500, für die zahlreiche und umfangreiche Monografien vorliegen, auf knappe Überblicke und einige Spezialfragen. Für das 16.–19. Jh. dagegen entfaltet er besonders für den evangelischen Kirchenbau in seinen diversen Konfessionen und Richtungen ein eindrucksvolles und reich belegtes Szenario. Dabei werden stets auch katholische und jüdische Gotteshäuser in ihrer Gestalt und Symbolik als Referenzobjekte hinzugezogen – bis hin zum Abschnitt 4.3 „Kunstausstellungen – Manifestationen einer protestantisch-katholisch-jüdischen Kulturökumene". Insofern ist der Bd besonders instruktiv für die Zeit vom 16.–19. Jh.: Die Folgen der Reformation für die Kirchenbauten aller Konfessionen, Gestalt und symbolische Deutung lutherischer und reformierter Bauten und deren Ausstattung – Altar, Kanzel, Kanzelaltar, Orgel, Gestühl und Logen – wird in Text und Bild anschaulich vorgestellt. Besonders bemerkenswert waren uns z. B. die Informationen über „innerprotestantische" Simultankirchen, also die Aufteilung eines Baus zwischen lutherischer und reformierter Gemeinde für ihre Gottesdienste.

In einem Buch, das bewusst nur „Grundinformationen" (10) bereitstellen möchte, könnte man naturgemäß an vielen Stellen auf Desiderate hinweisen (z. B. zu den katholischen Neubauten des 19. Jh.s eine einzige Seite – 161f), und vielleicht wecken Titel, Untertitel und Klappentext ein wenig zu hohe Erwartungen. Aber man wird das Werk gerne dem empfehlen, der sich einen ersten Überblick über die Geschichte von Synagogen- und Kirchbau verschaffen möchte bzw. an den speziellen Fragen von Theorie und Praxis des nachreformatorischen Kirchenbaus interessiert ist.

Münster Stefan Rau

Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, hg. v. Albert Gerhards. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 176 S., kt € 9,95 ISBN: 978–3–451–29781–6

Schon lange hat keine Entscheidung eines Papstes eine solche Diskussion ausgelöst wie die Benedikts XVI. in seinem Motu proprio vom 2. Juli 2007, die vor dem II. Vatikanischen Konzil gefeierte Liturgie der katholischen Kirche generell als außerordentliche Form des römischen Ritus neben der nachkonziliaren Liturgie als ordentlicher Form wieder zuzulassen. Dabei beschränkt sich diese Wiederzulassung nicht nur auf die sogenannte tridentinische Messform, sondern auch auf das Rituale und z. T. auch auf das Pontifikale, in deren Bereich die Reformen stärker ausgeprägt sind als in der Messe.

Wer führt die Kontroverse? Nach einer kurzen Einführung des Hg.s A. Gerhards werden zuerst die Dokumente, nämlich das Motu proprio „Summorum Pontificum" Benedikts XVI. (12–18), dann der Brief des Papstes an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Motu proprio „über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform" (19–25) abgedruckt. Es folgen die entsprechenden „Leitlinien für die deutschen Diözesen" (26–29) der Deutschen Bischofskonferenz und zwei „Bischöfliche Stellungnahmen", nämlich die Erklärung des damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann (32–35) und der Brief des Bischofs von Aachen Dr. iur. can. Heinrich Mussinghoff an die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Bistum Aachen vom 7. Juli 2007. Bei letzterem ist seine Forderung nach Klärung zu erwähnen, ob nicht doch das Missale 1962 durch den von Rom rekognoszierten Approbationsbeschluss der beteiligten Bischofskonferenzen und Bischöfe sowie durch den Aufhebungsvermerk in der Apostolischen Konstitution Pauls VI. vom 3.4.1969 in ordnungsgemäßer Weise abgelöst und somit aufgehoben wurde (44f). Benedikt XVI. vertritt die Meinung, das alte Missale sei „niemals abgeschafft" (15) worden.

Dann folgt die eigentliche „Theologische Diskussion". In ihr erkennen alle Beteiligten – das sei schon vorweg gesagt – das Motiv des Papstes an, in den liturgischen Fragen mehr Einheit zu schaffen und zum Frieden zwischen Gegnern und Anhängern der liturgischen Reformen nach dem II. Vatikanum beizutragen. Die Kontroverse beginnt aber schon mit der Frage, ob der Entscheid des Papstes ein geeignetes Mittel dafür darstellt. Sie wird angeführt von den Liturgiewissenschaftlern Benedikt Kranemann (Erfurt) (50–66) und Klemens Richter (Münster) (67–74). Der erste konstatiert die Lage nach dem päpstlichen Motu proprio als „Liturgie im Widerspruch", zu ergänzen ist: zu den Prinzipien der vom Konzil mit hoher Mehrheit beschlossenen Liturgiekonstitution. Klemens Richter sieht die nachvatikanische Liturgiereform in ihrem Sinn vielfach verkannt und in Frage gestellt und sucht dies an einer Reihe von Beispielen zu belegen. Dabei spielt die Frage der Karfreitagsfürbitte nach dem alten Missale bei ihm und den meisten anderen eine wichtige Rolle.

Ein eindringliches Plädoyer für den Schritt des Papstes enthalten die „Bemerkungen eines Laien, der die alte Messe liebt" von Robert Spaemann. Er setzt sich sehr kritisch mit den nachkonziliaren Reformen der Messe und der Taufe auseinander. Rein formal fällt dieser längste Beitrag des Bändchens dadurch auf, dass er sich mit fünf Anmerkungen aus der Liturgiekonstitution (SC 23, 8, 83, 33, 54, 55) begnügt.

Mit Enzo Bianchi kommt ein Mönch zu Wort, der noch in der alten Liturgie groß geworden ist, diese auch hochschätzt, aber die Notwendigkeit ihrer Reform eingesehen hat. Seine Abtei hat sich einen Namen gemacht mit einer überzeugenden Feier der nachvatikanischen Liturgie. Er verteidigt die vatikanische Reform, warnt vor einem neuen Sieger- und Verliererdenken und fordert von den Anhängern der alten Liturgie eine klare und unzweideutige Anerkennung der nachkonziliaren Liturgie.

Der Altmeister der deutschen Kirchengeschichtler, Arnold Angenendt, bringt wichtige religionsgeschichtliche und religionspsychologische Aspekte in die Diskussion ein. Bezüglich der von Benedikt XVI. abgelehnten Brüche in der Liturgiegeschichte konstatiert Angenendt durchaus Wandel und obsolet gewordene Riten, z. B. der Krönung des (katholischen) Kaisers. Solche habe es in der Kirchengeschichte des Öfteren gegeben. Man hätte auch die altkirchliche Kirchenbuße als Beispiel nennen können. Er schließt mit seiner Überzeugung, dass das Ziel des Konzils, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen (vgl. SC 1), auch weiterhin angestrebt werden muss.

Andreas Odenthal, Liturgiewissenschaftler und Tiefenpsychologe in Tübingen, zeigt schon mit dem Titel seines Beitrags „Rückwärts in die ‚heile Welt'?" die Grundtendenz seines Beitrags an. Er weist einige Aspekte auf, bei denen die Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil und die Verwendung des Messbuchs von 1962 zumindest in Spannung geraten. Er behandelt das Priesterbild des alten Ritus, die schon von Pius X. geforderte participatio actuosa, die Karfreitagsfürbitte des Missale von 1962 u. a. Albert Gerhards schließt die Diskussion mit dem „Versuch eines Resumees" ab. Darin weist er darauf hin, dass die Einschätzung der Reform jeweils stark von der eigenen Biografie mitbestimmt ist. Der Rez. kann dieser Beobachtung auch für sich selber zustimmen und findet sich weitestgehend in dem Beitrag des etwa gleichaltrigen Enzo Bianchi wieder.

Es kann nicht Sinn dieser Rezension sein, die angeschnittenen Probleme noch einmal aufzugreifen oder gar einer harmonischen Lösung zuzuführen. Ich beschränke mich auf zwei Anmerkungen. Die erste betrifft die Form des Beitrags von Robert Spaemann. Die oben schon genannten fünf Belegstellen aus der Liturgiekonstitution vertreten alle die beharrende Tendenz. Grundsatzaussagen und weiterführende Nummern wie SC 1, 3, 7, 11, 14 und 21 kommen in seinem Beitrag gar nicht in den Blick. Er zieht zwar Aussagen Andersdenkender heran, belegt sie und seine eigenen Positionen aber nicht oder sehr unzureichend. Seine einseitige Sicht der angeblichen Vorteile der alten Liturgie sei an seinen Aussagen zur Taufe dargestellt (vgl. 99f). Das Motu proprio gebe nicht nur der alten Messe in der Kirche das Heimatrecht wieder, sondern auch den Riten der Sakramentenspendung. Als einziges Detail nennt er, dass im neuen Taufritus die Antwort der Eltern auf die Frage „Was erbitten Sie von der Kirche Gottes für N.?" die Antwort im neuen Ritus laute: „die Taufe" statt wie im alten Ritus „den Glauben". Abgesehen davon, dass der neue Ritus eine Reihe weiterer Antwortmöglichkeiten bereit hält, die Spaemann nicht erwähnt, wird in der folgenden Anrede an die Eltern ganz ausdrücklich von der Erziehung im Glauben gesprochen. Überdies wird im alten Ritus die zweite Frage direkt an den unmündigen Täufling gerichtet. SC 67 enthält aber den klaren Auftrag, den Ritus der Kindertaufe der „tatsächlichen Situation der Kinder" anzupassen. Wovon Spaemann bei der alten Taufform überhaupt nicht spricht, ist die fatale Wiederaufnahme der Exorzismen im alten Taufritus, mit der Salzsegnung insgesamt drei und einige kürzere exorzistische Handlungen wie das Anblasen und beim Ritus Ephata. „Exi ab eo, immunde spiritus et da locum Spiritui Sancto Paraclito" und „exorcizo te, immunde spiritus [...], ut exeas et recedas" wecken die Vorstellung, dass der Dämon sich im Körper des Täuflings aufhält und aus ihm vertrieben werden muss, damit der Hl. Geist in den Täufling einziehen kann.

Damit sind wir bei der zweiten Anmerkung. In dem hier zu besprechenden Werk wird von den meisten Autoren die generelle Wiederzulassung der alten Riten der Feier der Sakramente zu wenig in den Blick genommen. Art. 9 § 1 des Motu proprio lautet: „Der Pfarrer kann – nachdem er alles wohl abgewogen hat – auch die Erlaubnis geben, dass bei der Spendung der Sakramente der Taufe, der Ehe, der Buße und der Krankensalbung das ältere Rituale verwendet wird, wenn das Heil der Seelen dies nahelegt." Der Bischof kann nach § 2 die Firmung nach dem alten Pontifikale Romanum feiern. Neben den Fragen zur Taufe soll als weiteres Beispiel die Rückkehr zur alten Form der letzten Ölung genannt werden. Statt der Hilfe Gottes in der Krankheit, der Aufrichtung des Kranken, der konditionalen Sündenvergebung und der Rettung durch das gläubige Gebet (vgl. Jak 5,14–15), tritt wieder die Vergebung der durch die Sinne begangenen Sünden in den Mittelpunkt des sakramentalen Handelns, wie die alte sakramentale Kernformel zeigt: „Per istam sanctam unctionem et

suam piissimam misericordiam, indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum deliquisti"; und bei den weiteren Salbungen per auditum, per odoratum, per gustum et locutionem, per tactum und per gressum. Ob mit dieser Rückkehr zur frühmittelalterlichen Sakramentspraxis der letzten Ölung, die nur in Todesgefahr gespendet werden darf, der Konzilsauftrag (vgl. SC 73–75) noch respektiert wird, möge der Leser selbst entscheiden.

Die von Albert Gerhards gesammelten Beiträge mit ihrer großen Spannbreite der vorgetragenen Ansichten eignen sich gut, in die durch das Motu proprio Benedikts XVI. entstandene Problematik hineinzufinden und sich einen sachlichen Standpunkt in den anstehenden Fragen zu erarbeiten.

Vallendar Manfred Probst

Praktische Theologie

Bünker, Arnd: **Missionarisch Kirche sein?** Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland. – Münster: Lit 2004. 528 S. (Theologie und Praxis, 23), br. € 32,90 ISBN: 3–8258–8128–8

In den vergangenen Jahren gewinnt „Mission" in den Kirchen in Deutschland zunehmend an Bedeutung, oder sagen wir: der Gebrauch des Missionsbegriffs nimmt Fahrt auf, hat Konjunktur. Nun sollte es eigentlich nichts Ungewöhnliches sein, wenn christliche Kirchen „missionarisch" sind und dies auch entsprechend formulieren. Allerdings galt „Mission" über viele Jahre als problematischer Begriff: auf „Heidenbekehrung in Übersee" bezogen, kolonialistisch belastet, an Seelenrettung und hohen Taufzahlen statt an Lebensermöglichung orientiert. Mit dem Zerbrechen der Kolonialreiche in den 60er Jahren des 20. Jh.s wurde der Missionsbegriff in der Theologie problematisiert, verschiedentlich wurde sogar ein „Moratorium" der Mission gefordert und diskutiert. Damit war „Mission" in weiten Teilen von Theologie und Kirche diskreditiert, so dass Missionswissenschaftler sogar davor warnten, den Begriff gänzlich über Bord zu werfen.

Warum also bekommt der Missionsbegriff jetzt in Deutschland wieder Konjunktur? Ein Blick auf den Kontext der Begriffsverwendung zeigt: Es geht um die Krise der Kirchen in Deutschland. Angesichts von Kirchenaustritten, demographischem Wandel (sprich: Altersstruktur) und fehlendem Nachwuchs ist die Institution Kirche in Gefahr. Es werden Strukturen verschlankt, Pfarreien fusioniert, Mitarbeiter entlassen. „Als Trostpflaster für die geschockten Noch-Mitglieder und wohl auch für die Leitungen der Kirchen selbst wird der Begriff der Mission, die Erinnerung, missionarisch zu sein, oder die Forderung, es zu werden, nahezu allen kirchlichen Äußerungen als hoffnungsvoll schimmernder Horizont hinterlegt [...]. Nachdenklich macht jedoch, dass die gegenwärtige Konjunktur des Missionsthemas als Erinnerung an den kirchlichen Weltbezug in unserem hiesigen Kontext nahezu vollständig ohne die Reflexionspotenziale der Missionswissenschaft auszukommen scheint. Obwohl Missionswissenschaft in Deutschland über eine der weltweit längsten Traditionen verfügt, sind im hiesigen Missionsdiskurs explizit missionswissenschaftliche Beiträge kaum vertreten." (8f)

So umreißt Arnd Bünker den Ausgangspunkt seiner missionswissenschaftlichen Analyse der Konzepte zur Sendung der Kirche in Deutschland. B. erarbeitet zunächst ein wissenssoziologisches Instrumentarium. Mit diesem analysiert er dann in einem zweiten Kap. zunächst das Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen: die ökumenischen Weltmissionskonferenzen bis 1963, die missionstheologischen Aussagen des II. Vatikanums und deren Ausarbeitungen in den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls und in den Kontinentalkirchlichen Bischofskonferenzen und -synoden. Im dritten Kap. wendet sich B. den „Missionsländern" Deutschland und Frankreich zu. Er sucht nach Theologen und ihren missionstheologischen Ansätzen vor dem II. Vatikanischen Konzil (Josef Pieper, Alfred Delp und Ivo Zeiger in Deutschland, Yves Daniel, Henry Godin und Marie-Dominique Chenu in Frankreich) und extrahiert gemeinsame Linien und Unterschiede. Im vierten Kap. untersucht er den Impuls „Proposer la foi" – den Glauben vorschlagen – der französischen Bischöfe und dessen kreative Rezeption in der Kirche Frankreichs und in einem deutsch-französischen Projekt. Daran anschließend folgt ein fünftes Kap., in dem der missionarische Impuls „Zeit zur Aussaat" der deutschen Bischöfe mit dem angefügten Brief des Erfurter Bischofs Wanke einer eingehenden Untersuchung unterzogen wird, und zwar in Bezug auf das missionarische Selbstverständnis, die Wahrnehmung der Umwelt der Kirche, die Konsequenzen für das Missionsverständnis und die missionarische Praxis. Abschließend formuliert B. in einem sechsten Kap. Modelle und Optionen eines „missionarischen Kirche sein".

Mit dieser Untersuchung wurde ein missionswissenschaftlicher – und eben nicht pastoraler oder pastoraltheologischer – Beitrag zur Missionsdebatte in Deutschland vorgelegt. Der Autor nutzt seine fundierten und weitreichenden Kenntnisse der weltkirchlichen und ökumenischen Missionsdiskussionen, um auf diesem Hintergrund die Debatte in Deutschland und die Situation der hiesigen Kirche zu diskutieren. Wer vom Missionsland Deutschland vor dem Hintergrund weltkirchlicher Entwicklung spricht, bekommt in der Regel die alles in Frage stellende Erwiderung, dass die Situation in Europa doch mit der in Afrika, Asien und Amerika nicht zu vergleichen sei. Dem hat Arnd Bünker mit der Einbeziehung Frankreichs einen strategischen Riegel vorgeschoben: „Proposer la foi" – vor allen Dingen die Rezeptionsgeschichte – ist ebenfalls in einem europäischen Kontext entstanden, aber wesentlich weniger ekklesiozentrisch als „Zeit zur Aussaat", wo der gesellschaftliche Kontext der Kirche weitgehend ausgeblendet ist, Mission als Christenvermehrung enggeführt wird und Kirche und Reich Gottes in problematischer Weise ineinander verschmolzen werden.

Angesichts der umfassenden Beschäftigung mit Konzil, ökum. Weltmissionskonferenzen, Kontinentalsynoden und französischer Kirche erscheint der auf die Sendung der Kirche in Deutschland verweisende Titel des Buches zunächst irreführend. Aber diese Bezüge dienen zum besseren Verstehen des eigenen Kontextes, der eigenen kirchlichen Situation und des missionarischen Selbstverständnisses der Kirche in Deutschland und ihrer Sendung. Sie sind der Spiegel, in dem die Kirche in Deutschland und ihr missionarisches Selbstverständnis mit den entsprechenden Begrenzungen, aber auch Entwicklungspotentialen sichtbar wird.

Die wissenschaftliche und wissenschaftspolitische Bedeutung des Werkes von B. liegt in ihrer doppelten Stoßrichtung: Einerseits die aktuelle Debatte über Mission und missionarische Kirche in Deutschland missionswissenschaftlich aufgreifen, kritisch begleiten und bereichern, andererseits das Thema der Sendung der Kirche in Deutschland und Europa in den – nach wie vor zu häufig ausschließlich auf „Übersee" ausgerichteten – Missionsbegriff und in die Missionswissenschaft hereinholen.

Schade ist, dass die Arbeit an diesem Buch abgeschlossen wurde, bevor das Dokument „Allen Völkern Sein Heil" der Deutschen Bischöfe erschienen ist, denn eine Einbeziehung dieser sich in einigen Punkten von „Zeit zur Aussaat" durchaus unterscheidenden Stellungnahme hätte sicherlich der Erstellung eines Profils einer missionarischen Kirche in Deutschland gut getan.

Nach dem umfangreichen Material, das in dem Buch bearbeitet und kritisch beleuchtet wurde, fallen die „Optionen einer missionarischen Kirche in Deutschland" am Schluss eher kurz und skizzenhaft aus. Dies ist angesichts der Aufgabe, die Konturen einer neuen, missionarisch erneuerten Kirche zu beschreiben, sehr verständlich. Trotzdem: Für eine weitere Entwicklung einer Kirche, die missionarisch sein will, werden wir um eine zukünftige Ausarbeitung dieser Optionen nicht herumkommen. Denn in diesen von B. formulierten Optionen wird abschließend nochmals deutlich, was der Autor anfangs in seinem Missionsbegriff programmatisch zugrunde gelegt hat: „Mission wird in dieser Arbeit nicht als Krisenbewältigungsinstrument der Kirche verstanden, sondern [...] als Grundhaltung der Kirche gegenüber der Welt. Mission ist die Praxis des grenzüberschreitenden Weltbezugs einer Kirche, die sich mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils als ‚universales Sakrament des Heils' für die Welt begreift." (9)

Münster Ludger Weckel

Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz, hg. v. Beate Hofmann / Michael Schibilsky. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 160 S., kt € 14,90 ISBN: 3–17–016819–3

Der größere Teil der Beiträge, die in diesem Sammelband dokumentiert werden, besteht aus Vortragstexten zu verschiedenen Anlässen in Institutionen der Diakonie aus dem Jahr 2000 sowie zwei Aufsätzen der Mitherausgeberin.

Michael Schibilsky benennt einleitend ein Motiv der Veröffentlichung: das neue Interesse an Spiritualität, nicht und gerade nicht nur an Orten und in Zusammenhängen, wo sie schon immer gepflegt wurde, sondern in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Diese Konjunktur des Themas, die sich nicht zuletzt einem wachsenden Interesse an Ausdrucksformen und Traditionen der Religionen des Ostens verdankt, nötigt die christliche Spiritualität zu neuerlicher Konturierung ihrer Identität.

Daneben gibt es einen anderen Anlass zu dieser Positionsbestimmung, der ganz und gar nichts mit spirituellen Traditionen zu tun hat: Die Ökonomisierung der diakonischen Einrichtungen zwingt, ihrer inneren Logik entsprechend, diese dazu, ihr unverwechselbares Profil öffentlich zu präsentieren – aus Gründen der Markttransparenz.

Insofern betont M. Schibilsky nicht ohne Grund, dass alle Beiträge im Alltag der Diakonie geerdet sind, in der täglichen Begegnung mit den Patienten ebenso wie auch im genannten institutionellen Kontext der Anstalten.

Letzterer wird – wenngleich verfremdet – in dem Text von Christel und Michael Schibilsky thematisiert, die in einem gemeinsamen Vortrag zum 200. Geburtstag der Kaiserswerther Diakonie das Lebenswerk der beiden Pioniere Friederike und Theodor Flitner würdigten, und zwar unter dem derzeit zumindest *insidern* viel sagenden Titel „Professionalität – Spiritualität – Ökonomie"! Genau in dieser Spannung steht das Thema der Spiritualität heute! Eine Variation dieses Themas stellt der Beitrag von Bernward Wolf „Diakonische Identität und Spiritualität" dar: Letztere hat – untrennbar und insofern folgenreich – immer beide, nämlich „persönliche und institutionelle Aspekte" (so der Untertitel).

Indirekt zumindest kann auch der Beitrag von Beate Hofmann in diesem Kontext (der Besinnung auf die spirituellen Wurzeln) verortet werden. Er rekonstruiert die Entstehung einer feministischen Spiritualität der Diakonie aus der Begegnung zweier Frauenkulturen: der Mutterhausdiakonie des 19. Jh.s und der feministischen Theologie des späten 20. Jh.s.

In einer Dokumentation zum Thema Spiritualität darf der Name Fulbert Steffensky nicht fehlen. In zwei Beiträgen zu „Spiritualität und soziales Handeln" sowie „Der Glaube und die Schönheit. Gebete und Gedichte stärken unsere Seele" markiert er den Kernbestand diakonischer Spiritualität: „Mitleid, die Beachtung des verwundeten Lebens" (73).

Den eigentlichen theologischen „Schatz im Acker" stellt aber der einleitende Beitrag Michael Schibilskys dar, in dem er sieben Grunddimensionen von Spiritualität entfaltet, mit denen sie zu tun hat: „mit Menschen – um Gottes willen; mit Dunkelheit und Nacht; mit Unfassbarkeiten und flüchtigen Elementen; mit Ängsten und Erlösungswünschen; mit Bildern, Symbolsprache und Geschichten; mit Erlernbarem und Einzigartigem […]; mit Zeitunterbrechung und ritualisierender Wiederholung" (11). Die Skizze eines Curriculums!

Der Text kann wie ein Vermächtnis des allzu früh verstorbenen Münchner Pastoraltheologen und Diakoniewissenschaftlers zu diesem Schwerpunkt seines Lebenswerkes gelesen werden.

Nicht zuletzt deshalb hat das Buch einen hohen dokumentarischen Wert.

Münster Hermann Steinkamp

Klein, Stephanie: **Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie**. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 317 S., kt € 25,00 ISBN: 3–17–018669–8

Dieses Buch ist die überarbeitete und aktualisierte Fassung der Habil.schrift der mittlerweile in Luzern Pastoraltheologie lehrenden Vf.in; sie hat diese am Fachbereich Kath. Theol. an der Univ. Mainz erstellt. Mit dieser Arbeit mischt sie sich ein in den Diskurs um die Klärung und Ausarbeitung der Methodenfrage in der Praktischen Theologie und führt diesen Diskurs ein wichtiges Stück weiter. Denn obwohl die Frage nach den für die Praktische Theologie angemessenen Methoden in den letzten Jahren durch die Diskussion um die „empirische Theologie" einige neue Impulse erfahren hat, kann sie noch längst nicht als erledigt gelten. Leider ist es im Rahmen des bis Mitte der 1980er Jahre scheinbar bestehenden Konsenses über das Selbstverständnis der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft nicht gelungen, sich der Entwicklung einer differenzierten und adäquaten Methodologie zuzuwenden; vielmehr löste sich dieser Konsens wieder auf, und eine Reihe unterschiedlicher praktisch-theologischer Ansätze wurde entworfen, in denen die Frage nach den Methoden nur eine untergeordnete Rolle spielte. Daher ist es allein schon ein wichtiges Verdienst dieser Arbeit, die Methodologie der Praktischen Theologie überhaupt eigens zu thematisieren und sie in den Zusammenhang des interdisziplinären Diskurses mit den Humanwissenschaften zu stellen.

K. bestimmt, ausgehend von den Impulsen des Zweiten Vatikanums, besonders der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, die Praxis der Menschen, ihre Lebens- und Glaubenswirklichkeit als den Gegenstand der Praktischen Theologie (25). Damit teilt sie „ihren Gegenstandsbereich mit den Humanwissenschaften" und „wird damit in gewisser Weise auch selbst eine Humanwissenschaft" (36). Freilich wird die Weite dieser Gegenstandsbestimmung durch die theologische Perspektive, durch ein emanzipatorisches erkenntnisleitendes Interesse und durch bestimmte jeweilige Optionen auch wieder eingeschränkt (114).

Wie kann die Praktische Theologie sich nun dieser Wirklichkeit der Menschen zuwenden und allgemeine Theorien über sie entwerfen, ohne die Subjektivität und die Pluralität dieser Wirklichkeit aus den Augen zu verlieren? Die Vf.in bearbeitet diese Frage in sieben Kapiteln, von denen das erste und zugleich längste den status quaestionis herausarbeitet. Kap. zwei und drei wenden sich erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen, Kap. vier und fünf forschungspraktischen Fragen zu, während Kap. sechs in einer nochmaligen Metaperspektive ethische Fragen und wissenschaftliche Gütekriterien thematisiert und Kap. sieben eine ausführliche Zusammenfassung des Gedankengangs bietet.

