theol
UB

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER — Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 2 — 2008 — 104. Jahrgang

Herrenmahl und Amt. Evangelische Perspektiven (Gunther Wenz) . . . . . Sp. 91

Sammelrezensionen zu Charles de Foucauld (Josef Freitag) . . . . . Sp. 101

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 107

Lück, Wolfgang: Die Zukunft der Kirche. Evangelische Gemeinden im 21. Jahrhundert (Richard Hartmann)

Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Rotraud Wielandt / Reinhard Zintl (Konrad Hilpert)

Handbuch der Bildtheologie. Bd. 1: Bild-Konflikte. Handbuch der Bildtheologie in vier Bänden, hg. v. Reinhard Hoeps (Bernhard Lang)

The Oxford Handbook of English Literature and Theology, hg. v. Andrew Hass / David Jasper / Elisabeth Jay (Georg Langenhorst)

Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt? Hg. v. Jürgen Werbick / Ferdinand Schumacher (Josef Freitag)

Biblische Theologie . . . . . Sp. 117

Dietrich, Walter: David. Der Herrscher mit der Harfe (Georg Hentschel)

Greenberg, Moshe: Ezechiel 1–20, hg. u. übers v. Michael Konkel (Frank-Lothar Hossfeld)

Dogmatik . . . . . Sp. 119

Kehl, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung (Jürgen Bründl)

Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ, hg. v. Roman Siebenrock / Willibald Sandler (Ralf Miggelbrink)

Tillich, Paul: Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925–1927). Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände, Band 14, hg. v. Schüssler, Werner / Sturm, Erdmann (Gunther Wenz)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 125

Ehrenschwendtner, Marie-Luise: Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jh. (Rainald Becker)

Klöster und Ordensgemeinschaften. Hg. v. Erwin Gatz (Pius Engelbert)

S. Hieronymi presbyteri Opera. Pars I Opera exegetica 8: Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem, cura et studio Federica Bucchi, hg. v. CENTRE ‚TRADITIO LITTERARUM OCCIDENTALIUM'; Beiheft: S. Hieronymus presbyter, Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem, curante CTLO (CENTRE ‚TRADITIO LITTERARUM OCCIDENTALIUM'); S. Hieronymi presbyteri Opera. Pars I Opera exegetica 6: Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas, cura et studio Giacomo Raspanti (Alfons Fürst)

Pamphilus von Caesarea: Apologia pro Origene. Apologie für Origenes, hg. v. Georg Röwekamp (Alfons Fürst)

Schmitt, Jean-Claude: Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion (Nicole Priesching)

Preuß, Elisabeth: Die Kanzel in der DDR. Die ungewöhnliche Geschichte des St. Benno-Verlages (Klemens Richter)

Ökumenische Kirchengeschichte. Erster Band: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, hg. v. Bernd Moeller (Hubertus Lutterbach)

Smolinsky, Heribert: Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit, hg. von Karl-Heinz Braun / Barbara Henze / Bernhard Schneider (Klaus Unterburger)

Brandmüller, Walter: Briefe um das I. Vaticanum. Aus der Korrespondenz des Konzilssekretärs Bischof Feßler von St. Pölten 1869–1872 (= Konziliengeschichte B) (Klaus Unterburger)

Klueting, Edeltraud: Monasteria semper reformanda. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter (Klaus Unterburger)

Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche – Theologie – Kultur – Staat, hg. v. Rolf Decot (Manfred Weitlauff)

Philosophie . . . . . Sp. 142

Perler, Dominik: Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter (William J. Hoye)

Bederna, Katrin: Ich bin du, wenn ich ich bin. Subjektphilosophie im Gespräch mit Angela da Foligno und Caterina Fieschi da Genova (Karsten Kreutzer)

Ricœur, Paul: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), hg. v. Peter Welsen (Wolfgang W. Müller)

Käfer, Anne: „Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös". Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels (Gunther Wenz)

Hengstermann, Christian: Der Mensch: Endzweck von Geschichte und Kosmos: Immanuel Kants Begründung der Würde des Menschen als Anspruch an Ethik, Politik und Theologie (Aloysius Winter)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 153

Lätzel, Martin: Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten (Stefan Böntert)

De Roten, Philippe: Baptême et mystagogie. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome (Harald Buchinger)

Rheindorf, Thomas: Liturgie und Kirchenpolitik. Die Liturgische Arbeitsgemeinschaft von 1941 bis 1944 (Klemens Richter)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 157

Trennung überwinden. Ökumene als Aufgabe der Theologie, hg. v. Michael Kappes, Christhard Lück, Dorothea Sattler, Werner Simon, Wolfgang Tönissen (Wolfgang Beinert)

Keene, Michael: Was Weltreligionen zu ethischen Grundfragen sagen. Antworten von Christen, Juden und Muslimen (Björn Igelbrink)

Niehl, Franz W.: Bibel verstehen. Zugänge und Auslegungswege. Impulse für die Praxis der Bibelarbeit (Björn Igelbrink)

Schneider-Harpprecht, Christoph F. W.: Interkulturelle Seelsorge (Tobias Kläden)

Sozialethik . . . . . Sp. 161

Kramer, Rolf: Die postmoderne Gesellschaft und der religiöse Pluralismus. Eine sozialethische Analyse und Beurteilung (Wilfried Engemann)

Ruster, Thomas: Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie (Birgitta Kleinschwärzer-Meister)

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

Dungs, Susanne: Anerkennen des Anderen im Zeitalter der Mediatisierung. Sozialphilosophische und sozialarbeitswissenschaftliche Studien im Ausgang von Hegel, Lévinas, Butler, Zizek (Christian Spieß)

Ziemann, Benjamin: Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975 (Christian Spieß)

