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