Das erste Kap. (25–125) ist schon für sich lesenswert und legt bereits grundlegende Optionen der Autorin offen. In der Analyse des ursprünglich für die Praxis der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) durch den belgischen Priester Joseph Cardijn entwickelten Dreischritts „Sehen – Urteilen – Handeln", der vielerorts in der deutschsprachigen Praktischen Theologie als Grundstruktur des methodischen Vorgehens angesehen wird, wird deutlich, dass dieser Dreischritt „nicht additiv oder konsekutiv, sondern als eine Einheit zu begreifen [ist], als verschiedene Momente eines einheitlichen Bildungs- und Erkenntnisprozesses" (76). Dabei ist das erkennende und forschende Subjekt untrennbar in diesen Prozess hineinverwoben. In der Rezeption des Dreischritts in der Praktischen Theologie ist jedoch das Subjekt unter dem Druck wissenschaftlicher Objektivitätsansprüche aus der Methode praktisch eliminiert worden – bis hin zu dem Extremfall, dass aus der induktiven Methode unter der Hand eine deduktive wurde, in der die Wahrnehmung nur der Illustration von bereits vorher Gewusstem dient. Eine ähnliche Problematik gilt für das Regelkreismodell nach Rolf Zerfass, insofern dort das forschende Subjekt keinen expliziten Platz im Modell hat. Wohl aber hat es die Vermittlung zwischen der theologischen und der humanwissenschaftlichen Perspektive zu leisten, was wiederum Diskussionen um Modelle des interdisziplinären Dialogs (vgl. J. van der Ven; N. Mette / H. Steinkamp) mit sich führte. Auch wenn hinsichtlich eines adäquaten Kooperationsmodells kein allgemeiner Konsens erzielt werden konnte, wurde jedoch deutlich, dass die praktische Theologie der Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften bedarf und auch selbst empirische Forschungsmethoden einsetzen muss, will sie ihrem Gegenstandsbereich, der von hoher Pluralität gezeichneten und raschen Wandlungsprozessen unterworfenen Lebens- und Glaubenswirklichkeit der Menschen, gerecht werden. Leitende Annahme des nun folgenden Gedankengangs ist, dass – auch theologisch folgerichtig – das erkennende Subjekt in die Methoden der Praktischen Theologie integriert werden muss. Die nun folgenden Kap. verstehen sich von diesem Ausgangspunkt aus als Beitrag zur Ausarbeitung der wissenschaftstheoretischen Fundierung der Methodenentwicklung der Praktischen Theologie.

Beginnend mit den Einsichten der Phänomenologie Edmund Husserls (127–161) beleuchtet K. die Konstitution der Lebenswelt im Bewusstsein. Nach Husserl sind im neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis die ursprünglichen subjektiven Sinnbezüge der objektiven, allgemeingültigen Theorien verloren gegangen, was zum Sinnverlust der Wissenschaften und weiter noch zur Sinnkrise der Gesellschaft geführt hat. Die Wissenschaftlichkeit der Theoriebildung erweist sich aber gerade „nicht in der Ausblendung, sondern […] in der Reflexion auf die Zusammenhänge zwischen subjektiver Lebenswelt und objektiver Theorie" (285). Aufgabe besonders der Praktischen Theologie ist es daher, „die *ursprüngliche Verbindung der Sinnbezüge* zwischen subjektiver und objektiver Welt deutlich" zu machen und „die Dignität der Subjektivität und das Vertrauen in die Gültigkeit der subjektiv-relativen Wahrnehmung, Erfahrung und Deutung" wiederzugewinnen (160, Hervorh. i. O.). Im Anschluss an und in Weiterführung Husserls analysiert Alfred Schütz in seiner Sozialphänomenologie die Konstitution der sozialen Welt (163–203). Dabei unterscheidet er mit Max Weber zwischen dem subjektiven (gemeinten) und dem objektiven (gesellschaftlich geteilten) Sinn. Wissenschaftliche Theorien über die soziale Welt sind nach Schütz Konstruktionen zweiten Grades, die sich auf Konstruktionen ersten Grades beziehen, die Menschen in ihrem Alltag machen. Um diese Konstruktionsprozesse adäquat in den Blick zu nehmen, ist es für die Praktische Theologie wichtig, mit biographischen und rekonstruktiven Methoden der verstehenden Sozialforschung ein Verstehen der sozialen Welt zu ermöglichen und die Subjekthaftigkeit des menschlichen Seins angemessen zu berücksichtigen.

Der Ethnologe und Psychoanalytiker Georges Devereux setzt an diesem Punkt an und bearbeitet die Einflüsse auf den Forschungsprozess, die sich aus der unaufhebbaren Lebendigkeit der Forschenden und der Erforschten ergeben (205–237). So spielen Merkmale der Persönlichkeit, Ängste und Vermeidungsstrategien sowie die Komplementarität von Rollen und Mustern immer eine Rolle in der Interaktion zwischen Forschenden und Erforschten. Empirische Sozialforschung setzt daher auch ein „kompetentes Sozialverhalten und einen menschlichen Umgang mit den anderen Menschen und mit sich selbst" voraus (288). In der *Grounded Theory* von Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss (239–265) liegt eine Forschungsmethode vor, in der die Subjektivität des Forschenden und der Menschen in der Sozialwelt einen konstitutiven Ort haben und die durch die Offenheit des Forschungsprozesses, die Zirkularität zwischen Datensammlung und Auswertung und eine kommunikative Validierung gekennzeichnet ist. Mit der *Grounded Theory* werden „gegenstands- und bereichsbezogene Theorien mittlerer Reichweite" (261) angestrebt, die eine Kontinuität zwischen Ursprungs- und Anwendungssinn wahren.

Vor der Zusammenfassung (281–292) diskutiert K.– in allerdings sehr knapper Weise – ethische Fragen, die bei der Durchführung von Studien in der empirischen Sozialforschung zu berücksichtigen sind, und die aus den empirischen Wissenschaften bekannten Gütekriterien der wissenschaftlichen Qualität der Ergebnisse empirischer Forschung: Allgemeinheit, Reliabilität (Zuverlässigkeit) und Validität (Gültigkeit); diese Kriterien werden jedoch den Eigen-

heiten der Sozialwelt nicht gerecht und müssen auf diese hin modifiziert werden (267–279).

Gegen K.s Vorgehen in ihrer Studie ist nun der Einwand vorstellbar, dass der Rückgriff auf die vier ausgewählten Zugänge von Husserl, Schütz, Devereux und die *Grounded Theory* nicht unbedingt nötig gewesen wäre, um zu dem erzielten Ergebnis zu gelangen, sondern vielmehr eigene Überlegungen direkter zu demselben Ergebnis hätten führen können. Dagegen wiederum ist einzuwenden, dass es einer praktisch-theol. Arbeit durchaus gut ansteht, Theorien aus der Philosophie und den Sozialwissenschaften zu rezipieren und für den praktisch-theol. Diskurs fruchtbar zu machen. Dadurch erhält dieser Diskurs ein festes theoretisches Fundament und werden die getroffenen Optionen klar und transparent begründet. Dies wird durch K.s sorgfältige Analyse der von ihr ausgewählten Zugänge auf hohem Niveau geleistet. Außerdem kommt ihr das Verdienst zu, Autoren in die praktisch-theol. Diskussion einzubringen, die sonst nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen bzw., wie Georges Devereux, in diesem Zusammenhang überhaupt nur wenig bekannt sind.

Gleichzeitig genügen diese Analysen konsequenterweise auch – im Rahmen des auf dem posthumen Wege Möglichen – dem Postulat der angemessenen Berücksichtigung der Subjektivität – hier derjenigen der untersuchten Wissenschaftler selbst, indem K. deren Ansätze in den jeweiligen biographischen und sozialen Kontexten ihrer Autoren verortet. Die so ermöglichten Einblicke in den Kontext wissenschaftlicher Theoriebildung sind schon für sich allein wertvoll.

Als Anfrage an K.s Plädoyer für ein qualitativ empirisch-theol. Arbeiten ist festzuhalten, dass das Verhältnis zu quantitativen Methoden weiter zu klären wäre – dessen ist sich K. auch bewusst (vgl. 21). Hier scheint mir ein komplementäres Verhältnis erstrebenswert zu sein, wie es in der spiralförmigen Forschungsstruktur sozialwissenschaftlichen Arbeitens üblich ist: Qualitative Methoden eignen sich v. a. zur Generierung von Hypothesen, die dann im weiteren Verlauf mittels quantitativer, hypothesentestender Verfahren auf einer breiteren empirischen Basis genauer auf ihren Gültigkeitsbereich hin untersucht werden können. Wünschenswert wäre daher m. E. ein intradisziplinäres Vorgehen in der (Praktischen) Theologie (vgl. J. van der Ven), das nicht einfach Ergebnisse aus den empirischen Sozialwissenschaften rezipiert und bewertet, sondern sich empirische Methodenkenntnisse erwirbt und selbst empirisch forschend tätig wird. Die von K. mehrfach geforderte Ausbildung in empirischen Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie ist deswegen mit Nachdruck zu unterstützen.

Münster Tobias Kläden

Kropač, Ulrich: **Religionspädagogik und Offenbarung**. Anfänge einer wissenschaftlichen Religionspädagogik im Spannungsfeld von pädagogischer Innovation und offenbarungstheologischer Position. – Münster: Lit 2006. 382 S. (Forum Theologie und Pädagogik, 13), kt € 49,90 ISBN: 3–8258–9091–0

Die Geschichte der Religionspädagogik und Katechetik lässt sich lesen als Pendelbewegung zwischen einer Ausrichtung an der Offenbarung auf der einen, am Subjekt auf der anderen Seite. Dies kann an der Abfolge religionsdidaktischer Modelle vom neuscholastischen Katechismusunterricht über die Münchener Methode, die Materialkerygmatik, Hermeneutik, Problemorientierung bis hin zur Korrelation, Symboldidaktik und Ästhetik verfolgt werden. Noch konkreter spiegeln etwa die im Religionsunterricht bzw. der Katechese verwendeten Bücher diese Entwicklung wider. Zwischen dem Reich-Gottes-Katechismus Johann Baptist Hirschers und der hermetischen Systematik von Joseph Deharbe liegen Welten. Gleiches gilt für den späteren Schritt der Ablösung des Katechismus durch schüleraktivierende Unterrichtswerke. Mit der Zielfelder-Reihe wurde diesbezüglich in den 1970er Jahren ein Höhepunkt in der Konstruktion von Schulbüchern im unmittelbaren Austausch mit religionspädagogischen Grundprinzipien erreicht, der später nur noch durch das symboldidaktisch und religionstheoretisch durchkonzipierte Unterrichtswerk von Hubertus Halbfas eingestellt wurde. Während eine genauere Untersuchung von Unterrichtswerken wohl noch aussteht, ist die Abfolge religionsdidaktischer Leitprinzipien durch die (Theologie-) Geschichte bereits in verschiedenen Hinsichten nachgezeichnet worden (etwa von Gabriele Miller, Alfred Läpple oder Gottfried Bitter). Kaum bedacht worden ist hingegen die wissenschaftskonstituierende Bedeutung der beiden Pole der beschriebenen Pendelbewegung in den Anfängen der jungen theologischen Disziplin Religionspädagogik. Ulrich Kropač, inzwischen Prof. für Didaktik der Religionslehre, für Katechetik und Religionspädagogik an der Kath. Univ. Eichstätt, gelingt es mit seiner Habil.schrift „Religionspädagogik und Offenbarung", diese Lücke zu schließen.

In seiner Studie unterzieht er die Anfänge der sich zu Beginn des 20. Jh.s konstituierenden Disziplin Religionspädagogik einer grundlegenden Analyse, wobei es ihm letztlich um die wissenschaftstheoretische Grundfrage geht, „in welchem Verhältnis Religion (bzw. Theologie) und Pädagogik (bzw. Humanwissenschaften) zueinander stehen" (V). Seine Grundthese ist, dass „zwischen Offenbarungstheologie und Religionspädagogik Verflechtungen bestehen, die für das (wissenschaftliche) Selbstverständnis der Religionspädagogik fundamentale Bedeutung haben" (346). Der These Peter Eichers folgend, dass jede Religionspädagogik eine mehr oder weniger reflektierte offenbarungstheologische Position in sich trägt (und umgekehrt!), untersucht K. drei bestimmende Phasen religionspädagogischer Theoriebildung. Im ersten Teil steht die Entwicklung der Münchener Methode im Mittelpunkt, zugleich extern angestoßen aus der Herbartschen Formalstufentheorie, wie auch intern aus der zunehmenden Problematisierung des neuscholastischen Katechismusunterrichts. Hierfür greift K. notwendigerweise etwas aus, indem er das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis der Neuscholastik skizziert und das sich daraus ergebende Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes herausarbeitet. Diesem kommt die Aufgabe zu, die unwandelbaren und objektiven Glaubenssätze zu bewahren, auszulegen und – durch die Katechese – weiterzugeben. Während die Protagonisten der Münchener Methode den Fokus auf die Methodenfrage legten, ohne ein neues Offenbarungsverständnis zu fordern, wurde ihnen von den Kritikern Heterodoxie unterstellt, insofern an die Stelle eines übernatürlich gegebenen Glaubensgutes nun der Versuch zu treten schien, die Glaubenswahrheiten mit Hilfe der natürlichen Vernunft aus der Anschauung zu gewinnen. Eben dieses Anschauungsprinzip im Gefolge von Pestalozzi und Herbart, das von der Anschauung als Grundlage der Begriffsbildung (Kant) ausgeht, macht K. als einen wesentlichen Kern der Reform aus – und als Vorläufer der erst viel später sich Bahn brechenden Orientierung an den Erfahrungen und damit an den Subjekten. Dabei arbeitet er heraus, dass darin eine implizite Kritik des Offenbarungsbegriffes der Neuscholastik enthalten ist (92) – und noch mehr: dass diese Kritik neben dem neuen Bezug auf die wissenschaftliche Pädagogik die Konfiguration der Religionspädagogik als Wissenschaft mit bestimmt hat (95).

Im zweiten Teil geht es um die Adaption des reformpädagogischen Arbeitsschulprinzips. Die Motive für eine Aufnahme des Arbeitsschulgedankens in die Religionspädagogik waren mit der Öffnung auf die Pädagogik hin bereits gegeben. Kennzeichnend war das Grundprinzip der Selbsttätigkeit. Es überrascht nicht, dass hierbei das etwas weitere Verständnis Georg Kerschensteiners leichter Aufnahme fand (herausgearbeitet an Franz Xaver Eggersdorfer, Franz Xaver Weigl und anderen), welches es ermöglichte, Selbsttätigkeit als Schüleraktivierung im Sinne einer eher reaktiven Mittätigkeit zu verstehen. Dem gegenüber wurde das weiter reichende, engere Verständnis Hugo Gaudigs zunächst mit Vorbehalten aufgenommen (untersucht an den Entwürfen Gustav Götzels, Heinrich Schüßlers und Otto Eberhards), welches darauf zielt, die Lernenden zu selbstbestimmter, freier Arbeit zu aktivieren. K. konstatiert im Anschluss an Norbert Seibert zu Recht, dass dem Selbsttätigkeitsprinzip „ein inneres Gefälle auf ein Verständnis von Lehren und Lernen hin zu eigen [ist], in dem der Schüler ‚als Subjekt eines autonomiefördernden Unterrichts' begriffen wird." (216) Damit wohnt auch ihm ein implizit kritisches Moment am neuscholastischen Offenbarungsverständnis inne, welches mitten hinein in die Auseinandersetzung um das Selbstverständnis der sich etablierenden Disziplin Religionspädagogik führt. Hier kristallisieren sich endgültig die beiden Pole heraus, die vielleicht bis heute noch nicht konsensuell ins Verhältnis gesetzt werden konnten (jedenfalls unter Theologinnen und Theologen v. a. außerhalb der Religionspädagogik): ist die Religionspädagogik theologisch zu fundieren oder vielmehr pädagogisch? Ist sie auf eine christliche Pädagogik angewiesen? Oder ist mit Georg Grunwald zwischen einer Katechese (als einer Art theologischer Pädagogik), die sich mit der übernatürlichen Offenbarung beschäftigt, und einer Religionspädagogik (als einer Art philosophischer Pädagogik) zu unterscheiden, die es mit der natürlichen Religiosität zu tun hat (267)?

Im dritten Teil schließlich konzentriert sich K. auf die deutlich längere Phase der materialkerygmatischen Erneuerung. Darin wurde die Methodenfrage im Wesentlichen als gelöst angesehen, wobei die Methode dem Inhalt gänzlich untergeordnet wurde (289). In den Fokus rückte damit anstelle des Formalaspektes wiederum der Materialaspekt, also die Inhaltsfrage. Josef Andreas Jungmanns Diktum: „Das Dogma sollen wir kennen, verkünden müssen wir das Kerygma" ist hier paradigmatisch für die Auseinandersetzung mit der Frage, aus welchen Quellen sich die Katechese speist. Insofern sie Belehrung *und* Wegweisung (Erziehung) umfassen sollte, schien „religiöse Unterweisung" in dieser Phase ein passenderer Terminus als „Religionsunterricht" zu sein. Einerseits erfolgt eine neue Akzentsetzung gegen die neuscholastische Offenbarungstheologie, indem Offenbarung als heilsgeschichtliches Ereignis aufgefasst wurde. Andererseits blieb die Theo- und Christozentrik bestimmend gegenüber der sich anbahnenden Anthropozentrik. Subjekt der Katechese (als dezidiert theologischer Wissenschaft im Unterschied zur Religionspädagogik) blieb daher die Kirche (313).

Im letzten Schritt, „Zusammenfassung und Ausblick" überschrieben, bezieht K. schließlich Position. Hier wird ungewöhnlich deutlich, wie zutreffend seine Überzeugung ist, „daß die Beschäftigung mit der Geschichte erschließende Funktion für die Gegenwart und wegweisende für die Zukunft hat" (342f). Wenn K. zu Recht betont, dass die Religionspädagogik in der Wahrnehmung zahlreicher Theologen „lediglich eine ‚ancilla theologiae' [ist], mithin

eine Disziplin, die ihrem Wesen nach Anwendungswissenschaft ist" (343f), so wird aus seiner Untersuchung eine wesentliche Grunddisposition für diese Ansicht deutlich. Ein Schlüssel zu diesem Problem ist wohl das meist unthematische Offenbarungsverständnis, welches wissenschaftstheoretisch weiter wirkt, auch wenn es fundamentaltheologisch längst weiterentwickelt ist.

Ulrich Kropačs Studie arbeitet überzeugend die historischen Wurzeln bis heute weiterwirkender Konfliktfelder der religionspädagogischen Grundlagendiskussion heraus. Dabei ergeben sich erwartbare wie auch überraschende Erkenntnisse und Querbezüge, etwa der Wandel des Offenbarungsverständnisses, die Einführung der Erfahrung in die Theologie (und damit später des Subjekts und zuletzt auch der Biografie) sowie die damit verbundene anthropologische Wende der Theologie. Die Parallele zwischen der historischen Diskussion um das notwendige Evozieren religiöser Erlebnisse im Religionsunterricht zur Zeit der Münchener Methode auf der einen und der performativen Didaktik angesichts des Ausfalls religiöser Sozialisation auf der anderen Seite ist wohl heute kaum noch Teil des historischen Bewusstseins, obwohl damals wie heute der Rückgang der religiösen Sozialisation beklagt wurde. Wenn mit Kerschensteiner konstatiert wird: „Grundlage der religiösen Erziehung ist das *Erlebnis*, nicht die Arbeit" (138), so wäre ein Aufgreifen dieses heute hoch aktuellen Diskurses möglich gewesen, der in Ansätzen schon früh in der religionspädagogischen Diskussion zu bemerken ist, etwa in Eggersdorfers ‚Pädagogik der Tat', zu deren Formen auch das Schaffen von Räumen für das liturgische Spiel gehört (151). Doch ist es kaum möglich, alle derartigen Ansatzpunkte in solch einer Studie zu verfolgen.

Von besonderer Bedeutung ist naturgemäß die Konstitution der Religionspädagogik als Wissenschaft in der Öffnung auf die Pädagogik hin. K. arbeitet auf der einen Seite sehr pointiert heraus, wie diese Öffnung vonstatten ging. Angestrebt war eine wissenschaftliche Fundierung der Methodik von Katechese und Religionsunterricht, die zugleich eine wissenschaftliche Fundierung der Religionspädagogik bedeutete. Andererseits weist K. auf, dass als zweites Präfigurativ das implizite Offenbarungsverständnis wirkte. Hier wäre zu wünschen gewesen, dass diese zweite Seite des wissenschaftstheoretischen Kernproblems expliziter gemacht wird, ist es doch bis heute nicht wirklich gelungen, eine nachhaltige Lösung im Bewusstsein vieler Theologinnen und Theologen zu verankern. K. votiert im Anschluss an Klaus Wegenast für das Modell einer „Interaktionswissenschaft, als theologische Wissenschaft, die gleichzeitig Erziehungswissenschaft und in Teilaspekten Sozialwissenschaft" (346) ist. Während die *pädagogische* Seite und ihre wissenschaftliche Fundierung historisch geklärt wird, wird nicht problematisiert, dass durch die nur implizit bleibende *theologische* Kritik die wissenschaftliche Fundierung der theologischen Seite lange ausgeblieben ist. Dass den Protagonisten der Münchener Methode nicht an einer Kritik des Offenbarungsbegriffs gelegen war, ist auf theologischer Seite nur die (wenn auch wichtige) inhaltliche Seite, jedoch gibt es auch mit Blick auf die Theologie eine methodische Seite: Insofern sich die Religionspädagogik hinsichtlich ihrer theologischen Methodik v. a. aus der systematischen Theologie speiste, gelang es nicht, sie auch theologisch (im gleichen Maße wie pädagogisch) wissenschaftlich eigenständig zu fundieren. Die theologische Qualifizierung des Erfahrungsbezuges folgte erst viel später – was (durchaus anfragbar) maßgeblich der Systematischen Theologie zugerechnet wird. Es ist eine besondere historische Pointe, dass die Etablierung der Religionspädagogik als Wissenschaft vielleicht auf (noch) sehr viel mehr Widerstand gestoßen wäre, wenn diese theologisch-wissenschaftliche Fundierung von Anfang an angestrebt worden wäre.

Diese kleine Anschärfung einer Einzelfrage mindert aber nicht die außergewöhnliche Klarheit der strukturellen Studie bis in den sprachlichen Bereich hinein. Eine höchst transparente Einleitung, die sowohl einen detaillierten inhaltlichen Überblick über das Vorgehen und die Kernthesen, als auch eine Offenlegung der erkenntnisleitenden Interessen umfasst, ist hier ebenso zu nennen wie die leserfreundliche Führung durch die einzelnen Teile der Arbeit und die zusammenfassenden Ausblicke am Schluss. Dass diese nach einem solchen Durchgang etwas blass wirken, ist eine fast unvermeidliche Gefahr. So bleibt im ersten Moment eine leichte Enttäuschung zurück, die sich in der Rückschau auf die durch die Geschichte der Religionspädagogik zurückgelegte Wegstrecke jedoch bald wieder auflöst. Welchen genuinen Beitrag die Religionspädagogik zur Theologie leisten kann und muss, wird an K.s Forderung deutlich: „Wo von religionspädagogischen Voraussetzungen her über Offenbarung reflektiert wird, ist es nötig, Offenbarungskonzepte kritisch zu beleuchten und gegebenenfalls inhaltlich in spezifischer Weise zu akzentuieren." (347) Ulrich Kropačs Studie kann zweifellos als Grundlagenwerk im Bereich der Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik und Katechese gelten – wie auch der Religionsdidaktik. Insofern deren wissenschaftstheoretische Fundierung bislang als sehr überschaubar zu bezeichnen ist, hat sich Ulrich Kropač mit diesem Beitrag sicher große Verdienste erworben – ein Beitrag, der unbedingt lesenswert ist!

Münster Guido Hunze

Philosophie

Düsing, Edith: **Nietzsches Denkweg.** Theologie – Darwinismus – Nihilismus. – München: Wilhelm Fink Verlag 2006. 601 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–7705–4254–3

Es gehört zum Kanon postmoderner Selbstverständlichkeiten, dass alles Perspektive sei. Im vorphilosophischen Bewusstsein sind allgemeine Wahrheitsansprüche schon in den Bereich des Nicht-Denkbaren geraten. Die Einsicht in die Bedingtheit jeder Erkenntnis und das Wissen um die geschichtliche Entwicklung jeglicher Überzeugung ist längst kein akademisches Sondergut aufgeklärter Gelehrter mehr, sondern ein Hauptmerkmal des geistigen Klimas unserer Epoche, das alle Denk- und Diskursebenen von der Universität bis zum Stammtisch bestimmt. Einer der wichtigsten Propheten (und Wegbereiter) dieser Entwicklung ist Friedrich Nietzsche. Konsequenter freilich, als es normalerweise im zeitgenössischen Vulgärrelativismus geschieht, hat Nietzsche – jedenfalls in seinen starken Momenten – die eigene Perspektivität mitreflektiert. So äußert er 1883 den Wunsch, „dass einmal ein anderer Mensch [...] eine Art Résumé seiner ‚Denkergebnisse' machte und ihn dabei in Vergleichung zu früheren Denkern brächte. Die vorliegende Darstellung", so die Autorin des besprochenen Buches, „bemüht sich ein wenig um dergleichen" (368).

In der Tat legt Edith Düsing eine sehr detaillierte und kenntnisreiche Untersuchung von Nietzsches „Denkweg" vor, der von der christlichen Kindheit und Jugend (1844–65) über eine humanistische (1866–76) und positivistische (1877–82) zur reifen Phase (1883–87) führt und im Herbst 1888 mit dem beginnenden Zusammenbruch endet. Sie legt dar, wie zwei Faktoren das Denken des jungen Nietzsche gestört und ein Leben lang bestimmt haben: die historisch-kritische Bibelexegese des David Friedrich Strauß und Darwins Lehre von der Entwicklung der Arten. Nietzsche hat beide Impulse aufgenommen und in seiner sehr eigenen Weise weiter- und zu Ende gedacht. Strauß und Darwin verursachen das „Gefälle", das Nietzsches Philosophie in die Konsequenz des Nihilismus führt, ein Gefälle, das er selbst spekulativ (re-)konstruiert und für die Zukunft des christlichen Abendlandes prophezeit.

D. zeigt, wie wenig es in Nietzsches Werk um abstrakte Philosophie geht. Hier wird vielmehr ein existentieller Kampf ausgefochten, der schon in der Kindheit beginnt. Das Christentum ist in der Seele des Pastorensohns Nietzsche tief verwurzelt: mehr biblisch als dogmatisch, mehr im Sinne einer praktischen Heilsgewissheit als einer theoretischen Lehre. Der schwere Tod des heißgeliebten Vaters setzte die Saat des Zweifels ins Herz des fünfjährigen Friedrich. Die Lehren Feuerbachs geben der Skepsis des Jugendlichen, der gleichwohl noch eine intensive Frömmigkeit pflegt, 1862/63 eine erste Richtung. Begeistert entdeckt er 1865 in Schopenhauers pantragischer Weltkonzeption und der dazu korrespondierenden Mitleidsethik die Rettung seines Christentums als Praxis. Es gehört zu D.s zentralen Thesen, dass Nietzsche sein Leben lang (auch) Schopenhauer meint, wenn er „Christentum" sagt, gerade auch, wenn er es in seiner Spätphase brachial kritisiert. Schon in jungen Jahren wird Religion allerdings weitgehend durch Ästhetik ersetzt.