Heinrichs, Jan-Hendrik: Grundbefähigungen. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie (Christian Spieß)

Theologie und Naturwissenschaften . . . Sp. 169

Ewald, Günter: Gehirn, Seele und Computer. Der Mensch im Quantenzeitalter (Ulrich Lüke)

Zufall Mensch? – Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung, hg. v. Lars Klinnert (Ulrich Lüke)

Schöpfung, Theologie und Wissenschaft, hg. v. Hans J. Münk / Michael Durst (Matthias Remenyi)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 175

LS: theol A 010

TÜBINGEN

6d 128.4°

ZID

Herrenmahl und Amt. Evangelische Perspektiven

von Gunther Wenz

Dieser Artikel wurde als Vortrag in der vorliegenden Form am 16. 1. 2002 an der Universität Innsbruck und in leicht veränderter Form unter dem Titel „Ökumenische Implikationen der Abendmahlsthematik" am 23. 2. 2008 an der Westfälischen Wilhelms-Universität gehalten. Bereits die Fassung von Anfang 2002 zeigt, wie weit die Konvergenz von Katholiken und Lutheraner in den Fragen von Eucharistie und Amt inzwischen gediegen ist.

Rituelle Zeremonien, welche seit Anbeginn der Menschheitsgeschichte den Ablauf des äußeren Lebens begleiten, bilden nicht lediglich eine gegebene Wirklichkeit ab, sondern gestalten sie nach Maßgabe einer liturgisch vollzogenen Sinnordnung. Religiöser Natur ist diese Sinnordnung dann, wenn in ihr zusammen mit dem Fundament und Orientierungsziel individuellen und sozialen Zusammenlebens der jenseitige Grund von Selbst und Welt vorstellig wird, auf welchen alles hingeordnet ist, um beständig sinnvoll zu sein und als dauerhaft sinnvoll erfahren zu werden.

Unter den liturgischen Zeichenvollzügen der christlichen Kirchen nehmen die Sakramente eine hervorragende Stellung ein. Terminologisch leitet sich das deutsche Lehnwort Sakrament vom lateinischen *sacramentum* her, welches nach antikem Sprachgebrauch Formen der Zuweisung von Personen und Sachen zum göttlichen Rechtsbereich bezeichnet. Seine christliche Bedeutungsfülle erhielt das lateinische *sacramentum* im Wesentlichen als Äquivalent des biblischen Mysterionbegriffs. Dieser benennt vor allem das in Jesus Christus durch den Heiligen Geist offenbare Heilsgeheimnis des Reiches Gottes, ohne ursprünglich einen direkten Bezug zu den Zeichenhandlungen aufzuweisen, welche die spätere Theologie dem Sakramentsbegriff subsumierte. Dieser Befund legt es nahe, den Sakramentsbegriff als solchen sowie das Problem der Zahl der Sakramente dogmatisch nicht überzugewichten. Tatsächlich kennt das erste christliche Jahrtausend weder einen definitiv umschriebenen Sakramentsbegriff noch eine fixe Zählung einzelner Sakramente.

Die Sakramentalität von Taufe und Abendmahl wird von fast allen christlichen Kirchen anerkannt. Auch wo der Sakramentsbegriff nicht, wie in den Reformationskirchen üblich geworden, auf sie beschränkt, sondern auf Firmung, Buße, Krankensalbung, Ordination und Ehe ausgeweitet ist, kommt ihnen der Status von *sacramenta maiora*, von Hauptsakramenten zu. In der Form ins Wort gefasster wirksamer Zeichen gestalten sie das innerste Zentrum kirchlichen Lebens in der Gleichursprünglichkeit gottbegründeter Individualität und Sozialität. Durch die Taufe wird der einzelne Mensch in ein für allemal gültiger und daher unwiederholbarer Weise dem im auferstandenen Gekreuzigten offenbaren ewigen Leben des dreieinigen Gottes verbunden, damit er sein irdisches Leben als Gotteskind und Glied am Leibe Christi führe, welcher zu sein die Kirche bestimmt ist. Im Abendmahl hinwiederum wird auf wiederholte Weise die in Jesus Christus in der Kraft des Hl. Geistes für Mensch und Welt erschlossene Gottesgemeinschaft gefeiert, welche die konstitutive Grundlage aller sinnhaften Beziehungen des Christenmenschen zu sich selbst und seinem Nächsten darstellt.

In meinem Beitrag soll besonders auf die liturgische Rolle geachtet werden, welche den Trägern des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche im rituellen Vollzug der sakramentalen Abendmahlsfeier zukommt. Dazu ist zunächst in gebotener Kürze der stiftungsgemäße Sinn dieser Zeremonie (1.) und ihr Sitz im Leben der Kirche zu skizzieren (2.). Sodann ist zu erörtern (3.), wie in der gottesdienstlichen Abendmahlsfeier der Ortsgemeinde Ordinierte(r) und Nichtordinierte zusammenwirken und wie die spezifische Differenz zu bestimmen ist, welche das Amt des Ordinierten von demjenigen unterscheidet, an welchem alle Glaubenden kraft ihrer Taufe teilhaben. Auch wenn gemäß evangelischer Ekklesiologie jede örtliche Gottesdienstgemeinde als Kirche im vollen Sinne des Begriffs und der pastor loci mithin als Prototyp des rite vocatus (vgl. CA XIV) zu gelten hat, so ist doch jede Ortsgemeinde als mit einem universalkirchlichen Bezug elementar versehen zu denken: das nötigt (4.), nach den Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes und nach der Bedeutung zu fragen, welche dem Unterschied von Presbyterat und Episkopat einschließlich eines eventuellen Dienstamtes universalkirchlicher Einheit für die Thematik von „Amt und Herrenmahl" zukommt.

1. Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi: Der stiftungsgemäße Sinn des Altarsakraments unter exegetischen und bekenntnistheologischen Gesichtspunkten

Die Praxis der Mahlfeier wurde in den urchristlichen Gemeinden von Anfang an geübt. Während das Abendmahl zunächst eingebettet war in eine gemeinsame Sättigungsmahlzeit, bahnt sich bereits bei Paulus (vgl. 1. Kor 11) die Trennung beider Handlungen an, wobei das vom Abendmahl losgelöste Sättigungsmahl als Agapemahl weiterlebt. Grundgelegt ist die urchristliche Abendmahlspraxis nach dem Zeugnis des Neuen Testaments im letzten Mahl Jesu am Abend vor seinem Tode; vorbereitet fand man sie in den Mahlgemeinschaften des irdischen Jesu, bekräftigt schließlich durch die österlichen Erscheinungen des auferstandenen Christus im Zusammenhang mit Mählern seiner Jünger. Die neutestamentlichen Texte vom letzten Abendmahl (vgl. Mk 14,22–25 par Mt 26,26–29; Lk 22,15–20 sowie 1. Kor 11,23–26; vgl. auch Joh 6), das Jesus „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde" (1. Kor 11,23) mit seinen Jüngern hielt, weichen im Wortlaut voneinander ab, zeigen bereits Spuren späterer liturgischer und theologischer Bearbeitung und stellen daher vor schwierige historische Fragen. Immerhin lassen sich die Grundbestände der Mahlhandlung relativ zuverlässig rekonstruieren: Jesus nimmt das Brot, spricht das Dankgebet darüber, bricht es und gibt es seinen Jüngern verbunden mit einem Spendewort zu essen (Mt; Mk; Lk); direkt danach (Mt; Mk) oder nach Abschluss der eigentlichen Mahlzeit (Lk; 1. Kor) nimmt er den Kelch, spricht ein Dankgebet darüber (Mt; Mk), gibt ihn seinen Jüngern zum Trinken, abermals verbunden mit einer Spendeformel. Schließlich ist das eschatologische Logion (Mk 14,25; Lk 22,16.18), der Ausblick auf das endgültige Kommen des Reiches Gottes, mit hoher Wahrscheinlichkeit von Jesus im Rahmen seines letzten Mahls mit den Jüngern gesprochen worden.

Im Übrigen sind der historische Ursprungssinn und der besondere theologische Charakter jenes Mahls in der letzten Nacht Jesu umstritten und werden verschieden gedeutet, je nachdem, ob man den traditionellen Bezugsrahmen im normalen jüdischen Festmahl, im Passahmahl oder in kultischen Gemeinschaftsmahlzeiten jüdischer Sondergruppen gegeben findet. Die uneinheitlichen Befunde erklären sich u. a. daraus, dass in den einschlägigen neutestamentlichen Texten sowohl der Ablauf des letzten Mahls als auch die Spendeworte unterschiedlich überliefert werden. Sind bei Lukas und Paulus Brot- und Kelchwort jüdischem Brauch entsprechend durch die Mahlzeit voneinander getrennt, folgen sie bei Markus und Matthäus während der Mahlzeit unmittelbar aufeinander. Unterschiede zeigen sich auch in der Überlieferung der Spendeworte: Die größte Überlieferungsdichte ist beim Brotwort gegeben, dessen Grundbestand („das ist mein Leib") von allen Zeugen übereinstimmend tradiert wird, wobei es Paulus durch das ergänzende „für euch", Lukas durch den Zusatz „der für euch hingegeben wird" soteriologisch interpretiert. Wesentlich schwieriger ist die Quellenlage beim Kelchwort: Paulus und Lukas identifizieren den Kelch mit dem Neuen Bund („dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut" [1. Kor 11,25]), wobei Lukas hinzufügt: „das für euch vergossen wird" (Lk 22,20). Bei Markus und Matthäus heißt es mit Bezug auf den Kelch: „Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird" (Mk 14,24; Mt 26,28), wobei Matthäus ergänzt: „zur Vergebung der Sünden". Welches die älteste Abendmahlsüberlieferung ist, konnte bislang nicht definitiv geklärt werden. Kontrovers beantwortet wird schließlich auch die Frage, ob der Wiederholungsbefehl, den nur Paulus (1. Kor 11,24ff.) und Lukas (Lk 22,19) bezeugen, auf den irdischen Jesus selbst zurückgeht. Unumstrittene Tatsache hingegen ist, dass die urchristliche Gemeinde das Mahl des Herrn „zu seinem Gedächtnis" regelmäßig feierte. Sie wusste sich in dieser Übung durch Mahlerscheinungen des auferstandenen Gekreuzigten, von denen die Begegnung des österlichen Christus mit den beiden Emmausjüngern ein besonders eindrucksvolles Beispiel gibt (vgl. Lk 24,13–35; ferner 36–43 sowie Joh 21,1–14), bestätigt und konnte sich zur Begründung ihrer Praxis neben dem letzten Mahl Jesu auch auf die häufigen Mahlfeiern berufen, die der Irdische sowohl mit seinen Jüngern als auch mit „Zöllnern und Sündern" hielt.