Dem Reduktionismus des David Friedrich Strauß, der Jesus Christus in einer historisch-kritischen „Vivisektion der göttlichen Biographie" (125) als Mythos entzaubert und auf allgemeine menschliche Wahrheiten reduziert, die von der geschichtlichen Gestalt Jesu losgelöst sind, begegnet Nietzsche zunächst mit harscher Ablehnung. In der Abwehr einer „platten positivistischen Denkweise" (135) will er den Geist bewahren, den er besonders in der Selbstgefälligkeit und Überheblichkeit bedroht sieht, in der Strauß und eine breite Öffentlichkeit seine „Enthüllung" feiern. „Dingquälerei" nennt er eine Hermeneutik, die auf die historische Folterbank legt, was nur in Liebe verständlich ist. „So leichtlebig lässt sich auf dem Trümmerfeld des alten kein neuer Glaube errichten!" (153).

D. macht sehr deutlich, dass der Abscheu vor der leichtfertigen Begeisterung, mit der die alten Überzeugungen des Glaubens verworfen werden, Nietzsches gesamtes Werk durchzieht. Die Lösung vom Christentum vollzieht sich bei ihm in einem zutiefst schmerzlichen Leidensprozess. Aber sie vollzieht sich.

Ab 1878 setzen sich auch bei Nietzsche reduktionistische Denkmodelle durch. Und er geht sogar noch einen Schritt weiter als Strauß, insofern er nicht bei der Historie stehenbleibt, sondern weiterfragt nach der Psychologie, die ihr zugrunde liegt.

Wie Strauß zieht er alles Dogmatische – also den Christus – von Jesus ab und schreibt es als freie Erfindung Paulus und der Urgemeinde zu, „die ihre eigenen stärksten Affekte in das Bild des geliebten Meisters" (175) eingezeichnet hätten, um ihre Enttäuschung über den Tod des Meisters zu kompensieren. „Man gewinnt den Eindruck, Nietzsche habe alles für ihn Anstößige von Jesus weg auf Paulus transferiert, um sich dann vorbehaltlos mit dem [...] historischen Jesus identifizieren zu können" (174). Tatsächlich zeichnet er eine Psychologie Jesu, die gerade in ihren Spannungen deutliche Züge eines Selbstportraits zeigt: Jesu erlösende Praxis – wiederum nur die allein zählt – erkläre sich aus seiner krankhaften Hypersensibilität gegen alle Wirklichkeit, aus Angst vor dem geringsten Widerstand. Seine Liebe entspringe dem Hass auf die harte Realität. Zwischen allen Tiraden gegen das Christentum in der Spätschrift *Der Antichrist* bleibt diese paradoxe Identifikation mit Jesus lebendig. So sehr er Jesu Aufstand gegen das Gesunde und „Wohlgeratene" verabscheut, bleibt Jesus ihm doch der einzig echte Christ, den er in dessen ganzer Wirklichkeits-Fremdheit als „heiligen Idioten" respektiert. Das innige geistliche Verhältnis des jungen Nietzsche zum Gekreuzigten kehrt verfremdet am Ende des Lebens wieder.

Die eigene Daseins- und Glaubensnot Nietzsches, die mit der Verwerfung des Christentums einhergeht, wird aber in ihrer ganzen Dramatik erst vom zweiten großen Einspruch her verständlich, den der Darwinismus darstellt.

1866 begegnet Nietzsche Darwins Thesen durch F. A. Langes *Geschichte des Materialismus*. Sie lösen bei ihm einen Schock aus, weil er an ihre Wahrheit glaubt, obwohl sie ihn mit Grausen erfüllt. Er „lehnt, Pascalisch ausgedrückt gemäß einer ‚Logik des Herzens' von Anbeginn Darwins [...] Lehre vom naturgeschichtlichen Ursprung des Menschen ab, bejaht diese Lehre jedoch [...] gemäß einer Logik des Verstandes, also im Hinblick auf ihre frappierende und ernüchternde Erklärungskraft, das heißt: aus intellektueller Redlichkeit" (208). Den verzweifelten Ernst dieser Spannung in Nietzsches Werk und Biographie herausgearbeitet zu haben, erscheint mir als ein Hauptverdienst der besprochenen Arbeit.

Plant Nietzsche zuerst noch eine Dissertation zur Widerlegung Langes und Darwins, so sollen sich die Zweifel an der Teleologie zur ausdrücklichen These einer Dysteleologie und zum Anti-Theismus verstärken. Heraklits Weltspiel wird ihm zum Paradigma der ziellosen und widersprüchlichen Grausamkeit, in der der Zufall sich als Vater aller Dinge erweist. Kann der frühe Nietzsche sich noch eine Rettung durch Kunst als Antwort auf die menschliche Illusionsbedürftigkeit vorstellen (*Die Geburt der Tragödie*), so bleibt in der mittleren Phase nichts als eine Philosophie der Verzweiflung. Der Darwinismus taugt ihm nicht als Ersatzreligion, denn er schafft den Geist ab, da die Einsicht in seinen Ursprung seine Bedeutungslosigkeit offenbart. Sogar die Wissenschaft selbst vermag keine Ordnung im Chaos mehr zu stiften. Sie hat sich selbst als Illusion entlarvt wie zuvor Glaube, Moral und Metaphysik. Die innere Ziellosigkeit der Natur und die gänzliche Naturhaftigkeit des Menschen stürzen die gesamte Wirklichkeit in den Strudel des Zweifels. Geist löst sich auf in Psychologie, Wahrheit in Lebenswillen. Nietzsche wird zum Vordenker der evolutionären Erkenntnistheorie und ist darin zugleich konsequenter als ihre heutigen Vertreter, insofern er keinen empirischen Realismus, sondern einen empirischen Idealismus vertritt. Die Außenwelt wird für Nietzsche zum bloßen Phantasieerzeugnis, zu einem selbstkreierten Traum, zu dem der Mensch Zuflucht nimmt aus Angst. Das Ich selbst erkennt sich als Bündel verschiedenster Bedürfnisse und Triebe, seine Einheit zersplittert. „Deshalb verkehrt sich ein Sich-selbst-Erkennenwollen in die zerstörerische Selbstuntergrabung: *‚Selbstkenner! .../ Selbsthenker!'*" (263). „Alles ist das Ich" (276), aber das Ich ist nichts. Das Leben hat also Grund, die Wahrheit zu fürchten, obwohl diese doch nichts als Lebensinteresse sei. Dieser Widerspruch bleibt bei Nietzsche ungelöst.

Den Sinnverlust, den der mittlere Nietzsche noch betrauert, versucht der späte Nietzsche selbst zum neuen Sinn umzudeuten. Im *Zarathustra* schlägt die Freigeisterei des umfassenden Zweifels um in eine neue Handlungsanweisung, die in der Idee vom „Übermenschen" Gestalt gewinnt. Dessen „Wohlgeratenheit" zeigt sich im Wunsch der ewigen Wiederholbarkeit des eigenen Lebens, dem das aktive *„Absterbenmachen* der Kläglichen Verbildeten Entarteten" (309) korrespondiert. Evolution soll nicht mehr bloß passiv erlitten werden, sie entwickelt sich zur voluntativ-kulturellen Handlungsmaxime. „Diese auf Ideologiebestandteile des Nationalsozialismus vorausweisenden Akzentsetzungen Nietzsches gehören – leider – zu seinem Denken und dürfen deshalb nicht einfach unterschlagen werden" (334). Daraus resultiert Nietzsches bitterster Vorwurf gegen das Christentum: Es „kreuze" das Gesetz der Selektion, indem es sich mit einer widernatürlichen Sklavenmoral gegen das Leben verschworen habe.

Historische Bibelkritik und Darwinismus konvergieren für Nietzsche notwendig im Nihilismus, in dem kein Trost bleibt: „die absolute Häßlichkeit des Daseins ohne Gott" (354).

Der „freie Geist" macht das Fragezeichen zur Methode. Aus dem dumpfen „Bei-sich-Sein" (366) befreit er sich schmerzlich, indem er sich die liebgewordenen alten Illusionen aus dem Herzen reißt und in die Kälte der Selbstentfremdung tritt. Auch wenn Nietzsche eine dialektische Rückkehr zu sich auf höherer Stufe propagiert, so bleiben doch die Haltlosigkeit und Angst einer letzten Ziellosigkeit. Nietzsche triumphiert nicht, denn „der *Glaube* an das Gute ebenso wie der Glaube an einen guten Gott habe die Menschen tatsächlich *besser gemacht*" (388). Tragischerweise ist es gerade die christliche Moral als unbedingte Verpflichtung zum „Gerechtsein gegen alles" (408), die intellektuelle Redlichkeit fordert und damit den Glauben inakzeptabel werden lässt. Der Verlust des Vaters, den der kleine Junge erleiden musste, wiederholt und vollendet sich auf theologischer Ebene als „herzzerreißende Erfahrung eines grenzen- und namenlosen Mangels" (402). Aber die „Redewendung vom *Tode Gottes* ist bei Nietzsche keine atheistische Propaganda-Parole, kein kategorisches Urteil über die Nichtexistenz Gottes", sondern eher eine Diagnose, „wo wir uns im lautlos schleichenden Prozess des Untergangs des christlichen Abendlandes [...] befinden" (473).

Das ziellose und grausame Chaos der Wirklichkeit, das die Naturwissenschaft enthüllt hat, offenbart entweder einen tyrannischen Gott, der seinem selbstgeschaffenen Spiel ironisch zuschaut und vom Teufel nicht mehr zu unterscheiden ist, oder einen gänzlich ohnmächtigen Gott, der am Mitleid stirbt. Die Nähe zu einer christlichen Kreuzestheologie bleibt im Karsamstag stecken, denn Auferstehung gibt es nicht, da die historische Kritik sie als Mythos entlarvt: da sie Gott zu Tode seziert hat.

D. beschreibt Nietzsches Denkweg v. a. als Leidensweg, der in beträchtlichem Kontrast steht zum „Ummünzen der erlittenen Katastrophe in den ganz anderen Sinn einer triumphalen gottlosen Selbstbefreiung zu einer höheren Menschheitsgeschichte" (488), für die Nietzsche von dogmatischen Atheisten vereinnahmt wird, selbst wenn er diese Wende in der letzten Phase des *Zarathustra* und des *Antichrist* selbst vollzogen hat.

Das existentielle Gewicht dieses Denkwegs dargestellt zu haben, ist das große Verdienst von D.s umfangreicher Untersuchung. Es ist unvermeidlich, dass vor diesem Hintergrund die abschließende Entgegnung der Autorin etwas knapp und akademisch wirkt, so zutreffend sie auch ist: Nietzsches Angst vor der schönen Illusion begründet eine Verdachtshermeneutik, die schließlich zu einem „dogmatischen Vernunftunglauben" (536) führt. Abgesehen davon, dass längst nicht alle christlichen Lehren den „Herzenswünschen des Ich konvenieren" (ebd.), gerät, indem er das zu Einfache um jeden Preis vermeiden will, Nietzsche selbst in eine platte Physiokratie, gegen die er sich in seiner frühen und teils auch mittleren Schaffensphase noch heftig gewehrt hat. Tatsächlich wird die Vernunft unvernünftig, wenn sie die Pascalsche „Logik des Herzens" ganz verdrängen will, weil sie letztlich der komplexen Wirklichkeit nicht entspricht, die Nietzsche selbst erfahren hat.

Gerade der Weg, mehr als das Ende seines Denkens, macht Nietzsche so bedeutsam für die aktuelle Atheismus-Diskussion. Die schon postmodern überwunden gewähnte Prophezeiung Franz Baaders, der „glaubensfeindliche Wissenschaft und unwissenschaftlichen obskurantistischen Glauben [...], in Eskalation wechselweiser Verachtung, gegeneinander aufstehen" (515) sieht, erfüllt sich in unseren Tagen mit neuer Wucht. Ein zahnloses Christentum, das seine Relevanz nicht mehr plausibel machen kann (oder will), einerseits und einen selbstgerechten Atheismus andererseits, der angesichts des islamistischen Terrorismus sich berechtigt fühlt, das Märchen von der friedlichen Menschheitsbeglückung durch wissenschaftliche Überwindung der Religion wieder auszugraben, hat Nietzsches Denkweg einiges zu lehren.

Mag sein, dass die „Erfüllung [...] von Nietzsches Sehnen ‚nach einem ‚Wort der Weisheit' über *mich*' [...] wohl immer zu spät" kommt, für die gegenwärtige Auseinandersetzung um die Religion kommt D.s Buch gerade zur rechten Zeit. Und was Nietzsche selbst betrifft, so dürfte künftig niemand, der sein Denken studiert, die vorliegende Arbeit darüber, wie es sich entwickelt hat, außer Acht lassen.

Gronau (Leine) Christian Wirz

Meuffels, Otmar: **Gott erfahren**. Theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 269 S. (Religion in Philosophy and Theology, 19), kt € 39,90 ISBN: 3–16–148894–6

Die Frage, ob man Gott erfahren könne, gilt heute nicht nur als ein Problem der Glaubenspraxis, sondern auch als Kriterium für die Gültigkeit rationaler Gedanken über Gott. Theologie in einer auf Empirie bauenden Gegenwart wird folglich immer wieder nach einem solchen Ausweis gefragt bzw. ist herausgefordert, den Glaubens- mit dem Erfahrungsbegriff zu vermitteln. Einem solchen Versuch widmet sich Otmar Meuffels vor dem Hintergrund postmoderner Vernunftbedingungen.

Zunächst bestimmt er Erfahrung nicht als bloß sinnlich vermittelte Weltaneignung, sondern möchte als zweites Moment auch die Seite der deutenden Vernunft berücksichtigt wissen, sodass sich folgende Erfahrungsdefinition ergibt: „Erfahrung gründet im äußeren Anspruch von *Etwas* (passives Betroffensein durch die Wirklichkeit: Erlebnis), das aufgrund der wahrnehmenden und vernunfthaft-interpretierenden Tätigkeit des Subjekts *als Etwas* erfahren wird (aktives Erfassen in dialogischer Offenheit)." (10) Die Dynamik, die in der

Spannung von Betroffensein und Interpretation liegt, wird in Bezug auf Gott nicht nur durch das Problem der Sinnlichkeit Gottes, sondern auch durch die Geschichtlichkeit und die Tradition solcher Erfahrungen gesteigert.

M. zeichnet zunächst die gegenwärtige Situation nach, indem er Wirklichkeits- und Vernunftentwürfe postmoderner Denker wie jene von Derrida, Deleuze, Vattimo und Welsch referiert. Er sieht in ihrem Denken einen Neuaufbruch, der es erlaube, auch jenseits der Metaphysik von einer „Zumutung des Göttlichen" zu sprechen, und zwar von „ein[em] absolut positive[n] Ermöglichungs-Zuspruch für die Aufgaben der Vernunft in den Situationen der Differenz sowie der Pluralität" (39).

Seltsamerweise fällt M. in seinem zweiten Kap., das der „Gotteserfahrung als Möglichkeit des Menschen heute" gewidmet ist, hinter die Problemstellung der Postmoderne zurück und greift in seiner Darstellung gegenwärtiger Erfahrungskonzeptionen auf Schaeffler, Brandom, Gadamer und Ricœur zurück. Weil er im Folgenden immer wieder auf Brandom rekurriert und dessen Thesen über Kontoführungsspiel, Ersetzung, Anapher und kommunikative Interpretation theologisch fruchtbar zu machen versucht, gewinnt man den Eindruck, dass weniger die im ersten Kap. als Zeugen für gegenwärtige Geisteshaltung aufgerufenen Philosophen Referenzpunkte seines theologischen Versuchs sind, sondern analytisch gefärbte Sprachpragmatik.

Dies zeigt sich in Kap. 3, in dem M. biblisch vorgegebene Gotteserfahrungen analysiert, die es sich – wie das Dogma – durch Interpretation erst anzueignen gilt. Als Ausgangspunkt dient ihm Ex 3,14, wo er einen „transzendentale[n] Jahwe-Anspruch" (98) ausformuliert sieht, der geschichtlich offenkundig wird und den er mit Brandom als *Anapher* deutet, also als Festlegungsbegriff, der sich in der Geschichte durchdeklinieren lässt und dabei – wieder mit Brandom gesprochen – unterschiedliche *Ersetzungen* und *Substitutionsreferenzen* eröffnet. Für M. ist der Gottesname darüber hinaus transzendentale Voraussetzung geschichtlicher Konkretion und Auslegung, sodass Anspruch, geschichtliches Ereignis und dessen Deutung zu den bestimmenden Merkmalen von Gotteserfahrung werden (vgl. 102). Diese ist für M. schon im Alten Testament „alles andere als eine sinnlich-gegenständliche Erfahrung" (105). Vielmehr ereigne sie sich in der Differenz, die durch Gottes Veränderung des transzendentalen Erfahrungshorizonts des Menschen einerseits und kategoriale Gegebenheiten andererseits entsteht. Letztere sind für M. geschichtlich und gesellschaftlich-politisch geprägte Herausforderungen, wie sie beispielsweise im Exil besondere Bedeutung erlangten. Er zeigt an der Prophetie, im Besonderen an Ezechiel, auf, wie die Differenzen und Unterschiede in der Weltwahrnehmung als Anspruch Jahwes erfahren werden können und möglicherweise zu einem Wandel des transzendentalen Horizonts des menschlichen Weltbezugs führen.

Seiner Grundthese bleibt der Autor auch im zweiten Teil des dritten Kap.s treu, in dem es um die christologische Neubesinnung im Neuen Testament geht. In den Abba-Anreden und in der Verkündigung des Reiches Gottes sieht er in der Relation von transzendentalem Anspruch und kategorialem Erleben eine Spannung gegeben, die nicht nur in Jesus selbst Betroffenheit auslöst (vgl. 142), sondern auch die eschatologische Dimension eröffnet, die Gegenwart jeweils neu lesen lässt. Die von den Jüngern erlebte „Übereinstimmung von Kategorialität und transzendentalem Horizont" (158) im Leben Jesu habe ihrerseits wiederum traditionelle Denkmodelle gesprengt und Gotteserfahrung neu möglich gemacht. Dies wird mit reichem exegetischem Material für das Abendmahl und den Kreuzestod Jesu durchbuchstabiert.

Die Ostererfahrung und ihre Artikulation in den Auferstehungsformeln sieht M. nicht bloß als Ausdruck dafür, dass Gott trotz aller Brüche und trotz des Todes einen ganzheitlichen Welthorizont eröffnen kann (vgl. 166), sondern auch als Prozess, Gott trinitarisch als Einheit und Differenz neu zu verstehen. Damit wird die Ostererfahrung paulinisch primär zu einem „innerliche[n] Erkenntnisakt" (169), der Gottes Auferweckungshandeln, das in Differenz zur Welt steht, zugleich zu einem Handeln in den Differenzen der Welt macht (vgl. 171). Auf diese Weise wird nach M. nicht nur eine andere Ausdrucksweise für Glaubenserfahrungen notwendig – etwa metaphorisches Sprechen über den nachösterlichen Christus –, sondern es wächst die Einsicht, dass Gott einerseits der Erfahrene ist, andererseits aber zugleich derjenige, der den Horizont für solche Erfahrungen erschließt. M. spricht auch hier von der „menschliche[n] Anerkennung des Anspruchs Gottes als transzendentale[r] Befähigung" (177). Seine Analyse der pneumatologischen Aussagen des Neuen Testaments führt ihn in der Folge dazu, den Geist allgemein als „Ermöglichungsgrund christlicher Erfahrung" (186) zu beschreiben.

Mit dem Differenz-Begriff, den er besonders herausarbeitet, gewinnt M. schließlich doch einen wichtigen Bezug zu postmodernem Denken. Er subsumiert darunter aber neuerlich auch Schaeffler, Brandom, Gadamer und Ricœur (vgl. 190), was darauf schließen lässt, dass er „Postmoderne" als Epochenbegriff verwendet und damit die Gegenwart begreift. Daraus ergibt sich aber ein Begriff von Postmoderne, der nicht bloß Hermeneutik und pragmatisches Denken, sondern auch transzendentalphilosophische Ansätze wie denjenigen von Schaeffler aneinanderreiht. So ist denn auch M.s eigener Differenzbegriff vornehmlich kein kategorial bestimmbarer, sondern meint den Unterschied zwischen transzendentalem Horizont und kategorial erlebter Welt, wodurch das Spannungsverhältnis zwischen der Einheit des Blickfelds und der Brüchigkeit der Welt angesprochen ist. Das heißt, dass radikale Differenz im Sinne der zitierten postmodernen Denker *nicht* gedacht ist. M. gewinnt mit diesem Ansatz allerdings die Möglichkeit, biblische Aussagen mit Brandom sprachpragmatisch zu reinterpretieren und dadurch eine Erklärung dafür zu finden, wie biblische Formeln handlungsnormierend werden und die Sprachform des Zeugnisses generieren können, das seinerseits auf Gotteserfahrung fußt.

Dementsprechend sucht M. in Abgrenzung von Vattimos „schwachem Denken" aus seiner Sicht unverzichtbare theologische „Grundaxiome" (196) für sein Konzept der Gotteserfahrung fruchtbar zu machen, nämlich den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, die innertrinitarische Differenz, die Gottsuche in der Pluralität der Welt und die christologische Spannung zwischen Karfreitag und Ostern. Für M. ist auf der einen Seite die menschliche Kontingenz und Brüchigkeit der Verweis auf das Andere des Menschen und Gott der unaufhebbare Anspruch, der dem Menschen als das Geheimnis der Wirklichkeit gegenübertritt. Innerhalb des Raumes christlicher Glaubensgemeinschaft begegnet diese Differenz zwischen subjektiver Erfahrung und der Autorität des biblischen Textes bzw. zwischen Einzelerfahrung und der Tradition von Glaubenszeugnissen wieder. Damit wird einerseits der Glaube zur Voraussetzung für Gotteserfahrung, insofern metaphysische Kategorien einer philosophischen Gotteslehre auf Personalität hin überstiegen werden, und gelten andererseits biblische Aussagen als Substitutionsreferenzen oder Anaphern im Sinne Brandoms. Dazu gehören die Relation zwischen Gott und Mensch, wie sie in Jesus Christus begegnet, die Perspektive trinitarischer „Mehrursprünglichkeit" (Hemmerle) und das Leben im Geist. Sprachlich bedeutet eine solche Perspektive für M. die Aufgabe des allein prädikativ verstandenen Wahrheitsbegriffs zugunsten des personal rückgebundenen Zeugnisses der Einzelnen, die sich in metaphorischer und analoger Rede äußern, welche ihrerseits Gottesprädikationen perspektivisch oder narrativ artikuliert.

Wahrheit erhält ihren Ort also in der Gemeinschaft derer, die Gotteserfahrungen teilen und darüber Zeugnis ablegen, sprich in der Kirche. Konsequent denkt M. die Kirche nämlich als *„Communio von Subjekten, die ihr Anderssein als Konstitutivum ihres Selbstseins* versteht und artikuliert" (247) und deren Sakramentalität in ihrer Verwiesenheit auf Gott gründet, die in der Differenz zwischen göttlichem Anspruch und menschlicher Antwort Gestalt gewinnt. Dieser Bezug wird weiter geprägt von der ebenfalls nur dialogisch verstehbaren Spannung zwischen einzelnem Subjekt und dem Glaubenszeugnis der Kirche, die sprachlich ursprünglich im Gebet sichtbar wird, insofern dieses Erfahrungsdifferenz nicht auflöst, dialogisch auf Gott bezogen bleibt und mit der Gemeinschaft der Glaubenden vermittelt ist.

Auf diese Weise gibt M. seinem Konzept einen kirchlichen Rahmen. Zunächst ist Gotteserfahrung folgendermaßen definiert: Sie ist „Konsequenz eines dialogischen Umgangs mit den Herausforderungen des Lebens wie der Weltwirklichkeit insgesamt, von woher der Mensch in eine Verantwortung gerufen wird, die vom Anderen seiner selbst her neue Perspektiven und Möglichkeiten eröffnet – transzendental wie kategorial" (232). Diese Bestimmung weist freilich noch keine ekklesiale Rückbindung auf, sondern kann als rein philosophisches Konzept religiöser Erfahrung verstanden werden. Mehr noch: Auch ethische oder ästhetische Erfahrung, die sich religiös nicht rückgebunden sieht, ist mit dieser Definition fassbar. Gotteserfahrung wird von M. bloß als deren Konsequenz gefasst, die sich nicht zwingend einstellen muss. Er bindet im Grunde genommen die religiöse Dimension nämlich an eine spezifisch transzendentale Akzentverschiebung, wiewohl er diese immer an die kategoriale Seite menschlicher Erfahrung zurückbindet.

Zu einem theologischen wird M.s Buch einerseits dadurch, dass er die Grundstruktur von Erfahrung als biblisch ausweist, also jüdisch und christlich bestimmte Gotteserfahrung als wesentliches Paradigma so begriffener Erfahrung vorstellt. Andererseits entspricht auch kirchlich bestimmte Gotteserfahrung seiner Ansicht nach diesem Verständnis von Erfahrung, und zwar zum einen in der Kluft zwischen dem kirchlichen Glaubenssubjekt und der anders als Kirche strukturierten Weltwirklichkeit und zum anderen im Unterschied zwischen den gegenwärtigen Erfahrungshorizonten und der Normativität von Schrift und Tradition. Auch wenn der Begriff der Differenz im Zentrum des Ansatzes von M. steht, wird Gotteserfahrung erst im Zueinander von kategorialem Anspruch und transzendentaler Befähigung realisiert. Damit ist Differenz zwar ernst genommen, aber nicht im Sinne Derridas zu Ende gedacht. Vielmehr nimmt M. Brandom theologisch in die Pflicht und versucht, mit ihm – wie der Untertitel des Buches ankündigt – „theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre" zu gewinnen, indem er mit dessen pragmatischer Philosophie den Begriff des Zeugnisses neu zu interpretieren sucht. Damit wird Gotteserfahrung im Lauf des Buches aus kognitiven immer weiter in geschichtliche Kontexte verschoben. Im Grunde genommen ist das Handeln Gottes – in Natur, Geschichte und in der Veränderung der Deutungshorizonte – nach M. der Grund seiner Erfahrbarkeit. Gotteserfahrung wird in diesem Sinn nicht aktiv „gemacht", sondern von Gott selbst ins Werk gesetzt. Sie ereignet sich letztlich in der Überwindung der Differenzen von Natur, Geschichte und Offenbarung.

Graz Reinhold Esterbauer

Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, hg. v. Urs Thurnherr / Anton Hügli. – Darmstadt: WBG 2007. 348 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–534–16331–1

Die implizite Ausgangsthese dieses Bdes wird von den Hg.n schon im ersten Satz des Vorworts angedeutet; sie versteht sich im Blick auf

die gegenwärtige Lage der Philosophie keineswegs von selbst, dürfte aber gerade deshalb anregend und bedenkenswert sein: Die unter den Stichworten „Existenzphilosophie" und „Existenzialismus" zusammengefassten Denkströmungen werden demnach „heute zunehmend wieder aktuell" (7). Diese Behauptung auf ihre Triftigkeit hin zu überprüfen lässt das Unterfangen reizvoll erscheinen, zentrale Begriffe der entsprechenden Denktradition in ihrem philosophischen und kulturellen Kontext zu erschließen – und zwar konzentriert auf die Texte der dafür einschlägigen Philosophen. So kann das vorliegende Lexikon auch als Hinführung zur erneuten Lektüre dieser Texte verstanden werden. Seine 39 Autorinnen und Autoren wollen im Bewusstsein der Pluralität und Heterogenität, aber auch Vernetzung und untergründigen Verwandtschaft der behandelten Positionen eine Art Porträt dieser Denkrichtung ermöglichen, die zweifellos zu den wichtigsten philosophischen Perspektiven des 20. Jh.s zählt und auch in besonderem Maße von interdisziplinärer Relevanz (etwa im Blick auf Literatur oder Theologie) ist. Die Grenze eines solchen Lexikons ist dabei freilich ebenso deutlich eingestanden: Nicht nur kann, wie bei jedem ähnlichen Unternehmen, Vollständigkeit kaum ein sinnvoll anzustrebendes Ziel sein; obendrein dürften es gerade charakteristische Eigenarten der „Existenzphilosophie" sein, die für die lexikalische Aufbereitung vielfach eher sperrig sind. Gleichwohl lassen sich paradigmatisch Möglichkeiten dieses Denkens erschließen, wenn die begriffsgeschichtliche Arbeit selbst gleichsam zum existenzphilosophischen Denken einlädt.

Dafür bietet der Bd in der Tat gute Voraussetzungen, insofern er der Hinführung zu den bzw. für die Neuentdeckung der existenzphilosophischen Autoren drei Hilfsmittel anbietet:

(1) Die Einführung von Urs Thurnherr stellt sich der begrifflichen Schwierigkeit, die mit dem „Etikett" Existenzialismus bzw. Existenzphilosophie verbunden ist und die es noch problematischer als bei anderen Denkschulen erscheinen lässt, höchst eigensinnige Denker unter einer Sammelbezeichnung zu vereinen – meist gegen deren ausdrückliche Selbstauffassung. Dabei stehen notabene auch nochmals die beiden im Titel des Lexikons umstandslos zusammengezogenen Begriffe ja in nicht unerheblicher Spannung zueinander – mit den unterschiedlichen pejorativen wie positiven Konnotationen, die damit verbunden wurden und werden. T. gelingt es zugleich anzudeuten, warum trotz dieser Problematik die Fokussierung auf die „existenzorientierten" Denker im Blick auf die Philosophie des 20. Jh.s eine sinnvolle Orientierungsfunktion hat. So sehr es sich als historisch wie systematisch intrikate Frage erweist, wer denn eigentlich zu dieser Denkrichtung zu zählen ist, lassen sich doch gewisse Gemeinsamkeiten ausmachen, namentlich der Kierkegaard- Einfluss, näherhin der Bezug auf dessen Begriff von „Existenz", und eine gegenüber der traditionellen Metaphysik kritische Abwendung von einer „Wesensphilosophie" zugunsten der Konzentration auf den konkreten Einzelnen und sein Selbstverständnis. Mit der Eigentümlichkeit entsprechend existenzorientierten Denkens hängt dann freilich auch zusammen, „dass alle so genannten Existenzphilosophen immer mehr oder bereits etwas anderes sind als Existenzphilosophen" (13). So ist es nur konsequent, wenn T.s Einführung nicht mehr sein kann als eine vorläufige Problemanzeige. Erst im Durchgang durch die Begriffe und ihren Kontext werden „offene und verborgene Diskussionszusammenhänge und Denkverwandtschaften namhaft gemacht werden können" (17).

(2) Das versucht der lexikalische Hauptteil mit über 100 Artikeln von A wie „das Absurde" bis Z wie „Zweifel". Schon ein erster Blick zeigt, dass die gewählten Begriffe ein ebenso weites wie anregendes Spektrum abschreiten, das sowohl die für existenzphilosophische/existenzialistische „Klassiker" einschlägigen Stichwörter bietet (etwa: Angst, Geworfenheit, Revolte, das Umgreifende, Wahl ...) als auch für gegenwärtige Debatten wichtige, eher übergreifende Termini einbezieht, zu denen sich bei den entsprechenden Autoren Kontextualisierungsmöglichkeiten und Anregungspotentiale finden lassen (z. B.: der Andere, Glück, Kunst, Leib/Leiblichkeit, Verantwortung ...). Dass die in den einzelnen Artikeln vorgelegten Begriffserschließungen und Interpretationen ihrerseits zur kritischen Diskussion herausfordern werden, dürfte ganz im Sinne gerade des existenzphilosophischen Denkimpetus sein. – Naturgemäß wird von den eigenen Vorlieben und Interessen mitbestimmt sein, wo man die Lust zu Rückfrage oder Fortschreibung besonders verspürt. Ohne Anspruch auf Repräsentativität nur drei Beispiele: Der Theologe wird im Artikel „Theologie" gewiss die Berücksichtigung der katholischen Traditionen vermissen, die für den Zusammenhang von Existenzphilosophie und Theologie doch wohl eine nicht zu marginalisierende Bedeutung haben. Wer an Karl Jaspers besonders interessiert ist, wird sich im Artikel „Metaphysik" wundern über das völlige Fehlen seines Namens, wo doch gerade er in seinem Hauptwerk *Philosophie* den dritten Bd ausdrücklich als *Metaphysik* betitelte. Und dass schließlich das Stichwort „Glück" erfreulicherweise aufgenommen wurde, dann aber keiner der einschlägigen Existenzphilosophen, sondern Adorno als für die Frage nach dem Glück gewiss relevanter und respektabler, aber doch nur mit Mühe existenzphilosophisch einzugemeindender Autor herangezogen wird, hinterlässt eine gewisse Ratlosigkeit.

(3) Der Anhang ebnet den Zugang zu den einschlägigen Texten bibliographisch: S. Kierkegaard, F. Nietzsche, K. Jaspers, M. Heidegger, G. Marcel, J.-P. Sartre und A. Camus werden als den „hauptsächlichen Autoren" (132) Primärbibliographien gewidmet; ergänzend kommen ein Überblick über Einführungen und Gesamtdarstellungen sowie ein Verzeichnis der sonstigen in den Begriffsartikeln erwähnten Literatur hinzu.

Wie auch immer die einzelnen Artikel sich in der kritischen Fachdiskussion bewähren können: Insgesamt erweckt das Buch den Eindruck einer sinnvollen Konzentration auf die einschlägigen Autoren und Begriffe der zu porträtierenden Denkrichtung, immer wieder ergänzt durch Seitenblicke auf weniger prominente bzw. offensichtliche Positionen und Perspektiven. So stellt das Lexikon, das bewusst auch „eine Art Lesebuch" sein möchte (17), ein sehr zu begrüßendes Unternehmen dar, weil es dazu einlädt, die Ausgangsthese von der bleibenden bzw. neuen Aktualität existenzphilosophischer Autoren, Texte und Frage-Perspektiven an konkreten Problemkonstellationen und Grundbegriffen zu bewähren. Wenn das Lexikon das Bewusstsein für die damit verbundene Aufgabe in der Fachphilosophie und darüber hinaus ein Stück weit schärfen könnte, hätte es sein Ziel mehr als erreicht.

Osnabrück Martin Rohner

Kurzrezensionen

Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, hg. v. Manuel Franzmann / Christel Gärtner / Nicole Köck. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006. 450 S., kt € 39,90 ISBN: 3–8100–4039–8

Bei der Beschreibung des Standortes von Religion in der Moderne fragt man heute adäquat nicht mehr bloß nach einem ‚Ob'. Während sich die These des Bedeutungsverlustes von Religion als Strukturmerkmal moderner Gesellschaften in den zurückliegenden Jahrzehnten empirisch immer weniger stützen ließ, hat auch Säkularisierung als entsprechende Interpretationskategorie einen Statuswandel erfahren: Aus einer Großtheorie ist, so muss konstatiert werden, allenfalls eine Theorie mittlerer Reichweite geworden. Das Spektrum offener Fragen ist zugleich gewachsen.

Versammelt sind im vorliegenden Bd einschlägige Beiträge von zum Teil international anerkannten Religionssoziologen, deren Stellungnahmen sich auf insgesamt vier Themenbereiche verteilen: Säkularisierungstheorie allgemein, ausgewählte historische Entwicklungen im Besonderen, Säkularisierung im Kontext christlicher Religionstradition und schließlich Säkularisierung im Kontext des Islam. Die Hg. haben damit einen ausgewogenen und zeitgemäßen Zugang gewählt. Für die sozialwissenschaftliche Arbeit als unaufgebbar erweist sich heute insbesondere die historische Erdung und die kleinmaschige Betrachtung säkularisierungsspezifischer Prozesse. Beides fungiert nicht zuletzt als Korrektiv eindimensionaler Perspektiven, wie sie im Säkularisierungsdiskurs lange Zeit dominant waren. Hervorzuheben ist gleichsam die Thematisierung des Islam-Kontextes, die den politischen und kulturellen Herausforderungen der Gegenwart geschuldet ist. Es stellt sich gewiss als spannendes Unternehmen dar, eine am abendländischen Horizont gewonnene Säkularisierungs-Kategorie auf einen nicht-westlichen Kulturkreis zu übertragen. Bo. K.

Halder, Alois: **Philosophisches Wörterbuch**. – Freiburg: Herder 2000. 448 S. (Spektrum, 4752), kt 36,00 ISBN: 3–451–04752–7

Tatsächlich eine völlige Neuausgabe der bewährten Orientierungshilfe. Schon im Eingangsartikel „Abaelard" ist aus dem „als ‚Vater' der scholastischen Theologie anzusehen" ein „wurde als ‚Vater' der scholastischen Methode angesehen" geworden. Durchgängig ist so der alte Text präzisiert, verdichtet, differenziert. Dazu kommen Erweiterungen und Neuaufnahmen (etwa Habermas, Heimsoeth, Herrigel, Newman). Gewiss lässt sich einzelnes diskutieren (gehört z. B. die Andersheit der Folge auch zum Grund statt nur zur Ursache? Jedenfalls klassisch nicht, darum dort zwar „principium / ratio sui", aber keine [Descartes, Spinoza] „causa sui"). Am stärksten diskutabel sind naturgemäß die Literaturangaben zu den Artikeln (388–438, etwa Levinas) und den Hilfsmittel-Empfehlungen (z. B. Rombach? Ritter? Sandkühler? Hierher statt in die Folge-Gruppe gehört auch Die Christliche Philosophie). Doch der Rez. kann dem Verlag nur zustimmen: ein konkurrenzloses Kompendium. J. Sp.

Heindl, Erich J.: **Hat die Menschheit Zukunft?** Die dominanten geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts als Auslöser der großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – und kein Ende. – München: Herbert Utz Verlag 2006. 499 S., br. € 32,00 ISBN: 978–3–8316–1263–5

Neben den Büchern, die das Christentum endgültig in seiner Falschheit entlarven wollen, gibt es auch die Sorte, die nach fast 2000 Jahren Verzerrungen oder Irrtümern das Christentum endlich zu seiner wahren Gestalt bringen will. Und man kann fragen, ob diese zweite Form letztendlich nicht sogar die schlimmere ist – denn sollte man wirklich an ein Christentum glauben, das bisher noch gar nicht richtig interpretiert worden ist und das erst jetzt in seiner gereinigten Fassung seine wahre Bedeutung entfalten kann? Das vorliegende Buch gehört zu dieser zweiten Form. Es ist mit großem Fleiß geschrieben, bietet nahezu zu jedem relevanten Thema Anmerkungen (ein Lieblingswort des Verfassers), wird dadurch in seiner Grundaussage aber nicht besser. Am Ende steht (so die Grundthese) als Heilmittel gegen die sich im 19. Jh. durchsetzenden Strömungen des Positivismus und Atheismus, die für alle negativen gesellschaftlichen Entwicklungen und geschichtlichen Katastrophen der Folgezeit verantwortlich gemacht werden, der Glaube an die bedingungslose Liebe Gottes, wobei das längst überwunden geglaubte Klischee des grausamen Gottes des Alten Testaments peinlicherweise immer wieder auftaucht (z. B. 13; 29; 446–448 u. ö.). Dieser Glaube muss aber noch die in den Evangelien enthaltenen judenchristlichen (!) Fehlentwicklungen (vgl. 464f; 479f; 490) revidieren und dabei natürlich auch die Trinitätslehre aufgeben, die angeblich reines „Menschenwerk" (472) ist. Wie man gleichzeitig damit das Pontifikat Benedikts XVI. begrüßen kann (vgl. 476f), bleibt das Geheimnis des Verfassers.

Wenn überhaupt regt das Buch den Leser nur dazu an, sich zu fragen, wie man solche Missverständnisse des christlichen Glaubens vermeiden kann. Aber dazu muss man sich nicht unbedingt durch diese 500 Seiten quälen. Ein sicherlich fleißiges und gut gemeintes Werk – mehr aber auch nicht. B. N.

Kreationismus in Deutschland. Fakten und Analysen, hg. v. Ulrich Kutschera. – Berlin: Lit 2007. 370 S. (Naturwissenschaft und Glaube, 1), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–8258–9684–3

Der Sammelband (insgesamt zehn Beiträge) bietet eine gute Handhabe zur Argumentation gegen den (ID-)Kreationismus aus Sicht der etablierten Synthetischen Evolutionstheorie, sofern er eine Fülle von Widerlegungen von durch ID-Sympathisanten (deren deutscher Hauptvertreter W. E. Lönnig heißt) gegen diese Theorie vorgebrachten Einwänden präsentiert. Dass inhaltliche Überschneidungen dabei nicht immer vermieden werden konnten (vgl. Vorwort, 7) ist allerdings leider etwas untertrieben; auch der fachlich unkundige Leser hat doch recht schnell begriffen, wo aus Sicht der etablierten Theorie die Unvereinbarkeiten liegen.

Der historische Beitrag über den Kirchenaustritt Ernst Haeckels (*U. Hoßfeld*, 45–70) bleibt inhaltlich leider etwas im Vordergründigen und ist auch sprachlich nicht ganz auf der Höhe.

Gerade für Theologen ist interessant zu beobachten, welche Wirkung die Schönborn-Debatte des Jahres 2005 bei (wohl in erster Linie kirchenfernen) Evolutionsbiologen hervorgerufen hat; zum wechselseitigen Verstehen hat sie, gelinde gesagt, nicht beigetragen (s. den Beitrag von *T. Junker*, 71–98).

Etwas mehr Sorgfalt hätte man sich insgesamt bei der Verwendung wissenschaftstheoretischer und theologischer Termini gewünscht. Was ist z. B. ein Dogma, was eine Tatsache, was eine Theorie?

Insgesamt aber ist der Bd sehr informativ und vertritt nachvollziehbar, dass ID-Vorstellungen keine wissenschaftlich vertretbare Alternative zur etablierten Theorie darstellen. Offenbar stellen sie für ebendiese dennoch eine reale Bedrohung dar. Jo. B.

Auferstehung oder Reinkarnation? Die Frage nach Gnade und Karma im christlich-buddhistischen Dialog, hg. v. Sung-Hee Lee-Linke. – Frankfurt am Main: Lembeck 2006. 135 S., kt € 14,80 ISBN: 978–3–87476–498–8

Die neun Beiträge von christlichen Kritikern und buddhistischen Befürwortern der Reinkarnationslehre entstammen einer Tagung der Evang. Akademie im Rheinland und zielen auf die populärwissenschaftliche Vermittlung des Themas. Neue wissenschaftliche Fragen werden nicht diskutiert. Dies ist in einer Publikation für einen breiten Leserkreis legitim, weniger akzeptabel ist hingegen, dass spezifische Debatten im buddhistisch-christlichen Reinkarnationsdialog nicht vorkommen, etwa Michael von Brücks These, dass es denkbar sei, in einer „kontinuierlichen Manifestation" des Göttlichen Personalität einerseits und die Partizipation an einer überpersonalen Größe andererseits zu verbinden. Kritisch sehe ich auch die Reduktion des Buddhismus auf europäische Deutungen. Wenn eine buddhistische Karmatheorie auf die These hinausläuft, „wir selbst erschaffen unser zukünftiges Leben" (69), gerät Buddhas Kritik an jeder Form autopoietischer Heilsschöpfung aus dem Blick. Schließlich ist das Reflexionsniveau namentlich in den Beiträgen der buddhistischen Seite nicht immer hoch, etwa wenn in der Anthropologie mit einer binären Deutung von „Geist" und „Materie" (54) gearbeitet wird. H. Z.

Lübbe, Hermann: **Modernisierungsgewinner.** Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral. – München: Wilhelm Fink 2004. 211 S., geb. € 27,90 ISBN: 3–7705–3942–7

Der Autor nimmt sich kulturkritisch zuhauf gezeichneter Untergangsszenarien wie Bedeutungsrückgang von Religion, Sittenverfall, Verlust von Geschichtssinn und demokratieschädlicher Expertenkultur an, erachtet die darin thematisierten Güter jedoch als moderneresistent bzw. -tauglich. Der modernetheoretisch gängigen Gewinn- und Verlustrechnungslogik folgend verbucht er jene gar auf der Gewinnseite: Die moderne Zivilisation erlebe durch die wachsenden Lebensprobleme die hohe Relevanz religiösen Fragens genauso, wie sie mit ihren angewachsenen Handlungsspielräumen moralische Probleme verschärfe. Der moderne Fortschrittsgedanke, dessen innere Logik den Bruch mit Vergangenem per se legitimiert, eröffne gerade ein Interesse für dieses, während Demokratisierung als quasi natürliche Konsequenz von Modernisierung gelten könne. Lübbes Grundthese nach gibt die global sich ausbreitende Zivilisation der Moderne also mitnichten solche Dinge preis, die „inhaltsgesättigt und alltagssinnsichernd" sind.

In allen vom Autor genannten Bereichen steht die Theoriebildung vor großen Herausforderungen – L. trägt hier fruchtbar zu einer Schärfung des Problembewusstseins bei. Zu fragen ist nur, ob in die Gewinn- und Verlustrechnung, welche vor dem Hintergrund sich entfaltender Moderne aufgemacht wird, nicht auch – oder gar vielmehr – die Modernetheorie selbst mit einzubeziehen wäre. Vielleicht hätte der theoretische Fokus adäquat nicht mehr einfach Gewinnern und Verlieren zu gelten, sondern vor allem den heute verstärkt zu verzeichnenden Korrekturen etablierter Ansichten über die Moderne. Bo. K.

Markschies, Christoph: **Das antike Christentum.** Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen. – München: Beck 2006. 270 S. (10 Abbildungen und 1 Karte), kt € 12,90 ISBN–13: 978–3–406–54108–7

Der vorliegende Bd ist die Wiederveröffentlichung des 1997 unter dem Titel „Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums" im Fischer Taschenbuch Verlag erschienenen Buches.

Anstelle einer chronologischen Darstellung bietet der Bd einen Gesamtüberblick über das Phänomen des antiken Christentums und seine Einbettung in die antike Kultur. Anhand vierer thematischer Hauptkapitel werden die Aspekte Raum und Zeit (11–49), das Individuum (50–139), Lebensformen (140–166), die Gemeinschaft (167–212) behandelt. Ein wichtiger Akzent liegt darauf, die biblischen Grundlagen bestimmter Phänomene und geistiger Haltungen aufzuzeigen und immer auch die antike christliche Literatur selbst sprechen zu lassen. Auf diese Weise entsteht eine konkrete, anschauliche Darstellung und zugleich wird der Leser mit zentralen frühchristlichen Autoren und Texten bekannt gemacht. Dadurch ist das Buch als Einstiegslektüre für das Studium der Alten Kirchengeschichte besonders gut geeignet. Chr. M.

Lexikon kirchlicher Amtsbezeichnungen der Katholischen, Evangelischen und Orthodoxen Kirchen in Deutschland, hg. v. Richard Puza. – Stuttgart: Hiersemann 2007. (XXXII) 322 S., geb. € 39,00 ISBN: 978–3–7772–0718–6

Das Lexikon ist ökumenisch aufgebaut. Es beinhaltet neben den alphabetisch aufgebauten Artikeln kurze Überblicke über den Aufbau der katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirche, sowie für jede Konfession eigene Literaturhinweise und Stichwortverzeichnisse. Dabei fällt auf, dass die Stichworte zur katholischen Kirche überwiegen. Evangelischerseits werden Begriffe wie Superintendent, Präses und Probst erläutert, die für nicht-evangelische Personen im Allgemeinen nicht genügend differenziert werden. Manche Begriffserklärungen grenzen allerdings an das Urteil der Überflüssigkeit (z. B. Klinikseelsorger oder Pfarrei). Kurz gesagt, es stellt ein nützliches kleines Nachschlagewerk für einen ersten Überblick dar. H. E. W.

Schröter, Jens: **Von Jesus zum Neuen Testament.** Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (IX) 441 S., geb. € 89,00 ISBN: 978–3–149231–0

Der Leipziger Neutestamentler Jens Schröter legt in seinem ersten Aufsatzband Beiträge aus den Jahren 2000–2006 vor. Die Beiträge sind alle an leicht einsehbaren Plätzen publiziert, bis auf Nr. 14 und 15, von erheblicher Länge und verbinden scharfsinnige historische Rekonstruktion bzw. Konstruktion mit theologischer Konzeptualisierung. Die Aufsätze des ersten Teils (Nr. 1–4) gelten theoretischen Ansätzen der Geschichtswissenschaften. Sie bewegen sich im Trend der gegenwärtigen historischen Grundsatzdiskussionen und sind hilfreich für den Transfer historischer Methodendebatten in die Konstruktion der Geschichte des Urchristentums.

Aus den Beiträgen der zweiten Gruppe (Nr. 5–11) zum Thema „Jesus – Paulus – Lukas" sei besonders auf Nr. 5 („Anfänge der Jesusüberlieferung") hingewiesen. Hier wünscht man sich weitere Arbeiten des Vf.s, die substantiell an einer neuen historischen Rekonstruktion des Verhältnisses von narrativer Jesusüberlieferung und Logientradition arbeiten.

Die Beiträge von Teil 3 gelten der Frühgeschichte des neutestamentlichen Kanons, Teil 4 möchte Vorfragen zu einer geplanten „Theologie des Neuen Testaments" klären.

Man wird die theoretischen und historischen Studien als Einzelbeiträge gern noch einmal lesen, weil sie exakt und fleißig ausgearbeitet sind. Ob man sie als *„Kapitel"* einer entstehenden Theologie des Neuen Testaments verstehen kann, bleibt der Leserschaft überlassen. O. W.

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 89 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2008. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 1–16: Dubovský, P.: Assyrian downfall through Isaiah's eyes (2 Kings 15–23): the historiography of representation; 17–38: Hentschel, G. / Nießen, C.: Der Bruderkrieg zwischen Israel und Benjamin (Ri 20); 39–58: Keith, C.: "In My Own Hand": grapho-literacy and the Apostle Paul; 59–69: Hogeterp, A. L. A.: Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered; 70–80: Reynolds, B. E.: The "One Like a Son of Man" According to the Old Greek of Daniel 7,13–14; 81–91: Foster, P.: The Pastoral Purpose of Q's Two-Stage Son of Man Christology; 92–100: Fuhrmann, S.: Christ Grown into Perfection. Hebrews 9,11 from a Christological Point of View; 101–103: Kang, S. I.: The "Molten Sea", or Is It?; 104–108: Booij, Th.: Psalm 149,5: "They shout with joy on their couches"; 109–118: Hock, A.: From Babel to New Jerusalem (Gen 11,1–9 and Rev 21,1–22,5).

Biblica Vol. 89 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2008. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 153–172: Rastoin, M.: Simon-Pierre entre Jésus et Satan; 173–200: Stettler, H.: Die Bedeutung der Täuferanfrage in Matthäus 11,2–6 par Lk 7,18–23 für die Christologie; 201–220: Oswald, W.: Textwelt, Kontextbezug und historische Situation in Jesaja 7; 221–251: Ziegert, C.: Das Buch Ruth in der Septuaginta als Modell für eine integrative Übersetzungstechnik; 252–262: Swetnam, J.: ὁ ἀπόστολος in Hebrews 3,1; 263–264: Kilgallen, J.: Luke 20,13 and ἴσως 265–268: Allen, R.: Mark 14,51–52 and Coptic Hagiography.

Religiöse Appelle und Parolen. Interdisziplinäre Analysen zu einer neuen Sprachform, hg. v. Reinhold Esterbauer / Peter Ebenbauer / Christian Wessely. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 227 S., kt. € 28,00 ISBN: 978–3–17–020104–0: 19–40: Bechmann, U.: Der Karikaturenstreit. Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Rede über Religion unter den Bedingungen globalisierter Medien; 41–48: Portmann-Tselikas, P.: Kontexte, diskursive Strategien und blinde Flecken; 49–66: Wessely, C.: Chat-Parolen. Beobachtungen zum Charakter von Sprache in einem technischen Chatkanal; 67–72: Ebenbauer, P.: Redefluss im Textformat. Überlegungen zum Verhältnis von Kommunikation und Transzendenz in Chat-Kanälen; 73–92: Portmann-Tselikas, P.: Mit Worten bewegen durch überzeugende Versionen von Welt; 93–98: Wessely, C.: Welt-Versionen. Überlegungen zum besonderen Charakter von Chatsprache; 99–110: Esterbauer, R.: Appell und Zeugnis. Bemerkungen zu einer religiösen Sprachform; 111–116: Körner, B.: Glaubenszeugnis und Argumentation; 117–126: Weirer, W.: „Dann geh und handle genauso!" (Lk 10,37). Handlungsappelle in der jesuanischen Pädagogik, ihr Bezug auf konkrete Erfahrungswelten und die Rolle von Erfahrung in der gegenwärtigen Schulbuchdiskussion; 127–133: Esterbauer, R.: Allgemeiner religiöser Appell und individuelles Handeln; 133–146: Körner, B.: Religiöse Parolen, Wirklichkeit und eine therapeutische Aufgabe der Theologie; 147–152: Weirer, W.: „Wahrheit" als Messlatte für religiöse Parolen? Antwort auf Bernhard Körner aus einer praktisch-theologischen Perspektive; 153–168: Ebenbauer, P.: Treffpunkt Jerusalem. Aktuelle Wandlungsprozesse liturgisch evozierter Transzendenz; 169–174: Bechmann, U.: Jerusalem als Transzendenzsignal im liturgischen Raum; 175–188: Bolterauer, A.: „Ich bin ein Gegner. Ich bin gegen das Gebet, aber ich bete." Zur Ambivalenz der Gottesrede in Josef Winklers Erzählung „Wenn es soweit ist"; 189–192: Larcher, G.: Rituelles Sprechen und Kritik; 193–212: Larcher, G.: Appelle und Parolen im Wechselbezug von religiöser Sprache und Bild; 213–222: Bolterauer, A.: Erzählte Bildwelten oder Vom Sehen und Gesehen-Werden in der Literatur. Ergänzende Anmerkungen zu Gerhard Larcher.

Zeitschrift für katholische Theologie 130, 2/2008, hg. v. d. Professoren SJ der Kath-Theol. Fak. Der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2008. kt. € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 153–167: Theobald, Ch.: Evangelium und Kirche in der Postmoderne; 168–194: Baumert, N.: Paulus – Alte und neue Perspektiven – zum Paulusjahr; 195–220: Schelhas, J.: Die Bedeutung Israels im christlichen Verständnis. Karl Barths Israel(ein)sicht von 1946.