Bleibt im exegetischen Detail auch manches im Dunkeln, so lassen sich doch Grundstrukturen urchristlichen Herrenmahlsverständnisses unzweifelhaft erheben und zwar insbesondere dann, wenn

man den weiteren Kontext der neutestamentlichen Abendmahlsthematik nicht unberücksichtigt lässt, wie er durch Texte wie etwa 1. Kor 10,16f. exemplarisch bestimmt ist. Der Apostel greift dort eine wahrscheinlich zu katechetischen Zwecken geprägte, parallel aufgebaute Formulierung auf, in der das eucharistische Brot zur Gemeinschaft des Leibes Christi, der gesegnete Kelch zur Gemeinschaft des Blutes Christi erklärt wird; für das deutsche Wort „Gemeinschaft" (oder Teilhabe) steht im griechischen Urtext jedes Mal der Koinonia-Begriff. Paulus kehrt die Reihenfolge der beiden katechetischen Formeln um und verwandelt sie durch einen rhetorischen Kunstgriff in Fragen, um von dem am Kreuz dargebrachten Leib Christi direkt auf die Kirche von Korinth als Leib Christi überzuleiten, deren Einheit er zu fördern und gegen Gefährdungen abzugrenzen sucht: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? *Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot." (1. Kor 10,16f.) Dieser, die ersten Koinonia-Belege in christlichen Zeugnisse integrierende Text ist kennzeichnend für das paulinische Verständnis von Koinonia, wie es im eucharistischen Zusammenhang paradigmatisch zum Ausdruck kommt: Indem wir im Mahl des Herrn Anteil gewinnen an seinem Leib und Blut, will heißen: an der in Gott verewigten Person des auferstandenen Gekreuzigten, werden wir untereinander zu einer personalen Gemeinschaft wechselseitiger Teilhabe und Teilgabe, zum Leib Christi zusammengeschlossen, der zu sein die Kirche in allen ihren Erscheinungsgestalten bestimmt ist.

Letzterer Satz kann nach meinem Urteil als bündige Zusammenfassung evangeliumsgemäßen und daher evangelischen Abendmahlsverständnisses gelten. Martin Luther hat im Kleinen Katechismus das Gleiche aus seine Weise so gesagt: „Was ist das Sakrament des Altars? Antwort. Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbs eingesetzt." (BSLK 519, 39ff.) In dem im differenzierten Zusammenhang seines irdischen Lebens, seines Sterbens und seines Auferstehens auf das eschatologische Kommen des Reiches Gottes hin gestifteten Mahl vergegenwärtigt sich auf sakramentale Weise der Herr selbst in der Kraft des Heiligen Geistes. Die sakramentale Gegenwart ist erstens Gegenwart Jesu Christi in seinem Leib und seinem Blut, womit insbesondere auf die wirkliche Präsenz des wahrhaft Menschgewordenen und darauf hingewiesen ist, dass sich die Sendung des Inkarnierten im Opfer der Versöhnung am Kreuz vollendete. Ist sonach die Gegenwart Christi in seinem Mahl Gegenwart des um uns und unseres Heils willen Gekreuzigten, so ist sie als solche doch stets „praesentia vivi Christi" (BSLK 248,44), also Präsenz des auferstandenen Gekreuzigten, dessen österliche Herrlichkeit einen Vorgeschmack gibt auf das nahende Gottesreich. Damit ist zugleich gesagt, dass der Sinn der Wendung „Leib und Blut Christi" durch Kontrastierung von Substantialismus und Personalismus, res-Präsenz und Personalpräsenz nicht zu fassen ist. Die sakramentale Gegenwart Christi ist Gegenwart des Herrn in Leib und Blut, also reale Personpräsenz dessen, der einmal und ein für allemal für uns lebte, starb und auferstand, damit wir in der Kraft des Geistes teilhaben an seinem Sohnesverhältnis zum göttlichen Vater.

Die heilsame Gegenwart von Leib und Blut Christi, mittels derer wir durch gläubigen Empfang im Geiste Anteil gewinnen am Verhältnis des Sohnes zum Vater, ist zweitens sakramentale Präsenz unter der Gestalt von Brot und Wein, deren differenzierter, aber unauflöslicher Zusammenhang den Mahlcharakter der eucharistischen Feier, wie er stiftungsgemäß geboten ist, elementar bestimmt. Dabei ist der Modus der Verbindung des Leibes und des Blutes Christi mit Brot und Wein stets so zu denken, dass das ebenso sakramentale wie reale Gegebensein der in Jesus Christus für uns gegebenen Gabe gewiss werden kann. Die Wittenberger Reformation hat in diesem Sinne mit Vorliebe von einer Gegenwart Jesu Christi in, mit und unter Brot und Wein gesprochen, aber dabei sorgsam darauf geachtet, dass das Insein Jesu Christi in Brot und Wein nicht als localis inclusio missverstanden wurde, was ja auch die Transsubstantiationslehre ausschließt.

Weil die elementare Gegenwart Jesu Christi im Altarsakrament Gegenwart für uns ist, muss schließlich drittens die stiftungsgemäße Hinordnung von Brot und Wein auf Essen und Trinken und damit der konkrete Mahlcharakter der eucharistischen Feier hervorgehoben werden. Darauf zielt nach Maßgabe der Konkordienformel die „nützliche Regel und Richtschnur aus den Worten der Einsetzung genommen: Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum [...]" (BSLK 1001, 5ff.). Zwar wird der „usus" nicht auf die „mündliche Nießung" beschränkt, sondern bezeichnet „die ganze äußerliche, sichtbare, von Christo geordente Handlung des Abendmahls, die Consecration oder Wort der Einsetzung, die Austeilung und Empfahung oder mündliche Nießung des gesegneten Brots und Weins, Leibs und Bluts Christi". Außer diesem Gebrauch indes, wenn das Brot „nicht ausgeteilet, sondern aufgeopfert oder eingeschlossen, umbgetragen und anzubeten fürgestellet, ist es für kein Sakrament zu halten" (BSLK 1001,18ff). Damit ist deutlich gemacht: Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl ist als vorgegebene schlechthin und vorbehaltlos für uns gegeben. Das An-sich der Realpräsenz lässt sich von ihrem Für-uns nicht trennen. Der Für-Bezug ist ihr in keiner Weise äußerlich, vielmehr ist sie an sich selbst durch den Für-Bezug bestimmt.