Zeitschrift für katholische Theologie 130, 3/2008, hg. v. d. Professoren SJ der Kath-Theol. Fak. Der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2008. kt. € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 273: Thorer, J.: Einhundertfünfzig Jahre Canisianum; 274–297: Neufeld, K. H.: Canisianum 150 Jahre; 298–322: Gmainer-Pranzl, F.: ... radius illius veritatis; 323–333: Witschen, D.: Nicht Nachahmung, sondern Nachfolge; 334–345: Siebenrock, R. A.: Gott – das Thema der Theologie.

Bibelwissenschaft

Bruce, F. F.: Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum einschließlich des apokryphen Judasevangeliums, hg. v. Eberhard Güting – Gießen: Brunnen 2007. 223 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7655–9366.

Volk Gottes als Tempel, hg. v. Andreas Vonach / Reinhard Meßner. – Wien / Berlin: Lit 2008. 282 S. (Synagoge und Kirchen, 1), geb. € 29,90 ISBN: 978–3–8258–8006–0: 9–20: Vonach, A.: Der Mensch als „Heiligtum Gottes" – Eine alttestamentliche Spurensuche; 21–40: Oesch, J. M.: Leben im Beisein Gottes; 41–48: Fischer, G.: Träger religiöser Verantwortung im Jeremiabuch; 49–106: Maier, J.: Bausymbolik, Heiligtum und Gemeinde in den Qumrantexten; 107–122: Stemberger, G.: Das allgemeine Priestertum im rabbinischen Denken; 123–162: Van Banning, J.: Tempel-Substitution und Selbstverständnis der Gemeinde von Dura Europos; 163–180: Repschinski, B.: „Denn hier ist Größeres als der Tempel" (Mt 12,6) – Neudeutung des Tempels als zentraler Ort der Gottesbegegnung im Matthäusevangelium; 181–194: Hasitschka, M.: „Wir sind Tempel des lebendigen Gottes" (2 Kor 6,16) – Bibeltheologische Skizze zur Tempelmetaphorik bei Paulus; 195–232: Huber, K.: Volk Gottes als Tempel in der Offenbarung des Johannes; 233–258: Messner, R.: Unterwegs zum himmlischen Heiligtum – Zur kultischen Ekklesiologie in der frühchristlichen Literatur; 259–282: Lang, M.: Arche-o-logie – Ein Survey auf dem Terrain altkirchlicher Ekklesiologie anhand des Baukonzeptes des Arche (Gen 6–9).

Zaman, Luc: Bible and Canon. A Modern Historical Inquiry. – Leiden / Boston: Brill 2008. (XV) 714 S. (Studia Semitica Neerlandica, 50), geb. € 139,00 ISBN: 978–90–04–16743–8.

Kirchengeschichte

Del Pozo Abejón, Gerardo: La iglesia y la libertad religiosa. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2007. 270 S., pb. € 16,25 ISBN: 978–84–7914–897–3.

Holzbrecher, Sebastian: Weihbischof Joseph Ferche (1888–1965). Seelsorger zwischen den Fronten. – Münster: Aschendorff 2007. 224 S. (Arbeiten zur Schlesischen Kirchengeschichte 17), kt € 20,00 ISBN: 978–3–402–10175–9.

Hans Freiherr von Campenhausen – Weg, Werk und Wirkung, hg. v. Christoph Markschies. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2008. 114 S. (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 43), pb. € 21,00 ISBN: 978–3–8253–5395–7: 9–28: Markschies, C.: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Ideengeschichte – zum Werk Hans von Campenhausens; 29–60: Dihle, A.: Über Einheit in Staat und Kirche; 61–86: Löhr, W. A.: Kirchengeschichte zwischen historischer Rekonstruktion und Gegenwartsorientierung – Hans von Campenhausen als Historiker und Theologe.

Veyne, Paul: Als unsere Welt christlich wurde. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht. – München: C. H. Beck 2007. 222 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–406–57064–3.

Fundamentaltheolgie

Petzoldt, Matthias: Gehirn – Geist – Heiliger Geist. Muss der Glaube die Willensfreiheit verteidigen? – Hamburg: Merus 2008. 159 S. (Denkperlen, 7), kt € 17,90 ISBN: 978–3–939519–45–4.

Prinz, Julia D. E.: Endangering Hunger for God. Johann Baptist Metz and Dorothee Sölle at the Interface of Biblical Hermeneutic and Christian Spirituality. – Berlin: Lit 2007. 275 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, 44), kt. € 29,90 ISBN: 978–3–8258–0495–4.

Unsere Hoffnung auf das ewige Leben. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Union Evangelischer Kirchen in der EKD, hg. v. Union Evangelischer Kirchen (UEK). – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus 2006. 128 S., kt. € 9,90 ISBN: 978–3–7975–0126–4.

Praktische Theologie

Böhm, Uwe / *Schnitzler,* Manfred: Religionsunterricht in der Pubertät. Eine explorative Studie in den Klassen 7 und 8. – Stuttgart: Calwer Verlag 2008. 220 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–7668–4009–7.

Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?, hg. v. Magdalena Holztrattner. Innsbruck: Tyrolia 2005. 432 S. (Salzburger Theologische Studien, 26), kt. € 39,00 ISBN: 978–3–7022–2720–3: 15–36: Calderón, M.:

Opción por los pobres – semantische und pragmatische Entwicklungslinien eines Begriff(sfeld)s; 37–60: KNAUER, P.: Glaube befreit zur Option für die Armen; 61–86: NEUHOLD, L.: Schlaglichter des Weges der Option für die Armen in die Soziallehre der Kirche; 87–102: BECKA, M: Eine Option für die Gerechtigkeit. Die Option für die Armen heute in Theologie und Pastoral in Lateinamerika; 103–120: KREINECKER, C. M.: Gerechtigkeit und Mit-Leid. Die Option für die Armen auf der Basis der basileia tou theou als Formalaspekt der Theologie; 121–142: BAMMER, A.: Befreiung wovon und wozu? Aktualität und Notwendigkeit von Befreiung und Solidarität als Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens aus biblisch orientierter Perspektive; 143–158: WEBER, F.: Nicht „Zu-tat", sondern zentrale „Glaubenstat"! – Option für die Armen als pastoraltheologische Grundentscheidung christlicher Gemeinde; 159–170: ERNST, M: „Wir aber hatten gehofft ..." (Lk 24,21a); 171–184: EBENHOCH, M.: Option für die Armen in der Soteriologie? Zur lateinamerikanischen Theologie der „gekreuzigten Völker"; 185–202: STABENTHEINER, J.: Die Armen als philosophischer Ort. Option und befreiende Funktion der Philosophie nach Ignacio Ellacuría; 203–221: ANDRADE, B.: Gedanken zum Verhältnis von Armut und Menschenwürde; 221–232: LIST, E.: Was kann Philosophie zur Lösung des Problems der Armut in der Weltgesellschaft beitragen?; 233–238: SEDMAK, C.: Sphären von Armut. Zum Beispiel: Wasser und eine Option für die Armen; 239–256: DE SCHRIJVER, G.: Die Bekämpfung von Armut durch Entwicklung: Eine Bestandsaufnahme von Strategien; 257–272: SEVERIN, R.: Option für die Armen, betrachtet aus dem reichen Europa; 273–292: Mautner, J. P.: Zwischen Verachtung und Verklärung. Zivilgesellschaft und Option für die Armen; 293–310: FERNÁNDEZ DE LA HOZ, P.: Fremd-Sein im Eldorado. MigrantInnen und die Option für die Armen; 311- 322: SCHENK, M.: Halbierte Freiheit. Die Stärk(ung)en der Schwachen; 323–338: BÖCK, H.: Wie kann die Kerntechnik Entwicklungsländern helfen?; 339–354: HEINDL, W. K.: Armut und Entwicklung in der Entwicklungstheorie; 355–370: SCHUG, W.: Option für die Armen. Beiträge der Wissenschaft zur Armutsbekämpfung in Entwicklungsländern aus sozio-ökonomischer Sicht; 371–386: CORREIA CAMPOS, M.: Die Leere füllen: Die architektonische Debatte über den Wohnbau für die Armen in Brasilien; 387–402: LAFERL, C. F.: Schwindende Solidarität: Straßenkinder, Armut und Gewalt in der Literatur und im Film Brasiliens; 403–414: GREANEY, P.: Ungarettis Armutsengel; 415–430: DIETRICH, W.: Perspektiven und Kommunikation der vielen Armuten in einer postmodernen Welt.

Mystik und Spiritualität

Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, hg. v. Marian Füssel. – Konstanz: UVK 2007. 371 S., kt. € 34,00 ISBN: 978–3–89669–628–1: 7–20: FÜSSEL, M.: Einleitung: Ein Denker des Anderen; 21–34: GIARD, L.: Michel de Certeau. Ein biographisches Porträt; 35–46: BURKE, P.: Michel de Certeau und die Kunst der Re-Interpretation; 47–66: DOSSE, F.: Michel de Certeau und das Schreiben der Geschichte; 67–90: WEYMANS, W.: Grandiers Tod. Michel de Certeau und die Grenzen der Geschichtsschreibung; 91–154: GELDOF, K.: Ökonomie, Exzess, Grenze. Michel de Certeaus Genealogie der Moderne; 155–178: AHEARNE, J.: Towards and Beyond The Practice of Everyday Life: The Cultural Policy Thinking of Michel de Certeau, 1973–1984; 179–200: BUCHANAN, I.: Raum und Ort. Eine Verhältnisbestimmung mit Michel de Certeau; 201–220: WINTER, R: Das Geheimnis des Alltäglichen. Michel de Certeau und die Kulturanalyse; 221–238: HIGHMORE, B.: Dem Gewöhnlichen verpflichtet. Ethik, Ethnographie und Alltagsleben bei Michel de Certeau; 239–258: VALENTIN, J.: Jenseits von Identität und Differenz. Zum theologischen Ertrag des Werkes von Michel de Certeau; 259–290: WEIDNER, D.: Rhetoriken, Sprechakte, Fiktionen. Michel de Certeau und die Literaturwissenschaft; 291–316: BOGNER, D.: Diskurs ohne Prestige. Die Mystik als sozialer und theologischer modus loquendi; 317–342: HOFF, J.: Berührungspunkte. Ein Trialog zwischen Jacques Derrida, Nikolaus von Kues und Michel de Certeau; 343–364: WARD, G.: Certeaus Geschichtsschreibung in ihrem jesuitischen Kontext.

Suche nach dem Unbedingten. Spirituelle Spuren in der Kunst, hg. v. Wolfgang W. Müller. – Zürich: TVZ 2008. 277 S. (Schriften Ökumenisches Institut Luzern, 7), pb. € 24,00 ISBN: 978–3–290–20046–6: 11–22: MÜLLER, W. W.: Kunst wie Religion geben zu denken – eine symboltheologische Annäherung an das Verhältnis von Kunst und Religion; 23–44: WOHLMUTH, J.: Musik und Theologie; 45–66: HOBI, M.: Die Bach-Pflege in der Schweiz – ein Spiegel seiner Spiritualität? Eine Spurensuche zu Johann Sebastian Bach an ausgewählten Beispielen; 67–108: KOCH, A.: Die Geistliche Musik Krzysztof Pendereckis. Ein Aspekt künstlerischer Spiritualität in der Musik des 20. Jahrhunderts; 109–136: ADLER, G.: Der Konvertit. Graham Greene und die Religion; 137–166: KOPP-MARX, M.: Das Heilig-Hohe und das Erdig-Irdische. Versuch über das Schreiben Patrick Roths; 167–182: BIERI, M.: Kunst als Funktion der Spiritualität, Kunst in Funktion für Spiritualität; 183–214: NAEF, L.: Sakrale Landschaft – mythischer Berg. Rekonstruktion einer Theaterarbeit: „Menetekel" nach Calderón auf Hergiswald, Sommer 2006; 215–230: MENNEKES, F.: Bill Viola: Letzte Dinge. Leben, Tod und Überleben; 231–250: HIESTAND, F.-X.: Andrej Tarkowskij und die versiegelte Zeit; 251–276: MARTIG, C.: Film als moderne Form der Spiritualität. Lars von Trier – David Fincher – Kim Ki-duk.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Reinhard Achenbach, Universitätsstraße 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Katja Boehme, Kunzenweg 21, D-79117 Freiburg;
Dr. Associate Prof. Jan Dochhorn, Taasingegade 3, DK-8000 Aarhus C;
Prof. Dr. Christoph Elsas, Am Plan 3, D-35032 Marburg (Lahn);
Prof. Dr. Dr. Reinhold Esterbauer, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Kölnstr. 415 a, D-53117 Bonn;
Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München;
Dr. Michael Hardt, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Akademiedirektor a. D. Dr. phil. h. c. Hans Hermann Henrix, Klemensstr. 16, D-52074 Aachen;
Prof. Dr. Andreas Holzem, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Akademischer Rat Dr. Guido Hunze, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Ottmar John, Im Rheingarten 37, D-53639 Königswinter;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Ulrich Köpf, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Dr. Markus Lersch, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Christoph Lienkamp, Walter-Boch-Strasse 6c, D-79183 Waldkirch;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, 04157 Leipzig;
Dr. Andrzej Jacek Najda, ul. Polowa 15/44, PL – 81 -400 Lomza;
Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
PD Dr. Silke Petersen, Sedanstraße 19, D-20146 Hamburg;
Prof. Dr. Manfred Probst, Palottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Stefan Rau, St.-Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann, Etzenbachweg 12, D-79244 Münstertal;
Dr. Marco A. Sorace, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. em. Dr. Dr. Hermann Steinkamp, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Klaus vom Orde, Burgstr. 26, D-10099 Berlin;
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn;
Dr. Stephan Wahle, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg i. Br.;
Dr. Ludger Weckel, Leostr. 3, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Dr. Christian Wirz, Burgstr. 6, D-31082 Gronau / Leine;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

Impressum

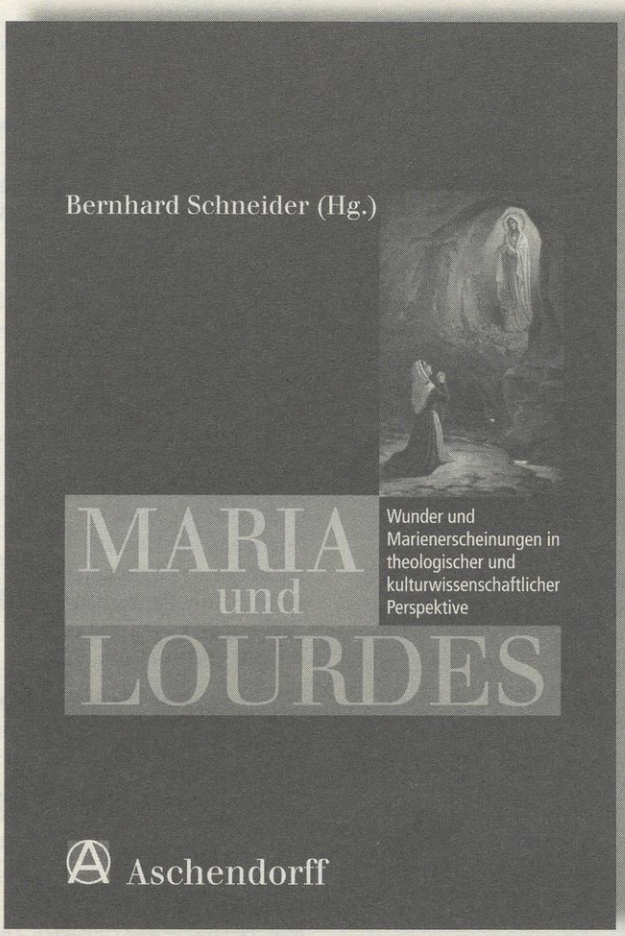
Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 832 26 56, Fax (0251) 832 83 57, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Christine Berberich, Thorsten Schulz, Dr. Marco A. Sorace, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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 2008
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

© 2008 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



Bernhard Schneider (Hg.)

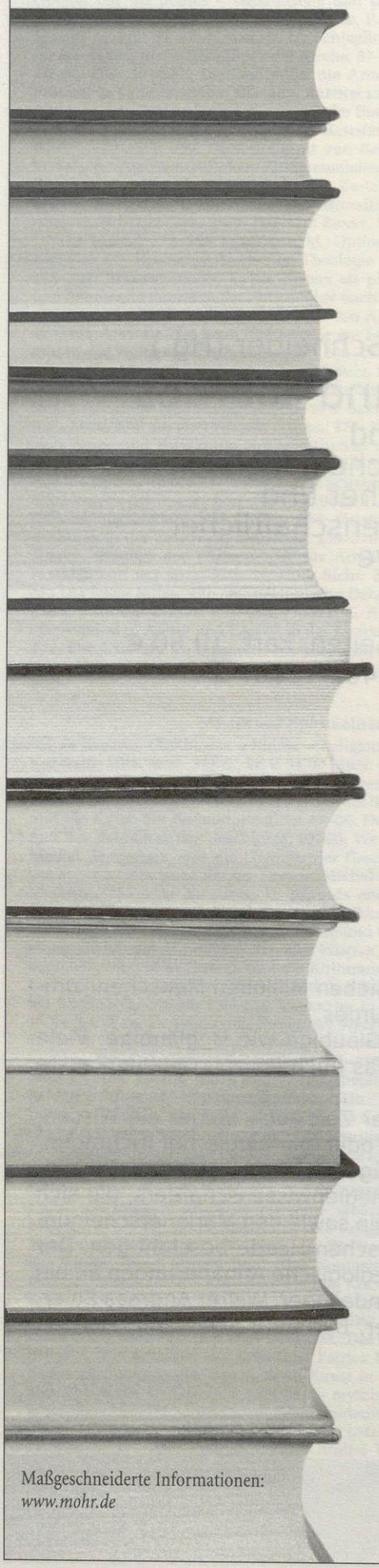
Maria und Lourdes

Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive

2008, 224 Seiten, kart. 19,80 €
ISBN 978-3-402-12787-2

Pilgern ist »in«, nicht erst seit Hape Kerkelings Reisebericht. Sieben Millionen Menschen kommen in diesem Jahr des 150 jährigen Jubiläums allein nach Lourdes.
Marienerscheinungen bewegten und bewegen noch immer Gläubige wie Ungläubige. Viele wurden schon in ihrer Entstehungszeit zu einem Politikum, das auch Polizei, Geheimdienste und nationale Parlamente in Atem halten konnte.
Wunder und Marienerscheinungen interessieren seit geraumer Zeit auch wieder die Wissenschaften, selbst außerhalb katholisch-theologischer Fakultäten oder mariologischer Fachtagungen. Vor diesem doppelten Hintergrund liefert der Band Beiträge von Theologen und Kirchenhistorikern, einer Historikerin, eines Germanisten und eines Medienwissenschaftlers, die sich mit dem Phänomen Wunder und der Marienverehrung allgemein sowie den Marienerscheinungen und Wundern in Lourdes, in Marpingen und im emsländischen Heede beschäftigen. Der vorliegende Band bietet damit kulturwissenschaftliche und theologische Annäherungen an ein faszinierendes Themenfeld. Er enthält Beiträge von Patrick Dondelinger, Walter Andreas Euler, Andreas Heinz, Andreas Johannes Kotulla, Martin Loiperdinger, Bernhard Schneider, Herbert Uerlings, Rudolf Voderholzer und Maria Anna Zumholz.

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Neu bei Mohr Siebeck

Joachim Ringleben
Jesus
Ein Versuch zu begreifen
2008. XIV, 680 S. ISBN 978-3-16-149832-9 Br € 49,–; ISBN 978-3-16-149770-4 Ln € 89,–

Berndt Hamm / Michael Welker
Die Reformation
Potentiale der Freiheit
2008. VII, 133 S. ISBN 978-3-16-149782-7 fBr € 17,–

Calvin Handbuch
Hrsg. v. Herman J. Selderhuis
2008. Ca. 580 S. ISBN 978-3-16-149229-7 Br ca. € 40,–; ISBN 978-3-16-149791-9 Ln ca. € 80,– (Dezember)

Konrad Hammann
Rudolf Bultmann
Eine Biographie
2009. Ca. 560 S. ISBN 978-3-16-148526-8 Ln ca. € 50,– (Januar)

Theologische Ethik der Gegenwart
Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen
Hrsg. v. Friederike Nüssel
2008. Ca. 300 S. ISBN 978-3-16-149727-8 fBr ca. € 50,– (Dezember)

Christoph Schwöbel
Gott im Gespräch
Studien zur theologischen Gegenwartsdeutung
2008. Ca. 480 S. ISBN 978-3-16-149771-1 fBr ca. € 40,– (Dezember)

Christoph Schwöbel
Die Religion des Zauberers
Theologisches in den großen Romanen Thomas Manns
2008. XVI, 288 S. ISBN 978-3-16-148743-9 fBr € 24,–

Hans M. Barstad
History and the Hebrew Bible
Studies in Ancient Israelite and Ancient Near Eastern Historiography
2008. XIV, 223 S. (FAT 61).
ISBN 978-3-16-149809-1 Ln € 64,–

Die Textualisierung der Religion
Hrsg. v. Joachim Schaper
2009. Ca. 300 S. (FAT). ISBN 978-3-16-149730-8 Ln ca. € 80,– (Januar)

Tod und Jenseits im Alten Israel und in seiner Umwelt
Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte
Hrsg. v. Angelika Berlejung u. Bernd Janowski
2008. Ca. 650 S. (FAT). ISBN 978-3-16-149776-6 Ln ca. € 115,– (Dezember)

Fredrik Hägglund
Isaiah 53 in the Light of Homecoming after Exile
2008. X, 200 S. (FAT II/31).
ISBN 978-3-16-149773-5 fBr € 49,–

Oliver Dyma
Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel
Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit
2009. Ca. 360 S. (FAT II). ISBN 978-3-16-149772-8 fBr ca. € 65,– (Januar)

Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity
Ed. by Reinhard G. Kratz and Hermann Spieckermann
2008. VIII, 279 S. (FAT II/33).
ISBN 978-3-16-149820-6 fBr € 59,–

The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition
Continuity and Diversity
Ed. by Lorenzo DiTommaso and Christfried Böttrich, with the assistance of Marina Swoboda
2009. Ca. 500 S. (TSAJ). ISBN 978-3-16-149516-8 Ln ca. € 90,– (Februar)

Janet E. Spittler
Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles
The Wild Kingdom of Early Christian Literature
2008. XI, 264 S. (WUNT II/247).
ISBN 978-3-16-149731-5 fBr € 59,–

François Bovon
New Testament and Christian Apocrypha
Collected Studies II
Ed. by Glenn E. Snyder
2009. Ca. 370 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149050-7 Ln ca. € 130,– (Januar)

Martin Hengel
Studien zum Urchristentum
Kleine Schriften VI
Hrsg. v. Claus-Jürgen Thornton
2008. XII, 652 S. (WUNT).
ISBN 978-3-16-149509-0 Ln € 179,–

George H. van Kooten
Paul's Anthropology in Context
The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity
2008. XXIV, 444 S. (WUNT 232).
ISBN 978-3-16-149778-0 Ln € 119,–

Clare K. Rothschild
Hebrews as Pseudepigraphon
The History and Significance of the Pauline Attribution of Hebrews
2009. Ca. 300 S. (WUNT). ISBN 978-3-16-149826-8 Ln ca. € 80,– (Februar)

Maßgeschneiderte Informationen:
www.mohr.de

Ian J. Elmer
Paul, Jerusalem and the Judaisers
The Galatian Crisis in Its Broadest Historical Context
2009. Ca. 290 S. (WUNT II). ISBN 978-3-16-149807-7 fBr ca. € 60,– (Januar)

Timothy C. Gray
The Temple in the Gospel of Mark
A Study in its Narrative Role
2008. XI, 226 S. (WUNT II/242).
ISBN 978-3-16-149685-1 fBr € 49,–

Benjamin E. Reynolds
The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John
2008. XV, 314 S. (WUNT II/249).
ISBN 978-3-16-149726-1 fBr € 64,–

Erik Waaler
The *Shema* and The First Commandment in First Corinthians
An Intertextual Approach to Paul's Re-reading of Deuteronomy
2008. XIII, 563 S. (WUNT II/253).
ISBN 978-3-16-149833-6 fBr € 84,–

John W. Yates
The Spirit and Creation in Paul
2008. XI, 218 S. (WUNT II/251).
ISBN 978-3-16-149817-6 fBr € 54,–

Carl N. Toney
Paul's Inclusive Ethic
Resolving Community Conflicts and Promoting Mission in Romans 14-15
2008. XIII, 235 S. (WUNT II/252).
ISBN 978-3-16-149741-4 fBr € 54,–

Rufus of Ephesus
On Melancholy
Ed. by Peter E. Pormann
2008. XV, 332 S. (SAPERE XII).
ISBN 978-3-16-149759-9 Br € 29,–;
ISBN 978-3-16-149760-5 Ln € 59,–

Richard Klein
Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike
Studien zu politischen, sozialen und wirtschaftlichen Fragen
2008. XI, 176 S. (TrC 3).
ISBN 978-3-16-149819-0 fBr € 19,–

Charlotte Köckert
Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie
Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen
2009. Ca. 580 S. (STAC). ISBN 978-3-16-149831-2 fBr ca. € 90,– (Februar)

Dmitrij Bumazhnov
***Visio mystica* im Spannungsfeld frühchristlicher Überlieferungen**
Die Lehre der sogenannten Antoniusbriefe von der Gottes- und Engelschau und das Problem unterschiedlicher spiritueller Traditionen im frühen ägyptischen Mönchtum
2009. Ca. 300 S. (STAC). ISBN 978-3-16-149729-2 fBr ca. € 60,– (Januar)

Katharina Heyden
Die »Erzählung des Aphroditian«
Thema und Variationen
2009. Ca. 450 S. (STAC). ISBN 978-3-16-149815-2 fBr ca. € 80,– (Februar)

Markus Höfner
Sinn, Symbol, Religion
Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger
2008. XI, 406 S. (RPT 36).
ISBN 978-3-16-149754-4 fBr € 74,–

Gott Nennen
Gottes Namen und Gott als Name
Hrsg. v . Ingolf U. Dalferth u. Philipp Stoellger
2008. VIII, 326 S. (RPT 35).
ISBN 978-3-16-149792-6 fBr € 64,–

Religion and the End of Metaphysics
Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2006
Ed. by Dewi Z. Phillips and Mario von der Ruhr
2008. VIII, 171 S. (RPT 34).
ISBN 978-3-16-149758-2 fBr € 39,–

Unendlichkeit
Interdisziplinäre Perspektiven
Hrsg. v. Johannes Brachtendorf, Thomas Möllenbeck, Gregor Nickel u. Stephan Schaede
2008. XVII, 395 S. (RuA 15).
ISBN 978-3-16-149780-3 fBr € 79,–

Das Leben I
Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs
Hrsg. v. Petra Bahr u. Stephan Schaede
2009. Ca. 500 S. (RuA). ISBN 978-3-16-149818-3 fBr ca. € 80,– (Januar)

David Käbisch / Johannes Wischmeyer
Die Praxis akademischer Religionslehrerbildung
Katechetik und Pädagogik an der Universität Jena 1817 – 1918.
Mit einem Forschungsausblick von Michael Wermke
2008. XI, 358 S. (PThGG 5).
ISBN 978-3-16-149737-7 fBr € 69,–

David Käbisch
Erfahrungsbezogener Religionsunterricht
Eine religionspädagogische Programmformel in historischer und systematischer Perspektive
2009. Ca. 400 S. (PThGG). ISBN 978-3-16-149827-5 fBr ca. € 60,– (Januar)

Samuel Rocca
Herod's Judaea
A Mediterranean State in the Classical World
2008. XI, 445 S. (TSAJ 122).
ISBN 978-3-16-149717-9 Ln € 119,–

Übersetzung des Talmud Yerushalmi
Band II. Seder Moed.
Traktat 9: Ta'aniyot – Fasten
Hrsg. v. Martin Hengel, Peter Schäfer, Friedrich Avemarie, Hans-Jürgen Becker u. Frowald G. Hüttenmeister
Übers. v. Andreas Lehnardt
2008. XXXIX, 186 S.
ISBN 978-3-16-149747-6 Ln € 99,–

Sefer ha-Razim I und II – Das Buch der Geheimnisse I und II
Band 1: Edition
Band 2: Einleitung, Übersetzung und Kommentar
Hrsg. v. Bill Rebiger u. Peter Schäfer
2009. Ca. 600 S. (TSAJ). ISBN 978-3-16-149781-0 Ln ca. € 280,– (Februar)

Bill Rebiger
Sefer Shimmush Tehillim – Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen
Edition, Übersetzung und Kommentar
2009. Ca. 480 S. (TSAJ). ISBN 978-3-16-149774-2 Ln ca. € 110,– (Februar)

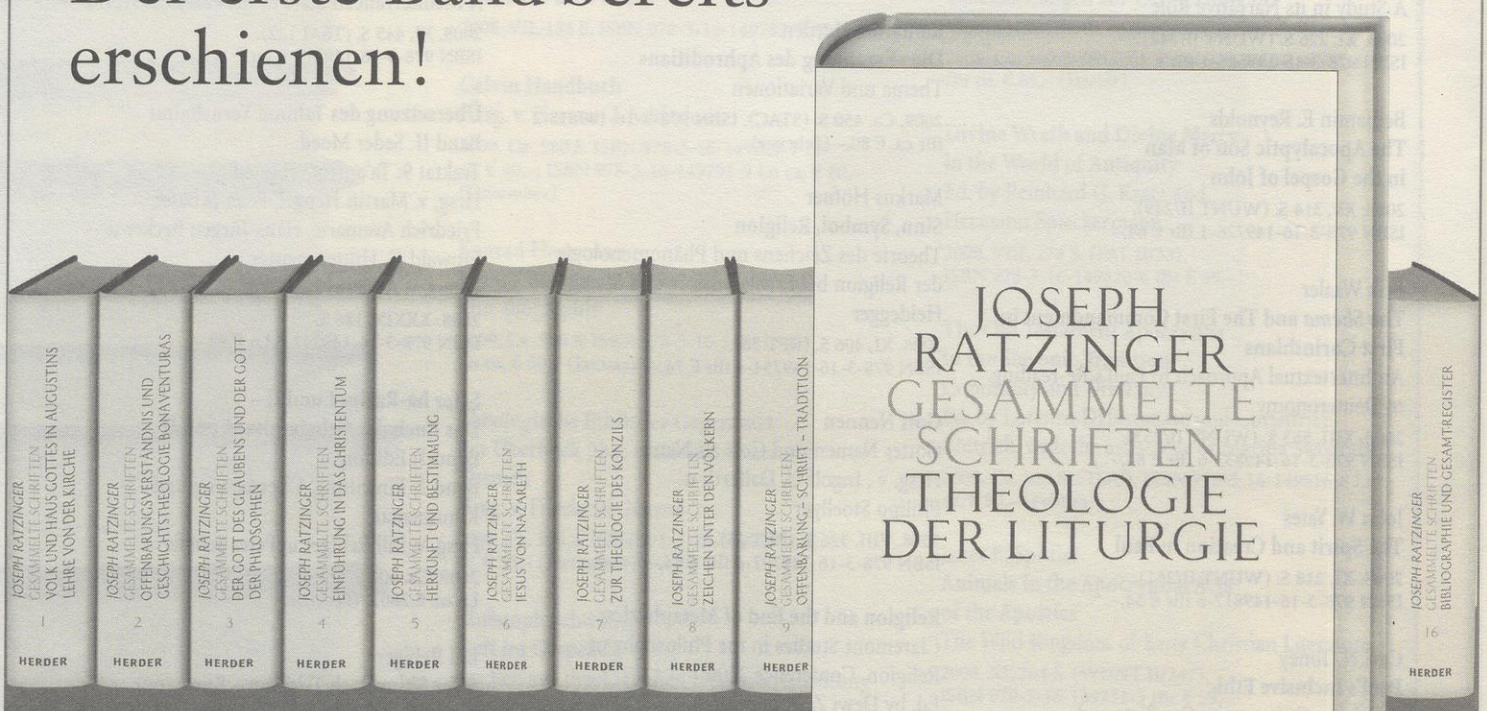
Martin Honecker
Recht in der Kirche des Evangeliums
2008. X, 548 S. (JusEccl 85).
ISBN 978-3-16-149762-9 Ln € 79,–

Lasia Bloss
Cuius religio – EU ius regio?
Komparative Betrachtung europäischer staatskirchenrechtlicher Systeme, status quo und Perspektiven eines europäischen Religionsverfassungsrechts
2008. Ca. 350 S. (JusEccl). ISBN 978-3-16-149829-9 Ln ca. € 65,– (Dezember)

Mohr Siebeck
Tübingen
info@mohr.de
www.mohr.de

Joseph Ratzinger – die neue Schriftenreihe

Der erste Band bereits erschienen!



Die Ausgabe ist auf 16 Bände angelegt, pro Band zwischen ca. 400 und ca. 700 Seiten. Alle Bände sind gebunden in Leinen mit Schutzumschlag. Abnehmer der ganzen Reihe erhalten die einzelnen Bände zum Vorzugspreis, der jeweils um rund 10% unter dem Einzelpreis pro Band liegen wird. Alle Bände können auch einzeln erworben werden.

Fordern Sie kostenlos unseren Sonderprospekt „Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften" an (939558):

Verlag Herder | D-79080 Freiburg
Tel.: 0761/2717 328 | Fax: 0761/2717 360
kundenservice@herder.de

Band 11: Theologie der Liturgie | 752 Seiten
Subskriptionspreis
bei Abnahme des Gesamtwerkes:
€ 45,– /SFr 75.90 /€[A] 46,30
Einzelpreis: € 50,– /SFr 83.90 /€[A] 51,50
ISBN 978-3-451-29947-6

HERDER

Lesen ist Leben

In allen Buchhandlungen oder unter www.herder.de

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp

Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 2006/2007 Beilage zum 104. Jahrgang 2008

Dissertationen im akademischen Jahr 2006/2007 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Atede, Godwin Yusufu: „Trial Marriage" in Nigeria: Igala as a Case Study. A Moral-Theological Investigation (Antonio Autiero / Giancarlo Collet)

Bock, Veronika: Die Erfahrung der Gegenmenschlichkeit. Pastoraltheologische und sozialethische Zugänge zur Psychotraumatologie (Udo Fr. Schmälzle / Thomas Hoppe [Hamburg])

Fisch, Andreas: Menschen in aufenthaltsrechtlicher Illegalität in Deutschland – eine sozialethische Herausforderung (Karl Gabriel / Giancarlo Collet)

Flammer, Thomas: Neuland auf dem Gebiet der Seelsorge? Die katholische Kirche im Land Braunschweig zur Zeit des Nationalsozialismus (Hubert Wolf / Udo Fr. Schmälzle)

Gerigk, Eva-Maria: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden." Die Funktion der Herkunfts- und Verwandtschaftsmetaphorik im Johannesevangelium (Karl Löning / Stefan Schreiber)

Grimm, Michael: Lebensraum in Gottes Stadt Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie (Dorothea Sattler / Erich Zenger)

Jansen, Helmut: Wenn Freiheit wirklich wird. Erlebnispädagogische Jugend-Pastoral in kritischer Sichtung (Udo Fr. Schmälzle / Dorothea Sattler)

Lewis, Albert: Responsorische Ekklesiologie. Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar (Jürgen Werbick / Dorothea Sattler)

Mabanza, Boniface: Gerechtigkeit als zentraler Begriff einer politischen Theologie im Zeitalter der Globalisierung (Jürgen Werbick / Giancarlo Collet)

Mühlenkamp, Christine: „Nicht wie die Heiden ..." Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit (Alfons Fürst / Stefan Schreiber)

Ohm, Juliane: Daniel und die Löwen. Analyse und Deutung nord-afrikanischer Mosaike in geschichtlichem und theologischem Kontext (Winfrid Cramer / Peter Weimar)

Raï, Bassem: Le Pacte National libanais de 1943 signe d'universalité. Un essai philosophico-politico-religieux sur la genèse du Pacte National et sa réception (Klaus Müller / Jürgen Werbick)

Schramm, Christian: Alltagsexegesen. Sinnkonstruktion und Textverstehen in alltäglichen Kontexten (Martin Ebner / Karl Gabriel)

Sebastian, Julia: Woran Menschen ihr Herz hängen: Leitfiguren als Bausteine konfligierender Identitäten im nordirischen Friedensprozess (Thomas Bremer / Klaus Müller)

Thamarassery, Pater Josey James: Church: Sign and Sacrament of Unity (Evangelization in India) (Giancarlo Collet / Udo Fr. Schmälzle)

Wand, Christoph: Zeit und Alleinheit. Ein spekulativer Entwurf zur Vermittlung von Theologie und Physik in Anschluss an die Analyse von Zeit bei Carl Friedrich von Weizsäcker (Klaus Müller / Jürgen Werbick)

Wolfers, Carsten: Die Foucaultschen Subjekte (Klaus Müller / Jürgen Werbick)

Dissertationen im akademischen Jahr 2006/2007

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Cichon-Brandmaier, Silvia: Die ökonomische Trinität als Basis für Aussagen über die immanente Trinität im Vergleich zwischen Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar (Anton Ziegenaus / Gerda Riedl)

Görg, Peter H.: Sagt an, wer ist doch diese. Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts (Anton Ziegenaus / Gerda Riedl)

Ring, Peter: Die Schwesternkommunität der Dillinger Franziskanerinnen als konstitutiver Bestandteil des katholischen Milieus der Gemeinde Kemmern von 1890 bis 2006. Kirchenhistorisch-soziologische Milieustudie einer oberfränkischen Pfarrei im Erzbistum Bamberg (Petar Vrankic / Gregor Wurst)

Sellner, Hans Jörg: Das Heil und seine Bewirkung. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks (Walter Radl / Maria Neubrand / Stefan Schreiber [Münster])

Kath.-Theol. Fak. der Otto-Friedrich-Univ. Bamberg

Luft, Ines: Religiöses Selbstverständnis und Lebenskontinuitäten. Eduard Winter (1896–1982): Priester, Jugendbundführer, Theologe und Historiker (Godehard Ruppert / Volker Eid / Franz Machilek)

Nicolay, Markus: Das Ringen um eine zeitgerechte Priesterausbildung. Eine Studie am Beispiel des Bistums Trier (Heinz-Günther Schöttler / Marianne Heimbach-Steins / Georg Grässer)

Porsch, Hedwig: Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Prämissen für einen integrativen Diskurs um gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften (Volker Eid / Marianne Heimbach-Steins)

Reck, Matthias: „L'indestructibilité de nous: Hoffnung über den Tod hinaus im Namen der Liebe". Das existentielle Denken Gabriel Marcels und seine Bedeutsamkeit für christliche Theologie des Todes und der Eschatologie (Georg Kraus / Lothar Wehr / Peter Wünsche)

Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern

Ndombe Makanga, Pierre Damien: La notion de ‚la colère de Dieu' dans la sotériologie dramatique chez Hans Urs von Balthasar – Une lecture méta-anthropologique à partir de la notion de l'admirabile commercium („Der Zorn Gottes-Begriff" in der dramatischen Soteriologie Hans Urs vom Balthasars – Eine meta-anthropologische Lektüre im Licht des Admirabile Commercium-Begriffs") (Margit Eckholt / Hermann Stinglhammer [Passau])

Ostheimer, Jochen: Kairologie der Kontingenz – Bedingungen einer praktisch-theologischen Analyse der Zeichen der Zeit (Karl Bopp / Norbert Mette [Dortmund])

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Christiansen, Hauke: Missionieren wie Paulus? – Roland Allens Paulusrezeption als Kritik der neuzeitlichen Missionsbewegung (Arbeit in zwei Teilen) (Heinrich Balz / Andreas Feldtkeller)

Ko, Jye Gil: Das christliche Prinzip ‚Stellvertretung'. Eine Studie über den Ansatz der Sozialethik Bonhoeffers (Christof Gestrich / Notger Slenczka)

Nieke, Erdmuthe: „Ruht Segen auf dem Bilderkauf?" Religiöse Bilderbögen aus Neuruppin. Eine Untersuchung zur Frömmigkeit im 19. Jahrhundert (Gerlinde Strohmaier-Wiederanders / Konrad Vanja)

Wettach, Tanja: Interreligiöse Kooperation und Konfliktransformation – die Effektivität interreligiöser Konfliktmeditationsprojekte analysiert am Beispiel der WCRP-Initiative in Bosnien-Herzegowina (Andreas Feldtkeller / Rolf Schieder)

Theol. Fak. der Univ. Bern

Baumann, Dieter: Militärethik. Eine theoretische Grundlegung in theologischer, menschenrechtlicher und militärischer Perspektive (Wolfgang Lienemann / Rudolf Steiger [Zürich])

Fopp, Simone: Die Trauung – Spannungsfelder und Segensräume. Ein Ritual im Übergang (Christoph Morgenthaler / Albrecht Grözinger [Basel] / Christine Janowski)

Graf, Claudia: „Gotte und Götti" – Eine empirisch-theologische Untersuchung zur Taufpatenschaft (Christoph Müller / Isabelle Graesslé [Genf])

Hofheinz, Marco: Gezeugt, nicht gemacht. Zur theologischen Wahrnehmung der In-vitro-Fertilisation im Rahmen einer Ethik der Geschöpflichkeit (Wolfgang Lienemann / Hans G. Ulrich [Erlangen])

Wuillemin, Roland: Entwicklung und Stagnation in der Kirche – Eine empirische Studie über Religiosität in reformierten Gemeinden in der Region Bern (Maurice Baumann / Martin George / Thomas Schlag [Zürich])

Kirchliche Hochschule Wuppertal / Bethel
Arbeitsbereich Bethel

Budde, Burkhard: Führungsstrukturen und Rahmenbedingungen konfessioneller Krankenhäuser in Deutschland (Alfred Jäger / Eberhard Mechels / Udo Krolzik)

Choi, Sung-Bok: Glossolalie und christliche Existenz. Das Glossolalieverständnis des Paulus im Ersten Korintherbrief (1 Kor 14). Eine religionstheologische Orientierung des christlichen Glaubens (Andreas Lindemann / François Vouga)

Eberle, Martin: Verstehende Wirtschaftsethik. Max Webers Studien zum antiken Judentum in theologisch-ethischer Perspektive (Alfred Jäger / Eberhard Mechels / Franz-Xaver Kaufmann [Bielefeld])

Keita, Katrin: Gottes Land. Exegetische Studien zur Land-Thematik im Hoseabuch in kanonischer Perspektive (Frank Crüsemann / Christa Schäfer-Lichternberger)

Lee, Eung Bong: Das Verständnis der Funktion des Präskripts im Römerbrief (Andreas Lindemann / François Vouga)

Schütte, Wolfgang: Die Adressaten der Hoseaschrift (Frank Crüsemann / Stefan Schorch)

Ruhr-Univ. Bochum
Kath.-Theol. Fak.

Vorholt, Robert: Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus (Peter Dschulnigg / Thomas Söding)

Ev.-Theol. Fak.

Hoffmann, Horst: Kirche im Kontext – Die Ekklesiologie Karl Barths (Christian Link / Traugott Jähnichen)

Klinnert, Lars: Der Streit um die europäische Bioethik-Konvention (Christofer Frey / Traugott Jähnichen)

Koehn, Hermann-U.: Protestantismus und Öffentlichkeit des Raumes Dortmund während der Jahre 1942/43 bis 1955/56 (Traugott Jähnichen / Dietmar Wyrwa)

Kübler, Mirjam: Judas Iskariot. Das abendländische Judasbild und seine antisemitische Instrumentalisierung im Nationalsozialismus (Traugott Jähnichen / Hans-Peter Hasenfratz)

Majoros-Steinmetz, Johannes: Elija im Markusevangelium. Das Markusevangelium im Kontext des Judentums (Klaus Wengst / Peter Wick)

Schmidt, Tanja: Die Funktion der Bibel für die religiöse Identitätsbildung in posttraditioneller Zeit (Isolde Karle / Franz-Heinrich Beyer)

Zachau, Elga: Die Kirchengemeinschaft zwischen Evangelischer Kirche der Union (EKU) / Union Evangelischer in der EKD (UEK) und United Church of Christ (UCC) / USA (1980–2005) (Christofer Frey / Traugott Jähnichen)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn
Kath.-Theol. Fak.

Anuth, Bernhard Sven: Der neokatechumenale Weg. Geschichte – Erscheinungsbild – Rechtscharakter. Ein neues kirchliches Phänomen in kanonistischer Sicht (Norbert Lüdecke / Albert Gerhards)

Emebo, Blaise: Healing and Wholeness in Africain Traditional Religion, African Islam and Christianity. A Historical / Comparative Approach from Christian Theological Perspektive (Hans Waldenfels / Heino Sonnemans)

Hunze, Guido: Schöpfung und Weltverständnis. Ein religionspädagogisches Bewährungsfeld vor naturwissenschaftlich-technisch geprägten Plausibilitätsansprüchen (Gottfried Bitter / Reinhold Boschki)

Keller, Daniel: Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant im Blick auf seine theologische Relevanz (Heino Sonnemans / Gerd Höver)

Kim, Kyong-Kon: Der Mensch und seine Erlösung nach Son-Buddhismus und Christentum. Bojo Chinul und Karl Rahner im Vergleich (Hans Waldenfels / Heino Sonnemans)

Löffler, René: Ungestraft aus der Kirche austreten? Der staatliche Kirchenaustritt in kanonistischer Sicht (Norbert Lüdecke / Heino Sonnemans)

Obikwelu, Polycarp Chuks: Contextual Application of Christian Social Teaching on Political Ethics in the Light of the Pronouncements of the Symposium of the Episcopal Conferences of Africa and Madagascar (SECAM) in the Era of Globalisation. With Particular Reference to English-Speaking sub-Sahara Africa (Lothar Roos / Hans-Gerd Angel)

Timmermanns, Paul: Die „Realität" des Sollens in der Lebenswelt. Phänomenologie einer lebensweltlichen Letztbegründung normativer „Sollgeltung" im Ausgang des transzendentalistischen Dilemmas von Theologie und Wissenschaft (Gerd Höver / Hans-Gerd Angel)

Ev.-Theol. Fak.

Flebbe, Jochen: Solus Deus. Untersuchungen zur Paulinischen Rede von Gott im Römerbrief (Michael Wolter / Günter Röhser)

Hopf, Margarethe: Der Weg zur christlichen Vollkommenheit. Eine Studie zu Walter Hilton auf dem Hintergrund der romanischen Mystik (Karl-Heinz zur Mühlen / Ute Mennecke)

Janssen, Wibke: „Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren" – Philipp Melanchthon und die Reichsreligionsgespräche von 1540/41 in Hagenau, Worms und Regensburg (Karl-Heinz zur Mühlen / Ute Mennecke)

Kirchhoff, Klaus: Das gewisse Etwas. Phänomenologische Ansätze zur Religionspädagogik (Michael Meyer-Blanck / Eberhard Hauschildt)

Kohl, Klaus: Christi Wesen am Markt. Eine Studie zur Rede von der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhardt Hauschildt)

Schulte, Stefanie: Gleichnisse erleben. Der Entwurf einer wirkungsästhetischen Hermeneutik und Didaktik (Michael Meyer-Blanck / Michael Wolter)

Institut für Religionswissenschaft u. Religionspädagogik der Univ. Bremen

Dommel, Christa: Religions-Bildung im Kindergarten in Deutschland und England. Vergleichende Bildungsforschung für frühkindliche Pädagogik aus religionswissenschaftlicher Perspektive (Jürgen Lott / Gordon Mitchell [Hamburg])

Institut für Kath. Theol. der Univ. Duisburg-Essen

Stams, Elisa: „Das Experiment Jugendkirche". Die ersten Erfahrungen der Jugendkirche TABGHA in Oberhausen. Eine exemplarische Fallstudie zur Problematik jugendpastoraler Neuorientierung (Rudolf Englert / Hubertus Lutterbach)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Křizek, Petr: Bürgergesellschaft und katholische Kirche in Tschechien. Entstehung und Entwicklung der Bürgergesellschaft in Tschechien nach 1989 als Herausforderung für die tschechisch katholische Kirche (André Habisch / Erwin Möde)

Mykhaleyko, Andriy: „Per aspera ad astra". Der Einheitsgedanke im theologischen Werk von Josyf Slipyj (1892–1984). Eine historische Untersuchung (Konstantin Maier / Christoph Böttingheimer)

Oberst, Manuela: Die Dramen-, Periochen- und Librettosammlung (1657 bis 1778) des Prämonstratenserklosters Obermarchtal. Eine Untersuchung der kulturhistorischen und funktionalen Kontexte (Konstantin Maier / Jürgen Bärsch)

Peetz, Melanie: Abigajil, die Prophetin: Mit Klugheit und Schönheit für Gewaltverzicht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Sam 25 (Burkard M. Zapff / Lothar Wehr)

Schumacher, Thomas: Perichorein. Zur Konvergenz von Pneumatologik und Christologik in Hans Urs von Balthasars theodramatischem Entwurf einer Theologik (Manfred Gerwing / Christoph Böttingheimer)

Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Gussmann, Oliver: Das Priesterverständnis des Flavius Josephus (Oda Wischmeyer / Jürgen Zangenberg [Leiden])

Grigore, Mihai-Dumitru: Ehre und Gesellschaft. Ehrkonstrukte in der Dynamik sozialer Ordines am Beispiel des Gottesfriedens (10. bis 11. Jahrhundert) (Berndt Hamm / Hans G. Ulrich)

Hermann, Florian: Strategien der Todesdarstellung in Mk 14–16. Ein literaturgeschichtlicher Vergleich (Oda Wischmeyer / E.-M. Becker)

Hub, Dietrich: Die evangelische Presse in Württemberg in den Jahren von 1933–1948 (Roland Rosenstock)

Schrodt, Christoph: Das Rufen der Gotteskinder. Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes im Gebet (Reinhard Slenczka)

Schwarz, Berthold: Leben im Sieg Christi. Die Bedeutung von Gesetz und Gnade für das Leben des Christen in der dispensationalistischen Schau John Nelson Darbys. Ein ökumenisch-theologischer Beitrag zum Verstehen der Theologie der Brüderbewegung im interkonfessionellen Dialog (Alasdair Heron / R. Friedrich)

Vauseweh, Ramona: Onlineseelsorge – Zur Präsentation von Seelsorge- und Beratungsangeboten im World Wide Web (Ronald Uden)

Institut für Ev. Theol. und Kath. Theol. der Univ. Flensburg

Kreuzhof, Rainer: Wirtschaftlicher Erfolg, moralisches Handeln und christlicher Lebensvollzug (Franz-Josef Niemann / Wenzel Matiaske / Wolfgang Ockenfels [Trier])

Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt am Main
FB. Kath. Theol.

Amaya-Farias, Fernando: Indio y christiano en Condiciones. Coloniales. Lectura teologica de la obra: Nueva cronica y buen gobierno de felipe guam poma de ayala (Thomas Schreijäck / Paulo Suess [Sao Paulo])

Cochrane, John D.: Memoria et Promissio. Über die anamnetische Verfasstheit des christlichen Glaubens nach J. B. Metz und die kulturelle Amnesie in Samuel Becketts Warten auf Godot und Endspiel (Hans Kessler / Siegfried Wiedenhofer)

Edozien, Ndidi Nnoli: Ownership And Management Structures Of Tradition Igbo Businesses Based on Ethical Values Of Substainability and the Corporate Governance Function (Johannes Hoffmann / Gerhard Scherhorn [Marburg])

Hämel, Beate-Irene: Textur-Bildung. Identifikationen des Selbst in kulturellen und religiösen Texten (Thomas Schreijäck / Bernd Trocholepczy)

Keppeler, Johannes: Kirchlicher Lobbyismus? Theologische Reflexionen über die Einflussnahme der katholischen Kirche auf den deutschen Staat seit 1949 (Siegfried Wiedenhofer / Claus Arnold)

Kinnen, Michael: Gott in Einsdreißig ‚Fides et Radio'. Der Verkündungsauftrag der katholischen Kirche im Privatradio – Grundlagen und Perspektiven – Am Beispiel der Privatfunkarbeit im Bistum Mainz (Bernd Trocholepczy / Thomas Schreijäck)

Kopp, Isabell Lieselotte: Arbeit ohne Erfüllung? Eine theologisch-kritische Betrachtung der modernen Arbeitswelt und der Bedeutung von ethischen Werten für die Entfaltung des Menschen (Hans Kessler / Hille Haker)

Nordhofen, Jacob: Durch das Opfer erlöst? Die Bedeutung der Rede vom Opfer Jesu Christi in der Bibel und bei René Girard (Hans Kessler / Siegfried Wiedenhofer)

Müller, Tobias: Gott, Welt, Kreativität. Eine kritisch-konstruktive Analyse der Philosophie von Alfred North Whitehead (Thomas M. Schmidt / Philip Clayton [Cambridge, USA])

Schmidt, Carsten: Hermeneutische Zugänge zum Buddhismus. Perspektiven interkulturellen Verstehens in der radikalisierten Moderne am Beispiel der Thematisierung des Buddhismus als Religion und Philosophie (Gertrude Deninger-Polzer / Thomas M. Schmidt)

Spaeth, Martin: Gewonnene Zeit – Verlorenes Heil? Zum christlich verantworteten Umgang mit der Zeit im Zeitalter der Beschleunigung (Siegfried Wiedenhofer / Thomas M. Schmidt [Marburg])

Sung OH, Seung: Critical Reflection on Pannenberg's Hermeneutics and Theology of History (Siegfried Wiedenhofer / Thomas M. Schmidt)

FB. Ev. Theol.