Ist Jesus Christus unter der Gestalt von Brot und Wein da, um von uns in der Weise des Essens und Trinkens empfangen zu werden, so erhellt, dass die manducatio spiritualis von der manducatio corporalis nicht prinzipiell getrennt werden kann, ohne dass deshalb letztere als eine manducatio carnalis missverstanden werden dürfte. Wie die Präsenz Christi in, mit und unter Brot und Wein, so ist auch das Essen und Trinken der eucharistischen Gabe sakramentaler Art. Bleibt hinzuzufügen, was alles andere als marginal ist, sondern wesensmäßig zum Herrenmahl gehörig: Indem wir durch die sakramentale Speise, welche wir empfangen, in umfassender Weise mit Christus vereinigt, ihm einverleibt werden, werden wir durch die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi auch untereinander vereint und zu Gliedern eines Leibes zusammengeschlossen. Das Abendmahl ist demgemäß „stetes Band und Vereinigung der Christen mit ihrem Häupt Christo und unter sich selbst" (BSLK 986,7ff) und das „Mittel, dardurch wir mit Christo geistlich vereiniget und dem Leib Christi, welcher ist die Kirch, einverleibt werden" (BSLK 991,19ff.).

2. Congregatio sanctorum: Kirche als Eucharistiegemeinschaft

Der Kirchenbegriff ist semantisch mehrdeutig. Umgangssprachlich bezeichnet er sowohl den christlichen Gottesdienst und das seiner Durchführung gewidmete Gebäude als auch die verfasste Sozialgestalt christlichen Glaubens im Sinne einer Institution und ihrer repräsentativen Organe. Neuzeitspezifisch ist die Tendenz, den Begriff der Kirche außenperspektivisch demjenigen der Religionsgemeinschaft zu subsumieren. Dies ist im Wesentlichen ein Reflex der Pluralisierung des Kirchenbegriffs im Zuge der Reformationsgeschichte. Binnenperspektivisch ist dieser Reflex in dem Bewusstsein präsent zu halten, dass es eine konfessionsneutrale Ekklesiologie nicht gibt. Die Konfessionsbestimmtheit der Ekklesiologie kann indes nicht gleichgesetzt werden mit denominationeller Fixierung, sondern enthält die Aufforderung in sich, die denominationelle Erscheinungsgestalt des jeweiligen Kirchentums in ein geklärtes Verhältnis zu setzen zum dogmatischen Wesen der Kirche, wie es namentlich durch die Attribute der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität in gemeinchristlicher Weise umschrieben ist.

Das Wesen der una, sancta, catholica et apostolica ecclesia als einer allezeit und allerorten beständigen Größe wird im VII. Artikel der Confessio Augustana folgender Bestimmung zugeführt: „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta." (CA VII,1) Die Kirche ist „die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden" (BSLK 61,4–7). Verbindet man diese ekklesiologischen Bestimmungen mit den pneumatologischen Aussagen von CA V, so lässt sich folgendes konstatieren: Das theologische Wesen der Kirche ist geistvermitteltes Sein in Christus. Mittels Wort und Sakrament als seinen Wirkmedien gewährt der Hl. Geist den Gläubigen durch ihren Glauben Anteil an der Beziehung des menschgewordenen Gottessohnes zum Vater, womit ihr Verhältnis zu Gott, Selbst und Menschenwelt von Grund auf zurechtgebracht wird. Als gerechtfertigte Sünder mit Gott selbst versöhnt und verbunden sind die Gläubigen zugleich untereinander zusammengeschlossen, wobei Individualität und Sozialität in gleichursprünglicher Weise in Geltung stehen. Der originäre Verwirklichungszusammenhang dieses Geschehens ist die konkrete Gottesdienstgemeinschaft, durch welche Kirche konstituiert und erhalten wird. Darauf deutet die pointierte Wendung *„congregatio sanctorum"* hin, welche die konkrete, um Wort und Sakrament versammelte Gottesdienstgemeinde der Gläubigen als prototypische Realisierungsgestalt von Kirche bezeichnet. In ihr subsistiert die Kirche Jesu Christi nicht nur, sie ist (*est*) Kirche im eigentlichen und vollen Sinne des Begriffs, wie er durch die Etymologie des deutschen Lehnworts Kirche (*kyriake*) nahegelegt ist. Doch ist jede Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach universalkirchlich ausgerichtet. Die Kir-

che ist als congregatio sanctorum zugleich Gemeinschaft „aller Glaubigen" (BSLK 61,4f). Dabei enthält der universalkirchliche Bezug, der jeder Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach eigen ist, sowohl einen räumlichen als auch einen zeitlichen Aspekt. Beide Aspekte bedürfen der Berücksichtigung, um zu einem ekklesiologisch angemessenen Verständnis von Kirchengemeinschaft als communio ecclesiarum zu gelangen; und in beiderlei Hinsicht kommt dem Amt eine besondere Bedeutung zu, die nicht zuletzt in der Abendmahlsfeier ihren Niederschlag findet.