Diefenbach-Popov, Natalia: Muslimische Religionskultur in Frankfurt am Main unter besonderer Berücksichtigung der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRK) (Edmund Weber / Martin Mittwede / Tahsin Görgün)

Krichbaum, Andreas: Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff (Hermann Deuser / Elisabeth Gräb-Schmidt [Gießen] / Niels Jørgen Cappelørn [Kopenhagen])

Scholtz, Christopher: Alltag im künstlichen Wesen. Theologische Implikationen eines Lebens mit subjektstimulierenden Maschinen am Beispiel des Unterhaltungsroboters AIBO (Hans-Günter Heimbrock / Elisabeth Gräb-Schmidt [Gießen] / Michael Simon [Mainz])

Von Nordheim, Miriam: Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption (Markus Witte [Frankfurt] / Francesca Yardenit Albertini [Frankfurt] / Reinhard Kratz [Göttingen])

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main

Benson, Pius Akpan: The Church in the Theological Writings of Avery Dulles. Impulses for African Ecclesiology (Werner Löser SJ / Medard Kehl SJ)

Bettega, Cristiano: Theologie der Geschichte. Zum trinitarischen Ansatz der Geschichtstheologie Bruno Fortes (Michael Schneider SJ / Werner Löser SJ)

Cicholaz OFM, Roger Krzysztof: Die Theologie des geistlichen Lebens bei Hermann Kardinal Volk (Werner Löser SJ / Michael Schneider SJ)

Kasole Ka-Mungu, Benjamin: Des ténèbres à la lumière. La guérison dans le livre de Tobit. Etude exégétique (Helmut Engel SJ / Hans-Winfried Jüngling SJ)

Lozano-Gotor Perona, José M.: Zeit und Raum. Zur Behandlung und Verhältnismäßigkeit beider Begriffe in der neueren deutschsprachigen evangelischen Theologie (Medard Kehl SJ / Hans-Dieter Mutschler [Zürich])

Mawanzi, César Ndombe: Das symbolische Denken als Schlüssel zum Verständnis der negro-afrikanischen (Bantu-) Weltanschauung. Eine religionsphilosophische Deutung im Anschluss an die Kulturphilosophie Ernst Cassirers (Werner Löser SJ / Jörg Splett [Frankfurt a.M.])

Mbano, Dunstan: Ecclesiological Trends in the Catholic and Protestant Churches and their Significance for the Church of Africa: A Study of Selected Texts (Werner Löser SJ / Medard Kehl SJ)

Robben, Andreas: Die Theologie der Märtyrer nach Erik Peterson (Werner Löser SJ / Michael Schneider SJ)

Vicente Tavares, Ricardo de Jesus: Mögest du als Mann herrschen! Sprüche 28–29, eine königliche Weisheitslehre? Struktur-, Einzelanalyse und antisalomonische Tendenz. Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats, und Demotisierungstendenz des Königsethos (Hans-Winfried Jüngling SJ / Dieter Böhler SJ)

Theol. Fak. der Albert-Ludwig-Univ. Freiburg

Bentz, Udo Markus: „Jetzt ist noch Kirche": Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners (Albert Raffelt / Peter Walter)

Gerber, Michael: Zur Liebe berufen. Eine vergleichende Analyse der theologisch-anthropologischen Entwürfe von Luigi M. Rulla und Josef Kentenich und der sich daraus ergebenden Einsichten für die Gestaltung von Formationswegen (Hubert Windisch / Klaus Baumann)

Grill, Rupert: Wegbereiter einer konziliar erneuerten Moraltheologie. Eine Untersuchung über Erneuerungsimpulse der deutschen Moraltheologie ab dem Jahr 1900 (Eberhard Schockenhoff / Klaus Baumann)

Hetterich, Antje: Die Menschen nicht um Gott betrügen. Vom Mehrwert christlicher Umkehr angesichts postmoderner Bußfertigkeiten (Hubert Windisch / Peter Walter)

Hettich, Michael: Den Glauben im Alltag einüben. Genese und Kriterien der ignatianischen Exerzitien im Alltag (Hubert Windisch / Eberhard Schockenhoff)

Jäger, Sigrun: Meister Eckhart – Ein Wort im Wort. Versuch einer theologischen Deutung von vier deutschen Predigten Meister Eckharts (Markus Enders / Peter Walter)

Kaufner-Marx, Eva: Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht – Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenbergs und Thomas Pröppers (Helmut Hoping / Magnus Striet)

Kremer, Markus: Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez (Eberhard Schockenhoff / Heinz-Gerhard Justenhoven)

Küppers, Arnd: Gerechtigkeit in der modernen Arbeitsgesellschaft und Tarifautonomie (Ursula Nothelle-Wildfeuer / Eberhard Schockenhoff)

Kuhn, Marko: Prophetic Christianity in Western Kenya political, cultural and theological aspects of African Independent Churches (AICs) (Joachim Valentin / Hansjürgen Verweyen)

Mertens, Benedikt Hugo: Solitudo seraphica. Studien zur Geschichte der Exerzitien im Franziskanerorden der Frühneuzeit (ca. 1600–1750) (Heribert Smolinsky / Peter Walter)

Mettler, Peter Josef: Die Berufung zum Amt im Konfliktfeld von Eignung und Neigung. Eine Studie aus pastoraltheologischer und kirchenrechtlicher Perspektive, ob Homosexualität ein objektives Weihehindernis ist (Hubert Windisch / Georg Bier)

Ochs, Thomas: Sakramentales Amt in relational-ontologischer Perspektive. Biblisch-theologiegeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des ordinierten Amtsträgers (Eva Maria Faber / Peter Walter)

Ulin Agan, Polikarpus: Der Stachel der religiös-kulturellen Differenzen und die Macht der Christlichen Identität. Eine interkulturelle Hermeneutik der Interaktion zwischen den Stammesreligionen auf Flores (Indonesien) und dem Christentum. Plädoyer für eine mystagogische Theologie der Inkulturation (Markus Enders / Bernhard Uhde)

von Lochner, Elisabeth: Entscheidende Körper. Zur Hermeneutik jüdischer Bioethik im Bereich des vorgeburtlichen Lebens (Eberhard Schockenhoff / Bernhard Uhde)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Bourgeois, Daniel: Le champ du signe. Structure de la sacramentalité comme signification chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin (Barbara Hallensleben / Benoit-Dominique de La Soujeole)

Corradini, Urs: Pastorale Dienste im Bistum Basel nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Geschichtliche Entwicklung und theologische Konzeption (Barbara Hallensleben / Leo Karrer)

Frotier de la Messelière, Suzanne: Sainte Elisabeth de Hongrie. Biographie et hagiographie (Guy Bedourelle / André Vauchez)

Houngbedji OP, Roger: L'Eglise-famille en Afrique selon Luc 8, 19–21. Problèmes de fondements (Adrian Schenker / Philippe Lefebvre)

Juarez, Guillermo A.: Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam: Estudio historico-sistemático de la doctrina del Comentario a las Sententicias de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia, la inhabitación y sua mutua relación (Gilles Emery / Guido Vergauwen)

Keltyka, Robert: Der Umgang mit Wachkoma-Patienten. Ein moraltheologischer Beitrag zu einer aktuellen Debatte (Adrian Holderegger / Charles Chappuis [Bern])

Luhumbu Shodu, Emmanuel: La mémoire des origines chrétiennes selon Justin martyr (Otto Wermelinger / Enrico Norelli [Genf])

Minassian, Marie-Dominique: La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine: éléments d'une théologie du Don (Michael Sherwin / Guy Bedouelle)

Muanda Muana, Innocent: La collège des consulteurs (Can. 502 du CIC 1983). Profil juridique et mise en place dans les Eglises locales de Milan et Boma (Pier Virgino Aimone / Paul Philibert)

Nawracala, Tomasz: L'Eglise comme nouveau paradis (Barbara Hallensleben / Guy Bedouelle)

Neuhold, David: Religion und Freiheit – Franz Kardinal König (1905–2004). Versuch eines theologischen und politischen Profils (Mariano Delgado / Ernst Hanisch [Salzburg])

Stewen, Martin: Wenn Gott zu Wort kommt. Ein methodologischer Beitrag für die Krankenseelsorge (Leo Karrer / Klaus Kiessling [Freiburg i. Br.])

Therrien, Michael P.: Law, Liberty and Virtue: A Thomistic defense for the Pedagogical Character of Law (Michael Sherwin / Luc Somme)

Wulf, Claudia Mariéle: Schuld – ins Wort gebracht. Ein phänomenologischer Beitrag zur Kommunikation über Schuld (Leo Karrer / Klaus Kiessling [Freiburg i.Br.])

Institut für Kath. Theol. der Justus-Liebig-Univ. Giessen

Bauer, Thomas Johann: Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritisch Studie zu Offb 19, 11–21,8 (Ferdinand R. Prostmeier / Horacio E. Lona [Buenos Aires / Benediktbeuern] / Hans-Josef Klauck [Chicago])

Theol. Fak. der Georg-August-Univ. Göttingen

Bezzel, Hannes: Die Konfessionen Jeremias. Eine redaktionsgeschichtliche Studie (Reinhard Gregor Kratz / Hermann Spiekermann)

Blischke, Mareike: Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis (Hermann Spiekermann / Reinhard Gregor Kratz)

Petry, Sven: Die Entgrenzung Jhwhs – Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterojesaja und im Ezechielbuch (Hermann Spiekermann / Reinhard Gregor Kratz)

Tholen, Ivonne: Die Donatisten in den Predigten Augustins – Kommunikationslinien des Bischofs von Hippo mit seinen Predigthörern (Thomas Kaufmann / Ekkehard Mühlenberg)

Rammelt, Claudia: Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten Euseb (Martin Tamcke)

Schendel, Gunther: Die Missionsanstalt Hermannsburg und der Nationalsozialismus – Der Weg einer lutherischen Milieuinstitution zwischen Weimarer Republik und Nachkriegszeit (Martin Tamcke / Ekkehard Mühlenberg)

Schleissing, Stephan: Keine Zeit für den Fortschritt? Geschichtsphilosophie und eschatologisches Denken in der technischen Zivilisation (Rainer Anselm / Thomas Kaufmann)

Willing, Meike: Euseb als Häreseograph – Die Häresie in Eusebs Kirchengeschichte (Ekkehard Mühlenberg / Thomas Kaufmann)

Kath. Theol. Fak. der Univ. Graz

Eder, Sigrid: Machtverhältnisse. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4 (Irmtraud Fischer / Ilse Müllner)

Patru, Alina Gabriela: Die kommunikative Dimension des Symbols (Karl M. Woschitz / Grigorios Larentzakis)

Petrovic, Dubravka: Der Einfluss der Katholischen Kirche Kroatiens auf die soziale Situation des Landes nach dem Wendepunkt im Jahr 1990 bis 2005 (Leopold Neuhold / Walter Schaupp)

Spendier, Madeleine Tawitha: Maria in der Lyrik Oswalds von Wolkenstein. Auswertung spätmittelalterlicher Bildtypologien mit Ergänzungen zum Gottesbild und zu den Heiligen (Theresia Heimerl / Gerhard Larcher)

Leisering, Christina: Susanna und der Sündenfall der Ältesten. Eine vergleichende Studie zum Frauenbild der Septuaginta- und Theodotionfassung von Dan 13 und ihren intertextuellen Bezügen (Irmtraud Fischer / Ulrike Bechmann)

Theol. Fak. der Ernst Moritz Arndt Univ. Greifswald

Chibici-Revneanu, Nicole-Marie: Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium (Christfried Böttrich / Jens Herzer [Leipzig])

Reiprich, Torsten: Das Mariageheimnis. Maria von Nazareth und die Bedeutung familiärer Beziehungen im Markusevangelium (Christfried Böttrich / Jens Herzer [Leipzig])

Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Hartlapp, Johannes: Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der Zeit des Nationalsozialismus vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung von 1875–1945 und unter besonderer Berücksichtigung des eigenen Weltbildes und der Beziehungen zu Staat und Kirchen (Helmut Obst / Udo Sträter / Erich Geldbach)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Bender, Claudia: Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zur Kleidung und Textilien im Alten Testament (Stefan Timm / Ina Willi-Plein)

Dievenkorn, Sabine: Das religionspädagogische Potential populärer Spielfilme für den spezifisch ostdeutschen Kontext am Beispiel von „Wer den Wind sät", USA, 1960 und „Hinter dem Horizont", USA, 1998 (Hans-Martin Gutmann / Inge Kirsner)

Köckert, Charlotte: Christliche Kosmologie und antike Naturphilosophie. Eine Untersuchung zur Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa unter besonderer Berücksichtigung kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen (Winrich Löhr / Anselm Steiger)

Melsbach, Detlef: Paideia und Threskeia. Strukturen paganer Theologie in Salustios' Περὶ θεῶν καὶ κόσμου (Winrich Löhr / Gerhard Sellin)

Park, Sungkook: Versöhnung als Aufgabe der Kirche in Südkorea (Theodor Ahrens / Hans-Martin Gutmann)

Schnieber, Christina-Cathérine: Die Rückkehr JHWHs. Traditions- und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Jes. 40, 1–11, Jes. 52, 7–10 und verwandten Texten (Friedhelm Hartenstein / Ina Willi-Plein)

Wollmann, Christian: Versöhnung in Freiheit und Ordnung – Reflexionen zu einem sozialethischen Handlungsfeld in protestantischer Perspektive (Jörg Dierken / Michael Moxter)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Beyl, Philipp: Erntedank – Ein mögliches Fest. Neue Aspekte zu einem beliebten und doch schwierigen Fest (Christian Möller / Ingrid Schoberth)

Fink, Uta Barbara: Joseph und Aseneth. Revision des griechischen Textes und Edition der zweiten lateinischen Übersetzung (Christoph Burchard / Peter Lampe / Walter Berschin)

Koch, Christoph: Vertrag, Treueeid und Bund – Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament (Christian Gertz / Manfred Oeming / Doris Prechel [Mainz])

Koizumi, Ken: Das Wort, das Gemeinde ruft. Japanische Übersetzung deutscher Homiletik (Christian Möller / Fritz Lienhard)

Lee, Chien-Ju: Der Heilige Geist als Vollender. Die Pneumatologie Wolfgang Pannenbergs (Michael Welker / Friederike Nüssel)

Lorenzen, Stefanie: Bilder Gottes. Semantische Analysen zu εικων in der Sapienta Salomonis, bei Philo und Paulus (Peter Lampe / Peter Busch)

Lyu, Eun-Geol: Sünde und Rechtfertigung bei Paulus. Eine exegetische Untersuchung zum paulinischen Sündenverständnis aus soteriologischer Sicht (Peter Lampe / Peter Busch)

Santoso, Agus: Die Apokalyptik als jüdische Denkbewegung. Eine literarkritische Untersuchung zum Danielbuch (Manfred Oeming / Jan Christian Gertz)

Sarx, Tobias: Späthumanistische Irenik und reformierte Konfessionalisierung. Eine Untersuchung anhand der Schriften des Pfarrers und Theologen Franziskus d. Ä. (1545–1602) (Christoph Strohm / Johannes Ehmann)

Scornaienchi, Lorenzo: Der Mensch zwischen Konstruktivität und Destruktivität: Eine Studie über und bei Paulus (Gerd Theißen / Martin Pöttner)

Springhart, Heike: Religion und Reeducation. Geistiger und gesellschaftlicher Wiederaufbau in Deutschland nach 1945 (Michael Welker / Christoph Strohm)

Fak. für Kultur- und Geisteswissenschaften der PH Heidelberg

Dehnen, Beate: Theologie und Religionspädagogik – Herausforderung im Antlitz des Anderen. Eine vergleichende Studie verschiedener Religionen und religiöser Erziehung in Deutschland und England (Joachim Maier / Andreas Benk [Schwäbisch Gmünd])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Amor, Christoph Johannes: „Propter nostram salutem." Eine Hinführung zum Heilsverständnis bei Thomas von Aquin (Roman Siebenrock / Edmund Runggaldier)

Berkmann, Burkhard Josef: Das Verhältnis Kirche – Europäische Union aus kanonistischer Sicht (Wilhelm Rees / Ludger Müller)

Bilic, Niko: Jerusalem und die Völker in Sach 12–14. Text, Kontext und Theologie (Georg Fischer / Andreas Vonach)

Huber, Stefan: Leib Christi und Heilsdrama. Kulturtheoretische und theologische Zugänge zur Kirche als Gemeinschaftskörper (Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver)

Kofler, Heinrich: Archivalien zur Geschichte des Dekanates Schlanders: Dekane-Einsetzung, Dekanatsvisitationen und kirchlicher Alltag (Bernhard Kriegbaum / Josef Gelmi)

Mariani, Milena: La concupiscenza gnoseologica in Karl Rahner (Karl Heinz Neufeld / Roman Siebenbrock)

Markl, Dominik: Der Dialog als Verfassung des Gottes Volkes (Georg Fischer / Friedrich Reiterer)

Montoya, Florez Efrain: Die Auferstehung Jesu als der eschatologische Sieg der Gnade Gottes in der Welt. Nach Karl Rahner (Roman Siebenbrock / Franz Weber)

Pavel, Andras: Mit Suchtkranken Seelsorge lernen. Kommunikativ-theologische Unterstützungskonzepte für die Aus- und Weiterbildung von SuchtkrankenseelsorgerInnen (Matthias Scharer / Franz Weber)

Ploner, Maria Theresia: Die Schriften Israels als Auslegungshorizont der Jesusgeschichte. Eine narrative und intertextuelle Analyse von Mt 1–2 (Martin Hasitschka / Martin Stowasser)
Radic, Stjepan: Aktualität und Erneuerung in der Tugendethik. Erörterung ihrer Ergänzungs- und Kultivierungsperspektiven (Edmund Runggaldier / Josef Quitterer)
Shepetyak, Oleh: Die Wurzeln der Wissenschaftstheorie von Thomas S. Kuhn (Winfried Löffler / Hans Kraml)
Simson Prakash, Benniam: Rechtfertigungsgeschehen. Zum Rechtfertigungsverständnis der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" aus katholisch-theologischer Sicht (Lothar Lies / Silvia Hell)
Weinberger, Walter: Kirchen und Religionsgemeinschaften in den 27 Mitgliedstaaten der Europäischen Union. Eine rechtswissenschaftliche und philosophische Erfassung und Bewertung anhand von drei grundlegenden Teilbereichen (Norbert Brieskorn / Wilhelm Rees)
Wentz, Robert: Demokratie am Scheideweg. Die Aktualität der Sozialphilosophie John Deweys für eine kritische Gesellschaftstheorie (Ludwig Nagl / Hans Kraml)
Xavier, Johney: The Christology of Bede Griffiths in the Light of Dominus Jesus (Lothar Lies / Franz Weber)

Theol. Fak. Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Demut, André: Evangelium und Gesetz in den Predigten Karl Barths (Michel Trowitzsch / Martin Leiner)

Fachbereich Erziehungswissenschaft / Humanwissenschaft der Univ. Kassel

Neumann, Nils: „Er hat Niedrige erhöht". Lukas 1,1–2,40 und die menippeische Literatur der hellenistischen Antike (Paul-Gerhard Klumbies / Gerhard Sellin)
Paul, Andrea: Die Entwicklung der Auffassung vom „Fegefeuer" in der katholischen Theologie und ihre religiöse Relevanz für heutige Glaubenserfahrung (Herbert Zwergel / Helmuth Rolfes)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. zu Kiel

Kwon, Jin Ho: Christus pro nobis. Eine Untersuchung zu Luthers Passions- und Osterpredigten bis zum Jahr 1530 (Johannes Schilling / Hartmut Rosenau)
Rantzow, Sophie: Christus Victor Temporis. Zeitkonzeptionen im Epheserbrief (Reinhard von Bendemann / Dieter Sänger)
Rose, Christian: Theologie als Erzählung. Eine narratologisch-rezeptionsästhetische Studie zum Eingangsbereich des Markusevangeliums und seiner Bedeutung für die Gesamterzählung (Dieter Sänger / Reinhard von Bendemann)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Zeiss-Horbach, Auguste: Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus (1890–1933) (Klaus Fitschen / Günther Wartenberg / Harry Oelke [München])

Kath.-Theol. Privatuniv. Linz

Drexler, Christine: Im Gefängnis befreiend von Gott sprechen? Merkmale und Mechanismen eines disziplinären Systems als theologische Herausforderung (Florian Uhl / Franz Gruber)
Koller, Edeltraud: Gutes Leben durch die Wirtschaft? Eine theologisch-ethische Kritik der Dominanz der Ökonomie – dargestellt am Einfluss der Rede vom „ökonomischen Sachzwang" auf die menschliche Orientierung und Sinnerfahrung (Michael Rosenberger / Ferdinand Reisinger)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Caduff, Raymund: Sozialhilfe in der Schweiz auf dem Prüfstand. Eine kritische Analyse aus sozialethischer Perspektive (Hans Halter / Hans J. Münk)
Müller, Adrian: Filmreligion? Eine religionspädagogische Untersuchung zum Filmeinsatz im Religionsunterricht (Monika Jakobs / Wolfgang Müller)

Johannes Gutenberg-Univ. Mainz
FB 01 Kath. Theol. und Evang. Theol.

Daugirdas, Kestutis: Andreas Volanus (ca. 1531–1610) und seine Bedeutung für die Reformation im Großfürstentum Litauen (Irene Dingel / Wolf-Friedrich Schäufele)
Kersken, Sabine: Kleidung und Schmuck von Frauen im Alten Testament (Wolfgang Zwickel / Andreas Wagner)
Seng, Helmut: ΚΟ Σ ΜΑΓΟΙ, ΑΖ Ω ΝΟΙ, Ζ Ω ΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben (Irene Dingel / Katharina Greschat)

Kath. –Theol. Fak.

Deister, Bernhard: Anthropologie im Dialog. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie (Michael Sievernich / Werner Simon)
Fuhrmann, Siri: Der Abend in Lied, Leben und Liturgie – Studie zu Motiven, Riten und Alltagserfahrungen an der Schwelle vom Tag zur Nacht (Ansgar Franz / Michael Sievernich)
Glüsenkamp, Uwe: Das Schicksal der Jesuiten aus der Oberdeutschen und den beiden Rheinischen Provinzen nach ihrer Vertreibung aus den Missionsgebieten des portugiesischen und spanischen Patronats 1755–1809 (Johannes Meier / Theofried Baumeister)
Haite, Dieter: Der Wettlauf zwischen welthaftem Fortschrittsglauben und christlichem Gottesglauben im Spannungsfeld der Weltausstellungen von 1851 bis 2000 (Johannes Meier / Michael Sievernich)

Phillipps-Univ. Marburg
FB Ev. Theol.

Herzer, Dorothea: Zurechnung. Überlegungen zu einem Aspekt des Verantwortungsbegriffs unter besonderer Berücksichtigung von Entwicklungen in Psychotherapie und Theologie (Horst Schwebel / Dietrich Korsch)
Ludwig, Matthias: Kirchen ohne Nutzung? Erfahrungen und Perspektiven für den künftigen Umgang mit Kirchengebäuden (Dietrich Korsch / Horst Schwebel)
Meyer, Insa: Die aufgehobene Verborgenheit. Gottes Verwirklichung in der Gemeinde (Dietrich Korsch / Jörg Lauster)
Ott, Katrin: Die prophetischen Analogiehandlungen im Alten Testament (Rainer Kessler / Jörg Jeremias)
Rudolph, Frank Werner: Die evangelischen Kirchengemeinden in Wetzlar und ihre Kindergartenarbeit 1803–2003 (Jochen Christoph Kaiser / Karl Pinggéra)
Waap, Thorsten: Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaften bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg (Hans-Martin Barth / Jörg Lauster)

Ludwig-Maximilians-Univ. München
Ev.-Theol. Fak.

Kim, Myong-Hee: „Versöhnung der Gegensätze" (Hwajeng) im „Ein.Herz" (Ilshim): Wonhyos, Beitrag zu einer Hermeneutik der religiösen Pluralität (Michael von Brück / Jan Rohls / Johannes Laube)
Lorentzen, Tim: Johannes Bugenhagen als Reformator der öffentlichen Fürsorge (Harry Oelke / Klaus Koschorke)
Sakai, Noriyuki: Parusie. Das Zeitverständnis und der Primat der Zukunft bei M. Heidegger und W. Pannenberg. Ein Vergleich (Gunther Wenz / Jan Rohls)
Wischmeyer, Johannes: Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissensorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870 (Friedrich Wilhelm Graf / Harry Oelke)

Kath.-Theol. Fak.