Die Funktion des Trägers des ordinationsgebundenen Amtes in der sakramentalen Herrenmahlsfeier hat zum einen einen Bezug zu dem raumtranszendierenden Charakter, der Kirche und Herrenmahl gemein ist. In bestimmter Weise symbolisiert der Ordinierte, wenn man so will, nicht nur die Einheit der Gemeinde vor Gott, sondern auch die Einigkeit der Gemeinde in sich und mit andern Gemeinden. Die spezifische Gemeinschaft der Ordinierten untereinander und in Verein mit Trägern übergemeindlicher Leitungsämter gehört in diesen Zusammenhang. Zu erwähnen ist aber auch das Recht und die Pflicht der Ordinierten, eine Exkommunikation für den Fall auszusprechen, dass dem kommunialen Wesen des Altarsakraments in Theorie und Praxis bewusst und hartnäckig entgegengewirkt wird. Ein solcher Fall wäre etwa dort gegeben, wo ethnische Merkmale zur Voraussetzung der Abendmahlsgemeinschaft erklärt würden. Entsprechendes gilt, wo trennende Grenzen des Geschlechts, des sozialen Standes oder der Bildung zwischen Christen aufgerichtet werden. Weitere Beispiele ließen sich unschwer hinzufügen. Doch soll dies hier nicht geschehen. Zu erwähnen ist lediglich noch der Gesichtspunkt, der in Anbetracht einer katholischen Eucharistiefeier durch die stets erfolgende Kommemoration des Papstes und der Bischöfe gegeben ist. Soweit eine solche Kommemoration ein Zeichen des raumumgreifenden Wesens der Kirche ist, wie es in der Abendmahlsfeier auf wirksame Weise bezeichnet ist, kann und sollte dieser Aspekt auch von evangelischer Seite gewürdigt werden. Katholischerseits hinwiederum müsste gefragt werden, ob die Kirche wirklich grundsätzlich und wesensnotwendig als Träger der episkopalen und papalen Vollmachten nur einzelne bestellen kann oder unter Umständen nicht auch eine synodale Gruppierung etwa. Ich jedenfalls sehe, um mit Karl Rahner zu reden, „nicht ein, daß die Lehre der Kirche (z. B. im II. Vatikanum) über das Wesen des Bischofsamtes schon geleugnet sei, wenn man annähme, diese bischöfliche Vollmacht sei von einem kleinen Kollektiv getragen" (K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg / Basel / Wien 1974, 30).

Wie in räumlicher so ist auch in zeitlicher Hinsicht mit einer spezifischen Funktion des kirchlichen Dienstamtes zu rechnen, welche sich in der Feier des Herrenmahls liturgisch reflektiert. Ausdrücklich lehrt der siebten Artikel der Confessio Augustana, „daß alle Zeit musse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben" (BSLK 61, 2–4; CA VII,1: „quod una sancta ecclesia perpetua mansura sit"). Dieser zeitübergreifende, die mit dem Tod gesetzte Grenze zwar nicht leugnende, aber doch zugleich über sie hinausweisende Aspekt ist mit der Feier des Abendmahls untrennbar verbunden. Die eucharistische communio transzendiert die Schranken des Todes, ohne die Todesgrenze deshalb in Abrede zu stellen. In der Gemeinschaft mit Christus darf sich der Christ auch denen verbunden wissen, die im Glauben ihm zuvor das Zeitliche gesegnet haben. Kirche als eucharistische Gemeinschaft ist keine bloß heutige Gestalt. Die gegenwärtige kirchliche Gemeinschaft weiß sich vielmehr in zwar kritischer, immer aber solidarischer Gemeinschaft mit den Vätern und Müttern des Glaubens, so wie sie andererseits niemals der Devise folgen wird: nach mir die Sintflut. Auch in dieser Hinsicht kommen, ohne dass dies im Einzelnen ausgeführt werden müsste, den Ordinierten besondere Rechte und Pflichte zu, deren Wahrnehmung ohne theologische Kompetenz nicht möglich ist. Wo nämlich, um ein Beispiel zu geben, die nötigen exegetischen oder kirchen- und dogmengeschichtlichen Kenntnisse fehlen, da kann der Ordinierte die ihm aufgetragene spezifische Sorge um Kontinuität und Identität christlichen Glaubens durch die Zeiten nicht angemessen bewerkstelligen.

3. Die Einheit der Vielen: Priestertum aller und ordinationsgebundenes Amt im eucharistischen Vollzug

Durch zwei Grenzmarkierungen ist der Rahmen einer evangelischen Lehre vom ordinationsgebundenen Amt im Sinne der Wittenberger Reformation abgesteckt. Das besondere Amt der Kirche, wie es durch Ordination vermittelt wird, verdankt sich erstens nicht lediglich einer Delegation durch die einzelnen Gemeinden, es hat vielmehr als von Gott gestiftet und also als iure divino gesetzt zu gelten. Das ordinationsgebundene Amt begründet zweitens ebenso wenig einen gesteigerten Heilsstatus, welcher die Gnadenstandsparität aller glaubenden Getauften beeinträchtigen und Exklusivkompetenzen im Sinne etwa einer Garantievollmacht für Identität und Kontinuität christlichen Glaubens durch die Zeiten legitimieren würde. Zwar sind die Ordinierten kraft ihres Amtes dazu bestimmt, Christus zu repräsentieren; doch gilt das in bestimmter Weise für alle, die glauben und getauft sind. Ein Monopol auf Christusrepräsentanz sieht evangelische Amtslehre nicht nur nicht vor; ein solcher Monopolanspruch ist vielmehr prinzipiell ausgeschlossen. Für sich genommen ist der Gedanke der Christusrepräsentanz daher nicht in der Lage, die spezifische Differenz zwischen ordinationsgebundenem Amt und jenem Amt zu begründen, an welchem alle glaubenden Getauften kraft allgemeinen Priestertums teilhaben.

Angemessen begründen lässt sich der Unterschied zwischen Ordinierten und Nichtordinierten nach meinem Urteil nur dann, wenn das Verhältnis zwischen der Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche und der Allgemeinheit des Priestertums aller als wechselseitiger Begründungszusammenhang begriffen wird. Dabei ist davon auszugehen, dass das allgemeine Priestertum realiter in je besonderer Weise, also in eigentümlichen individuellen und sozialen Zusammenhängen wahrgenommen wird. Damit – so die entscheidende These – über der je besonderen Wahrnehmung des Priestertums aller nicht dessen Allgemeinheit und damit die Katholizität und Einheit der Kirche verloren gehe, hat Gott das besondere Amt der Kirche eingesetzt, dessen spezifische Aufgabe darin besteht, Separationen innerhalb der Gemeinde und in ihren Beziehungen zueinander zu vermeiden und damit der die Schranken des Raumes und der Zeit transzendierenden unitas et universalitas ecclesiae zu dienen. Was dies für die liturgische Stellung des ordinierten Amtsträgers in der Feier des Herrenmahls bedeutet, soll im Folgenden genauer erfragt werden.

Schon das „Herrenmahldokument" hatte die gemeinsame Überzeugung katholischer und lutherischer Christen bekundet, „daß zur Eucharistie die Leitung des kirchlicherseits dazu bestellten Dieners gehört" (H 65). „Zwar wird bei der Lehre vom Abendmahl", so konstatiert die lutherische Seite im 30. Artikel, „für die Gültigkeit und als Voraussetzung der realen Gegenwart Christi nur der Vollzug der Handlung im Sinne der Einsetzung durch den Herrn genannt. Das Amt wird hierbei nicht erwähnt. Nach ‚Confessio Augustana V' wird jedoch für die Verwaltung der Sakramente das Amt vorausgesetzt. Nach ‚Confessio Augustana XIV' wird dieses Amt der öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung nur durch ordentlich dazu Berufene ausgeübt, das heißt nach heutigem Verständnis durch ordinierte Amtsträger: ‚Überall, wo das Amt der Kirche ausgeübt werden soll, ist Ordination erforderlich'. In dieser Feststellung liegt nicht lediglich eine disziplinäre Überlegung, sie hat vielmehr [...] wesentliche Bedeutung für die öffentlich sich darstellende Einheit der Kirche." (A 30) Im Dienst der Einheit der Kirche liegt sonach die Bedeutung des Amtes für die Feier des Abendmahls begründet, und um dieses Einheitsdienstes willen, zu dem es bestimmt ist, gehört das Amt der öffentlichen Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament zu den „grundlegenden Kennzeichen" (A 29) der Kirche selbst.

Diese Feststellungen entsprechen präzise Luthers Sicht der Dinge. Auszugehen ist von der Beobachtung, dass es Luther stets abgelehnt hat, einem Nichtordinierten die Leitung der Abendmahlsfeier zuzuerkennen; die Administration des Altarsakraments bleibt selbst für sog. Notfälle dem ordinationsgebundenen Amt vorbehalten. Zwar ist die Textbasis für diesen Befund vergleichsweise schmal; aber die gegebenen Fälle bestätigen das Gesagte eindeutig. So hat sich Luther etwa stets der an ihn herangetragenen Bitte verweigert, angesichts der desolaten kirchlichen Situation seiner Zeit evangelisch Gesinnten die Erlaubnis zu einer von einem Laien administrierten sog. Hauskommunion zu erteilen: „Bei Leib laßt Euch nicht bereden, daß ein iglicher Hauswirt müge das Sacrament in seinem Hause geben! Denn lehren mag ich daheimen, aber öffentlicher Prediger bin ich damit nicht, ich wäre denn öffentlich berufen. So spricht auch St. Paulus vom Sacrament 1. Kor 11: wir sollen zusammenkommen, und nicht ein iglicher ein eigen Abendmahl machen. Darumb ist's nichts geredt: Das Sacrament wird durchs Wort gemacht, darumb mag ich's im Hause machen. Denn es ist Gottes Ordnung und Befehl nicht; sondern er will, daß das Sacrament durch öffentlich Ampt gereicht werde." (WA Br 7,366,36–45)

Um aus dieser Stellungnahme und ähnlich lautenden keine voreiligen dogmatischen Schlüsse zu ziehen, wird man die Zielrichtung

der Argumentation genau beachten müssen. Festzuhalten ist zunächst, dass Luther nicht von einer ausschließlich dem Ordinierten vorbehaltenen potestas consecrandi oder gar einer priesterlichen potestas offerendi her argumentiert. Zwar weiß auch er von einer Konsekrationsvollmacht des Ordinierten zu sprechen; aber es zeigt sich, dass bei ihm die Frage, wer konsekrieren kann und darf, im Rahmen und aus dem Zusammenhang der Öffentlichkeitsbestimmung des ordinationsgebundenen Amtes entwickelt wird. Dagegen hat Luther eine unmittelbare, nicht durch den Öffentlichkeitsgedanken (resp. durch den unauflösbaren Zusammenhang von Amt und Gemeinde, wie er im Geiste Jesu Christi begründet ist) vermittelte Verknüpfung von Amt und potestas consecrandi stets bekämpft. Der Winkelpriester, der nur sich selbst ministriert, hat, trotz aller möglichen Weihen, gerade keine Konsekrationsvollmacht, weil er kein öffentliches Dienstamt versieht. Um es pointiert zu formulieren: Zwar kann vermöge des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen grundsätzlich jeder Christ konsekrieren, es soll und darf dies aber nicht jeder. Beides, das allgemeine Können und das auf eine besondere Amtsperson eingeschränkte Dürfen, sind gleichermaßen im sakramentalen Zeichen begründet. Denn was aller Bestimmung ist, nämlich Heil verkündende und gestaltende „Sprachrohre" Christi zu sein, bedarf unter den Bedingungen personeller und gemeindlicher Vielfalt, gerade um der Universalität dieser Bestimmung willen, notwendig der Wahrnehmung durch ein besonderes Amt, das freilich seine einheitsstiftende Aufgabe nur dann angemessen erfüllt, wenn es hingeordnet ist auf konkrete Pluriformität.