Csernai, Balász: Die Fremdwahrnehmung des Christentums im Spiegel der Gerichtszenen der Apostelgeschichte (Knut Backhaus / Gerd Häfner)
Hankovsky, Francisc: Das Verstehen in der Seelsorge. Psychologische und philosophische Aspekte zum Seelsorgegespräch als menschlichem Kommunikationsgeschehen (Andreas Wollbold / Armin Kreiner)
Hartl, Johannes: Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache (Peter Neuner / Bertram Stubenrauch)
Inje, Paul: Christ's Sacrifice in the letter to the Hebrews and in Gandhian Thought (Gerhard Ludwig Müller / Andreas Wollbold)
Kangosa-Kapumba, Guy-Angelo: Die Bedeutung der Jesaia-Zitate für die lukanische Christologie. Eine exegetische Untersuchung mit Ausblick auf den afrikanischen Kontext (Gerd Häfner / Knut Backhaus)
Koslowski, Jutta: Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion (Peter Neuner / Brigitta Kleinschwärzer-Meister)
Lancho, Juan Antonio Santamaria: Un studio sobre la soteriogía del dogma del Descensus ad inferos: 1 Pe 19–20a y la tradicíon sobre „la Predicacíon de Cristo en los Infiernos" (Gerhard Ludwig Müller / Christian Schäfer)
Müller, Markus: Officium divinum. Studien zur kodikarisch-rechtlichen Ordnung des kirchlichen Stundengebetes in der lateinischen Kirche (Stephan Haering OSB / Elmar Güthoff)
Seidel SJ, Johannes: Schon Mensch oder nicht? Untersuchungen zum ontologischen Status humanbiologischer Keime (Johannes Gründel / Konrad Hilpert)
Surd, Matei-Mihai: Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger. Einheit im Glauben – Voraussetzung der Einheit der Christenheit (Gerhard Ludwig Müller / Roland Kany)
Vik, Ioan: Gottes Heil im Glück des Menschen. Die Vermittelbarkeit immanenter und transzendenter Vollendungsvorstellungen unter Berücksichtigung der menschlichen Sinnorientierung in der Logotherapie Viktor E. Frankls (Heinrich Döring / Armin Kreiner)
Witetschek, Stephan: Ephesische Enthüllungen. Frühe Christen in einer antiken Großstadt (Gerd Häfner / Knut Backhaus)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälische Wilhelms-Univ. Münster

Stork-Denker, Katharina: „Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst". Eine Studie zur Bedeutung des ersten Kriteriums des *Evangelischen Gottesdienstbuches* (Christian Grethlein / Wilfried Engemann)
Thimme, Hans-Martin: August Rauschenbusch (1816–1899). Auf der Suche nach dem Leben in einer Gemeinde wahrer Christen (Christian Peters / Albrecht Beutel)

Theol. Hochschule Augustana, Neuendettelsau

Böhm, Susanne: Politische Theologie und kirchliche Praxis. Deutsche Christen in der Thüringer evangelischen Kirche (1933–1945) (Klaus Raschzok / Folkert Rickers [Duisburg / Essen] / Ernst Koch [Jena])
Wachowski, Johannes: „Die Leviten lesen": Untersuchungen zur liturgischen Präsenz des Buches Leviticus im Judentum und Christentum. Erwägungen zu einem Torahjahr der Kirche (Klaus Raschzok / Benedikt Kranemann [Erfurt] / Gabrielle Oberhänsli-Widmer [Freiburg i.Br.])
Winkler, Kathrin: Interreligiöse Hermeneutik und christliche Identität. Studien zur interreligiösen Hermeneutik und Ethik in feministischer Perspektive am Beispiel des christlich-jüdischen Dialogs (Dieter Becker / Andreas Nehring [Erlangen] / Renate Jost [Neuendettelsau])

Zeh, Peter: Quo vadis ecclesia? Eine theologische Betrachtung zum Phänomen des Pluralismus (Joachim Track / Johannes Brosseder [Köln])

Carl von Ossietzky Univ.
Oldenburg Fakultät IV. Human- und Gesellschaftswissenschaften

Schwartz, Detlef: Tillich im Erbe. Ausblick auf die transkulturelle Religionspädagogik (Jürgen Heumann / Klaus A. Baier)

Institut für Evang. Theologie der Univ. Osnabrück

Berndt, Torsten: Seelsorge und Verhaltenstherapie. Über die Möglichkeiten der Verhaltenstherapie in der Seelsorge (Reinhold Mokrosch / Arnulf von Scheliha)

Grzanna, Mareile: Menschwerdung – Die Anthropologie Emanuel Hirschs als Theorie ethisch-religiöser Bildung von individueller Subjektivität der Moderne (Arnulf von Scheliha / Dietrisch Korsch [Marburg])

Pflüger, Christine: Die Religionsphilosophie Georg Simmels in ihren werk- und theologiegeschichtlichen Bezügen (Arnulf von Scheliha / Rochus Leonhardt [Rostock])

Stolt, Peter: Liberaler Protestantismus in Hamburg – im Spiegel der Hauptkirche St. Katharinen (Martin H. Jung / Reinhold Mokrosch)

Theologische Fak. Paderborn

Boháč, Vojtech: „Zwischen Orient und Okzident" Die griechisch-katholische Kirche in der Slowakei auf der Suche nach ihrer liturgischen Identität am Beispiel der Eheschließung und der Weihe (Michael Kunzler /Günter Willhelms)

Ernesti, Jörg: Ökumene im Dritten Reiche. Einheit und Erneuerung (Wolfgang Thönissen / Josef Meyer zu Schochtern)

Lindfeld, Tim: „Natur und Gnade" oder „Gesetz und Evangelium"? Konfessionelle Denkformen und die Suche nach ökumenischer Hermeneutik (Wolfgang Thönissen / Berthold Wald)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Reheußer, Marion: Feminine Gemeindemetaphorik im Neuen Testament (Otto Schwankl / Ludger Schwienhorst-Schönberger)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Hoffmann, Alexander: Kenosis im Werk von Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen (Heinrich Petri)

Karmann, Thomas: Meletius von Antiochien und die Anfänge des Neunizänismus (Andreas Merkt)

Schlögl-Flierl, Kerstin: Das Glück. Literarische Sensorien und theologisch-ethische Reaktionen. Eine historisch-systematische Annäherung an das Thema des Glücks (Herbert Schlögl)

Theologische Fak. der Univ. Rostock

Kim, Heyng-Gen: Gott und Gottheit bei Meister Eckart und das Verständnis des buddhistischen Nichts (Udo Kern / Klaus Hock)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Caero Bustillos, Carmen Bernardeth: Der Assertiv im Buch Micha. Eine Untersuchung zur sogenannten N^6 qätal – Form im Buch Micha (Friedrich Reiterer / Michael Ernst)

Deinhammer, Robert: Fragliche Wirklichkeit – Fragliches Leben. Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischedel und Peter Knauer (Emmanuel Bauer / Rolf Darge)

Müller, Elisabeth: Der Geist als wirkmächtiger Zeuge Jesu Christi in der Kirche nach Hans Urs von Balthasar (Johann Mödlhammer / Emmanuel Bauer)

Fb. 01 der Univ. Siegen

Heinrich, Christiane: Vorgänge nationaler gesellschaftlicher Exklusion als Anfrage an internationale soziale Menschenrechtsforderungen und die moderne Dimension sozialer Teilhabe: soziologische, theologische und sozialphilosophische Perspektiven (Heinz-Günther Stobbe / Karl Gabriel [Münster])

Theol. Fak. der Univ. Trier

Eke Mmaju J.: Informationsrecht in der Kirche. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung der innerkirchlichen Kommunikation im Licht des II. Vaticanums und des CIC / 1983 (Peter Krämer / Heribert Wahl)

Iroegbu, Adolphus SMMM: Let Justice Roll Down Like Waters! An Exegetical and a Pragmatic Study of Amos' Critique of Social Injustice and Its Cruciality to Contemporary Nigerian Context (Reinhold Bohlen / Wolfgang Ockenfels)

Okorie, George SMMM: The integral salvation of the human person in ‚Ecclesia in Africa'. A case study of the theological implications among the Igbo in Nigeria (Manfred Scheuer / Rudolf Voderholzer)

Oleri, Godfrey: The Dynamic Character of the Mass Media in the Evangelising Mission of the Church in Africa with particular reference to the Nigerian Church (Wolfgang Ockenfels / Wolfgang Göbel)

Röbel, Marc: Staunen und Ehrfurcht bei Peter Wust (Werner Schüßler / Rudolf Voderholzer)

Schaaf, Dagmar: Der kirchliche Strafanspruch – Die Begründung der kirchlichen Strafgewalt vom Ius Publicum Ecclesiasticum bis zum CIC / 1983 (Peter Krämer / Wolfgang Ockenfels)

Wolff, Oliver: Kommunikationsethik des Internets. Eine anthropologisch-theologische Grundlegung (Wolfgang Göbel / Wolfgang Ockenfels)

Eberhard Karls Univ. Tübingen
Kath.-Theol. Fak.

Frank, Jochen: Axiomatische Systeme im interreligiösen Dialog (Urs Baumann / Ottmar Fuchs)

Gaus, Ralf: Theologisieren mit Jugendlichen in Radiobeiträgen. Eine religionspädagogische Studie (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

Hanstein, Thomas: Ästhetische Kompetenz und religiöse Lernprozesse. Ein Beitrag zur Unterrichtserforschung im Religionsunterricht an berufsbildenden (gewerblich-technischen) Schulen (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

Lotz, Carsten: Bedingungen theologischer Rede. – Topische Grenzziehungen in Auseinandersetzung mit Letztbegründungsstrategien in der katholischen Theologie (Thomas Freyer / Michael Eckert)

Schmid, Franz X.: Verkündigung durch die Kunst im sakralen Raum. Kerygmatischer Auftrag der Kunst neben der Wortverkündigung. Überlegungen eines interessierten Seelsorgers (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger / Hans Eugen Specker)

Schmid, Ute: Empowerment. Kirchliche Erwachsenenbildung zwischen Vision und Provokation (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger)

Willam, Michael: Mensch nach 40 Tagen? Eine Analyse der Sukzessivbeseelungslehre des Thomas von Aquin im Kontext der historischen Beseelungstheorien von Judentum, Christentum und Islam (Dietmar Mieth / Urs Baumann)

Ev.-Theol. Fak.

Dreesmann, Ulrich: Aufklärung der Religion nach Johann Joachim Spalding. Eine Untersuchung in praktisch-theologischer Absicht (Volker Drehsen / Ulrich Köpf)

Elbe-Seiffart, Til: Gewissheit und Motivation. Eine theologisch-phänomenologische Studie zum Verständnis der Grundlagen des menschlichen Handelns in der gegenwärtigen motivationspsychologischen Forschung (Eilert Herms / Friedrich Schweitzer)

Fedler-Raupp, Martin Gustav Ludwig: Der Gemeindepfarrdienst als Zentrum kirchenleitenden Handelns. Grundlagen des Kirchendienstes bei Schleiermacher (Eilert Herms / Volker Drehsen)

Haarmann, Volker: JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (Erhard Blum / Bernd Janowski)

Knapp, Tilo: Die kopernikanische Wende. Kants Begründung der Metaphysik in der reinen Vernunft (Eberhard Jüngel / Christoph Schwöbel)

Krüger, Malte Dominik: Göttliche Freiheit. Die trinitarische Theorie des Absoluten beim späten Schelling (Eberhard Jüngel / Christoph Schwöbel / Thomas Buchheim)

Luscher, Birgit: Arbeit am Symbol. Symbolisierung und Symbolstruktur. Bausteine zu einer Theorie religiösen Erkennens im Anschluss an Paul Tillich und Ernst Cassirer (Oswald Bayer / Christoph Schwöbel)

Renz, Sebastian: Versöhnung als Zentrum christlichen Lebens. Gottfried Thomasius (1802–1875): Entwicklung, Bedeutung und Perspektiven einer lutherischen Theologie (Christoph Schwöbel / Kirsten Huxel)

Theol. Fak. der PTHV Vallendar

Hälbig, Klaus W.: Die Hochzeit am Kreuz: Eine Hinführung zur Mitte (Paul Rheinbay SAC)

Onyeador Nkemdilim, Victor: Health and healing in the igbo Society: Basis and challenges for an inculturated Pastoral care of the sick (Ernst Leuninger)

Parodi, Virgina Angela (Sr. Elizabet): Beziehung zum Gründer und Treu zum Gründungscharisma in der nachkonziliaren Theologie sowie in geistlichen Neu-Gründungen des 20. Jahrhunderts (Paul Rheinbay SAC)

Univ. Wien
Kath.-Theol. Fak.

Agwulonu, Augustine: A sinner's encounter with Jesus. A study of Jesus' relevance in Luke 7:36–50 with a contextual application (Roman Kühschelm / Rudolf Prokschi)

Bauer, Gerhard: Logotherapie und Seelsorge. Eine Zusammenschau (Paul Michael Zulehner / Martin Jäggle)

Hlebanova, Maria: Die Begabungen zum Wohl der Menschen einsetzen. Das christliche internationale Volontariat in drei Betrachtungsweisen: Vorbereitung der Volontäre, Begleitung in den Projekten und Nachbereitung (Paul Michael Zulehner / Marianne Schlosser)

Filipiak, Artur: Von der Formation zur Expedition. Bausteine eines Konzeptes der Gemeindekatechese neuer Qualität für die Erzdiözese Poznan (Posen) (Martin Jäggle / Paul Michael Zulehner)

Gabriel, Klaus: Nachhaltigkeit am Finanzamt. Die individual- und sozialethische Relevanz der nachhaltigen Geldanlage (Ingeborg Gerda Gabriel / Johannes Hoffmann)

Haszprunar, Adele: Teilende Hände – Heilende Hände. Das caritative Wirken der Frauenorden und Kongregationen und die Soziale Frage in Wien (1815–1914) (Karl-Heinz Frankl / Josef Weismayer)

Klieber, Rupert: Konfessionelle Lebenswelten der Habsburgermonarchie 1848–1918. Versuch einer Kirchlichen Sozial- und Religiösen Alltagsgeschichte (Karl Heinz Frankl / Rudolf Leeb)

Knezovic, Katica: Grüne Gentechnik – Chancen und Risiken der gentechnisch veränderten Pflanzen. Eine ethisch-theologische Sicht (Günter Virt / Ingeborg Gerda Gabriel)

Landesmann, Georg Peter: Der zwölfjährige Jesus im Tempel. Der Einfluss theologischer und geistesgeschichtlicher Tendenzen sowie geschichtlicher Ereignisse auf die Darstellung (Karl-Heinz Frankl / Floridus Röhrig)

Napoo, Geoffrey Naila: An african religious understanding of the divine. A Study Of The Supreme Being According to The Turkana Traditional Religion and Way of Life (Johann Figl / Josef Weismayer)

Nikolova, Monika: Laiengemeinschaften. Die Wiederentdeckung der Gemeinschaft als Herausforderung und Stütze für die heutige pastorale Praxis in slowakischen Diözesen nach der Wende (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Przybylski, Zbigniew: „Er machte zwölf, damit sie bei ihm seien und damit er sie sende" (Mk 3,14) Überlegungen zur Priester-Berufungspastoral in der Erzdiözese Gniezno (Paul Michael Zulehner / Martin Jäggle)

Richter, Paul: Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin (Günter Virt / Josef Weismayer)

Schulmeister, Irene: Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Form- und Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums (Georg Braulik / Martin Stowasser)

Urbanowicz, Leszek: Gemeinde hinter Gittern (Paul Michael Zulehner / Martin Jäggle)

Zufa, Jozef: Die slowakische katholische Caritas. Neue Rahmenbedingungen und Chancen auf dem Feld der christlichen Sozialarbeit (Paul Michael Zulehner / Markus Lehner)

Ev.-Theol. Fak.

Atze, Stefan: Ethik als Steigerungsform von Theologie? Systematische Rekonstruktion und Kritik eines Strukturprozesses im neuzeitlichen Protestantismus (Ulrich Körtner / Christian Danz)

Hochhauser, Gernot: Tibi condidit aulam. Spätantike Stiftungsinschriften zu kirchlichen Gebäuden Roms, Katalog und vergleichende Untersuchung (Wolfgang Wischmeyer / Johannes Divjak)

Kopp-Gärtner, Arndt: Religion als salutogene Ressource. Ein geistiges Phänomen im Zugriff empirisch-quantitativer Methodik (Susanne Heine / Gottfried Adam)

Praniess, Martin: „Godly Play". Die Rezeption der Montessori-Pädagogik durch den amerikanischen Religionspädagogen Jerome W. Berryman (Gottfried Adam / Robert Schelander)

Kirchliche Hochschule Wuppertal / Bethel
Arbeitsbereich Wuppertal

Heimbucher, Martin: prophetische Auslegung. Das reformatorische Profil des Wolfgang Fabricius Capito ausgehend von seinen Kommentaren zu Habakuk und Hosea (Hellmut Zschoch / Manfred Schulze)

Sihombing, Fridz: Die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung (BThE) für den Weg der Batakkirche (HKBP) (Berthold Klappert / Christian Link [Bochum])

Ueberschaer, Frank: Weisheit und Bildung. Eine Studie zum weisheitlichen Bildungsverständnis und zum Bildungsgeschehen nach dem Buch Ben Sira (Siegfried Kreuzer / Dieter Vieweger)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Berwanger, Monika: Wer bist du, Elija? Die Vielfalt des Prophetenbildes in den Kompositionen von 1 Kön 17–18. Eine Textstudie (Theodor Seidl / Johann Rechenmacher)

Höger, Christian: Abschied vom Schöpfergott? Welterklärungen von Abiturientinnen und Abiturienten in qualitativ-empirisch religionspädagogischer Analyse (Hans-Georg Ziebertz / Theodor Seidl)

Karickal, Jose: From professional functioning to personal confession: Henri J. M. Nouwen's contribution to the contemporary spirituality of the pastoral care (Rolf Zerfaß / Erich Garhammer)

Maduka, Uchenna Killian: Diocesan Temporal Goods and its Administration in the Light of the 1983 Code of Canon Law: with Particular Reference to the Church in Igboland, Nigeria (Heribert Hallermann / Gerhard Droesser)

Lukas, Volker: Rhetorik und literarischer ‚Kampf'. Tertullians Streitschrift gegen Marcion als Paradigma der Selbstvergewisserung der Orthodoxie gegenüber der Häresie. Eine philologisch-theologische Analyse (Franz Dünzl / Anette Rudolph)

Fungula, Kwilu Frédéric: Präexistenz Christi. Zur aktuellen Bedeutung einer christologischen Grundmetapher im Lichte der Strukturontologie (Otmar Meuffels / Gerhard Droesser)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Ammann, Christoph: Seismographen der Bedeutung. Emotionen und ihre Relevanz für eine christliche Ethik (Johannes Fischer / Markus Huppenbauer)

Schneider, Christoph: The Presence of God and Authority. Divine Revelation and Human Interpretation (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

Welz, Claudia: God's (Non)Phenomenality and the problem of Theodicy (Ingolf U. Dalferth / Pierre Bühler)

Habilitationen im akademischen Jahr 2006/2007 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Wassilowski, Günther: Die Inszenierung des Geheimen. Religion und Politik im Papstwahlverfahren der Frühen Neuzeit: Diskurs – Technik – Symbol (Hubert Wolf / Klaus Lüdicke)

Habilitationen im akademischen Jahr 2006/2007

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Scheule, Rupert: Gut entscheiden. Werterwartungstheorie und theologische Ethik (Klaus Arntz /Thomas Hausmanninger)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Munz, Regine Beate: Erzählte Gnade. Beiträge zur protestantischen Gnadenlehre (Georg Pfleiderer / Reinhold Bernhardt / Wolfgang Braungart)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Flogaus, Rainer: Die griechisch sprachige katechetische Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts. Historische Einführung und Beschreibung ausgewählter reformatorischer Werke (Christoph Markschies / Heinz Ohmer)

Theol. Fak. der Univ. Bern

Wächli, Stefan: Gottes Zorn in den Psalmen – Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients (Walter Dietrich / Herman Spieckermann [Göttingen])

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Marschler, Thomas: Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suarez SJ in ihrem philosophisch-theologischem Kontext (Wendelin Knoch / Ludwig Hödl)

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn
Kath.-Theol. Fak.

König, Hildegard: „Dass du dich retten läßt, das drängt mich sehr!" – Clemens von Alexandrien als Seelsorger: Ein wenig beachteter Zugang zu Person und Werk (Georg Schöllgen / Gisela Muschiol)

Konkel, Michael: Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikoe (Exodus 32–34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle (Frank-Lothar Hossfeld / Heinz-Josef Fabry)

Ev.-Theol. Fak.

Kumlehn, Martina: geöffnete Augen – gedeutete Zeichen. Historisch-systematische und erzähltheoretisch-hermeneutische Studien zur Rezeption und Didaktik des Johannesevangeliums in der modernen Religionspädagogik (Michael Meyer-Blanck / Eberhard Hauschildt)

Institut für Religionswissenschaft u. Religionspädagogik der Univ. Bremen

Kaiser, Peter: Religion in der Psychiatrie: Eine (un-)bewusste Verdrängung (Christoph Auffarth / Gunther Klosinski / Günter Kehrer)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt-Ingolstadt

Bruckmann, Florian: Die Schrift als Zeuge der Gottesrede. Studien zu Lyotard, Derrida und Augustinus (Christoph Böttigheimer / Manfred Gerwing / Norbert Fischer / Gregor Maria Hoff [Salzburg])

Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Nentel, Jochen: Die Jakobserzählungen und die Theorien der Entstehungen des Pentateuch (Christoph Levin [München] / Ludwig Schmidt)

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main

Wiertz, Oliver: Proper Functionalism Alvin Plantingas Beitrag zur Epistemologie religiöser Überzeugungen (Thomas Schmidt [Frankfurt a.M.] / Hans-Ludwig Ollig SJ)

Theol. Fak. der Albert-Ludwig-Univ. Freiburg

Müller, Philipp: Predigt ist Zeugnis. Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik (Hubert Windisch / Werner Tzscheetzsch)

Tück, Jan-Heiner: Gabe der Gegenwart. Theologie und Poetik der Eucharistie bei Thomas von Aquin (Helmut Hoping / Peter Walter)

Wierciński, Andrzej: Hermeneutics Between Philosophy and Theology: The Imperative to Think the Incommensurable (Markus Enders / Magnus Striet)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Durand, Emmanuel: Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire. De la paternité eschatologique au Père en son mystère (Gilles Emery / Benoit-Dominique de La Soujeole / Vincent Holzer [Paris])

Theol. Fak. Georg-August-Univ. Göttingen

Schubert, Anselm: Täufertum und Kabbalah – Augustin Bader und die Grenzen der radikalen Reformation (Thomas Kaufmann / Ekkehard Mühlenberg / Gottfried Seebaß [Heidelberg])

Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Heimgartner, Martin: Die Disputation des ostsyrischen Patriarchen Timotheos (780–823) mit dem Kalifen al-Mahdī (Jürgen Tubach / Jörg Ulrich / Martin Tamcke)

Lang, Manfred: Leben in der Zeit. Pragmatische Studien aus der römischen Sicht zur „Christlichen Lebenskunst" anhand des lukanischen Paulusbildes (Udo Schnelle / Hermann von Lips / Knut Backhaus)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Eurich, Johannes: Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Verteilungstheoretische Überlegungen – theologische Begründungen – sozialpolitische Perspektiven (Heinz Schmidt / Wilfried Härle)

Rolf, Sibylle: Zum Herzen sprechen. Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre und zu seinen Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums (Wilfried Härle / Helmut Schwier / Christoph Strohm)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck

Guggenberger, Wilhelm: Die List der Dinge. Sackgassen der Wirtschaftsethik in einer funktional differenzierten Gesellschaft (Herwig Büchele / Stephan Leher / Franz Segbers [Marburg] / Georges Enderle [Univ. of Notre Dame USA])

Koziel, Elmar: Apokalyptische Eschatologie – Ein Gespräch zwischen Exegese, Kulturphilosophie und Systematischer Theologie zur bleibenden Bedeutung einer Denklinie (Józef Niewiadomski / Wolfgang Klausnitzer [Bamberg] / Ralf Miggelbrink [Essen] / Gerda Riedl [Augsburg])

Watzka, Heinrich: Vom Repräsentieren zum Begreifen. Ansätze zu einer Theorie der Begriffe in der Tradition Freges (Gerhard Leibold / Christian Kanzian / Godehard Brüntrup [München] / Hans Ludwig Ollig [Frankfurt])

Institut für Philosophie und Theologie der PH Karlsruhe

Freudenberger-Lötz, Petra: Theologische Gespräche mit Kindern. Untersuchung zur Professionalisierung und zur Qualitätsentwicklung von Religionsunterricht (Heinz Schmidt / Peter Müller)

Kath.-Theol. Privatuniv. Linz

Huber, Konrad: Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und ihr spezifischer Beitrag im Rahmen der Christusvisionen der Offenbarung des Johannes (Christoph Niemand / Heinz Giesen)

Kath.-Theol. Fak. der Theol. Fak. der Univ. Luzern

Vogt, Markus: Nachhaltigkeit in der Perspektive theologischer Ethik (Hans J. Münk / Wolfgang Müller / Wolfgang Haber [Weihenstephan])

Wirz, Stephan: Erfolg und Moral in der Unternehmensführung. Eine ethische Orientierungshilfe im Umgang mit Managementtrends (Hans J. Münk / Hans Halter)

Ludwig-Maximilian-Univ. München

Ohly, Christoph: Der Dienst am Wort Gottes. Eine rechtssystematische Studie zur Gestalt von Predigt und Katechese (Winfrid Aymans)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälische Wilhelms-Univ. Münster

Meireis, Torsten: Tätigkeit und Erfüllung. Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft (Hans-Richard Reuter / Michael Beintker)

Trelenberg, Jörg: Augustins schrift De ordine. Einführung, Kommentar, Ergebnisse (Wolf-Dieter Hauschild / Holger Strutwolf)

Theol. Hochschule Augustana, Neuendettelsau

Fröchtling, Andrea: „Und dann habe ich auch noch den Kopf verloren ...". Menschen mit Demenz in Theologie, Seelsorge und Gottesdienst wahrnehmen (Klaus Raschzok / Wilfried Engemann [Münster])

Schäfer, Klaus: Kumulative Habilitation aufgrund der Veröffentlichung „Anstoß Mission. Impulse aus der Missionstheologie" sowie eine große Anzahl weiterer Publikationen (Dieter Becker / Theo Sundermeier [Heidelberg] / Giancarlo Collet [Münster])

Carl von Ossietzky Univ.
Oldenburg Fak. IV. Human- und Gesellschaftswissenschaften

Baier, Klaus A.: Ökumenisches Lernen als Projekt. – Eine Studie zum Lernbegriff in Dokumenten der ökumenischen Weltkonferenzen (1910–1998) (Ulrike Link-Wieczorek / Andrea Strübind / Friedemann Golka / Jürgen Heumann / Wolfgang Weiss)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Brantl, Johannes: Entscheidung durch Unterscheidung. Existentialethik als inneres Moment einer medizinischen Ethik in christlicher Perspektive (Peter Fonk / Isidor Baumgartner)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Pochoshajew, Igor: Die cordobenser Texte. Eine Durchsicht der Forschung und der Quellen (Heinrich Holze [Rostock] / Lucas Francisco Maleo-Sece [Pampelona] / Kenneth Baxter Wolf [Californien])

Eberhard Karls Univ. Tübingen
Kath.-Theol. Fak.

Gass, Erasmus: Die Moabiter. Untersuchungen zur Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr. (Walter Groß / Herbert Niehr)

Kuhn, Karl-Christoph: „Grundsatzfragen kanonischer Rechtssprechung in beispielhaften Anwendungsbezügen". Ein Beitrag zur fundamental- und moraltheologischen Vermittlungshermeneutik der Kirchenordnung (Richard Puza / Diethmar Mieth)

Thome, Felix: Studien zum Johanneskommentar des Theodor von Mopsuestia (Hans Reinhard Seeliger / Hermann-Josef Vogt / Stephan Gero)

Ev.-Theol. Fak.

Holtz, Gudrun Esther: Dass Gott sei alles in allem. Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus (Hans-Joachim Eckstein / Hermann Lichtenberger)

Oswald, Wolfgang: Nathan der Prophet – eine Untersuchung zu 2Samuel 7, 2Samuel 12 und 1Könige 1 und der in diesen Texten auftretenden prophetischen Gestalt (Erhard Blum / Bernd Janowski)

Schröder, Tilman: Naturwissenschaften und Protestantismus im Deutschen Kaiserreich – Die Versammlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte und ihre Bedeutung für die Evangelische Theologie (Ulrich Köpf / Volker Drecoll)

Theol. Fak. der PTHV Vallendar

Gruber, Margareta Sr.: Blut aus der Kelter und fleischfressende Vögel. Bilder von Zorn und Erlösung in der Offenbarung des Johannes – Probevorlesung div. Veröffentlichungen (Lorenz Oberlinner / Joachim Schmiedl ISch)

Vellguth, Klaus: „Kirche und Fundraising" – Neue Wege einer zukunftsfähigen Kirchenfinanzierung (Georg Augustin SAC / Joachim Schmiedl ISch)

Univ. Wien
Kath.-Theol. Fak.

Beck, Matthias: Gewinnung pluripotenter Stammzellen ohne Zerstörung menschlicher Embryonen? Anthropologisch ethische Bewertung neuer Lebensformen (Günter Virt / Gerhard Marschütz / Markus Hengstschläger / Stephan Leher)

Buchinger, Harald: Studien zur Entfaltung und Deutung des Gottesdienstes im Palästina der Spätantike und in seinem Einflussbereich (Hans-Jürgen Feulner / Clemens Leonhard / Albert Gerhards / Ansgar Franz)

Tiwald, Markus: Hebräer von Hebräern (Phil 3,5): Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation (Roman Kühschelm / Günther Stemberger / Marlis Gielen / Thomas Schmeller)

Evang.-Theol. Fak.

Grohmann, Marianne: Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (Wilhelm Pratscher / Armin Lange / Helmut Utzschneider / Jutta Hausmann)

Kirchliche Hochschule Wuppertal / Bethel
Arbeitsbereich Bethel

Taschner, Johannes: Geschichte neu erzählt. Eine kanonorientierte Untersuchung der Moserede im Deuteronomium (Frank Crüsemann / Georg Steins [Osnabrück])

Arbeitsbereich Wuppertal

Stümke, Volker: Mitarbeit am Frieden. Studien zur politischen Ethik Martin Luthers (Johannes von Lüpke / Martin Leiner [Jena])

Vahrenhorst, Martin: Studien zur kultischen Begrifflichkeit in den paulinischen Briefen und ihren religionsgeschichtlichen Kontexten (Martin Karrer / Klaus Haacker)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Leuenberger, Martin: Segen und Segenstheologie im alten Israel (Konrad Schmid / Thomas Krüger)