Um seines Öffentlichkeitscharakters willen, so die Argumentation Luthers, bedarf der Sakramentsgottesdienst der Leitung durch den ordinierten Amtsträger, dessen Besonderheit gegenüber dem allgemeinen Priestertum aller gerade darin besteht, ordentlich dazu bestellt zu sein, den in der Sendung Jesu Christi begründeten Öffentlichkeitsauftrag der Kirche wahrzunehmen und damit ihrer universalen Einheit zu dienen. Dass dieser Auftrag, sosehr er für alle Heilsmittel in Geltung steht, durch die Stiftung des Altarsakraments eine eigentümliche Konzentration erfährt, insofern im Abendmahl die Öffentlichkeitsbestimmung der Kirche gewissermaßen an sich selbst dargestellt und zeichenhaft-wirksam vollzogen wird, hat Luther nicht bestritten. Vielmehr dürfte es in dem spezifischen Öffentlichkeitscharakter der Kommunion begründet sein, dass er in der Frage eines Notrechts hinsichtlich der Abendmahlsspendung durch Nichtordinierte offenbar zu keinem Zugeständnis bereit war, wohingegen er das Recht, nicht nur im privaten Kreis – das versteht sich von selbst –, sondern öffentlich zu predigen, zu taufen und die Absolution zu erteilen, gegebenenfalls jedem Christen zuerkennen konnte. Daraus die Annahme einer gesteigerten Heiligkeit des Altarsakraments den anderen „sancta" gegenüber zu folgern, wäre gewiss ebenso verfehlt, wie es umgekehrt falsch wäre, aus Luthers These, eine Spendung des Abendmahls sei nicht heilsnotwendig, weil die Heilsgabe Gottes auch durch Predigt und sonstigen Zuspruch empfangen werden könne (mit welcher These er seinen Aufruf zum Verzicht auf Abendmahlsfeiern ohne ordentlich berufene Amtsträger wiederholt begründet hat), eine Geringschätzung des Altarsakraments herauszulesen. Richtig dürfte vielmehr sein, dass die Rücksicht auf die jeweils eigentümliche Gestalt der einzelnen Heilsmittel, die unbeschadet ihrer – im einen Stifter selbst begründeten – Gemeinsamkeit gegeben ist, Luther bewogen hat, eine differenzierte Praxis zu empfehlen und im Falle des Abendmahls um seines spezifischen Öffentlichkeitscharakters willen die Leitung der Feier den zur Wahrnehmung des öffentlichen Auftrages der Kirche geordneten und bestellten Dienern vorzubehalten.

Dass Luther eine Ausnahme von dieser Regelung in Betracht gezogen hätte, ist nicht bekannt. Tatsache hingegen ist, dass er die Gemeinden für die Zeit, in der sie eines ordentlich berufenen Amtsträgers entbehrten, zum Verzicht auf das Abendmahl aufgerufen hat. Nun mag man diesen Sachverhalt so interpretieren, dass man sagt, das ordinationsgebundene Amt gehöre zur Integrität des sakramentalen Zeichens dergestalt hinzu, dass der Zeichencharakter des Altarsakraments selbst tangiert wäre, wenn die Herrenmahlsfeier „amtlicher" Leitung ermangeln würde. Dieser Satz ist nicht falsch und braucht von evangelischer Theologie keineswegs abgewiesen zu werden. Um aber über seine Richtigkeit angemessen befinden zu können, muss man genau wissen, in welcher Weise das ordinationsgebundene Amt zum sakramentalen Zeichen hinzugehören soll.

Zunächst ist zu sagen, dass das Amt zum Sakrament des Herrenmahls nicht mehr und nicht weniger hinzugehört als etwa die kommunizierende Gemeinde. Es ist also sogleich der Gesamtzusammenhang der Feier in all seinen Momenten ins Auge zu fassen und der Blick nicht zu verengen auf ein isoliertes Geschehen an den Elementen, von dem her dann die Notwendigkeit des Amtes für den sakramentalen Vollzug im Sinne einer einseitig herausgestellten potestas consecrandi zu begründen wäre. Innerhalb des sakramentalen Vollzugs aber steht das ordinationsgebundene Amt zeichenhaft für die Öffentlichkeit dieses Vollzugs, mithin für seinen gesamtkirchlichen Bezug. In diesem Sinne kommt dem Amtsträger die Funktion einer zeichenhaften Repräsentation der Einheit der Kirche zu; sofern aber die Einheit der Kirche in der Einheit des Herrn gründet, kann auf vermittelte Weise auch von einer sakramental-zeichenhaften Repräsentation Christi durch den ordinierten Amtsträger in der Abendmahlsfeier gesprochen werden. Aber diese repräsentative Funktion ist gewiss anderer Art als die mit Brot und Wein gegebene Präsenz Christi. Denn diese Präsenz ist der Repräsentationsaufgabe des Amtes prinzipiell vorgeordnet. In Bezug auf die sakramentale Anwesenheit Christi im Herrenmahl stehen Amt und Gemeinde grundsätzlich auf gleicher Ebene, wie denn auch beide auf den Genus der gesegneten Speise gleichermaßen angewiesen sind. Diese gemeinsame Angewiesenheit auf die sakramentale Gabe spiegelt sich in dem Verhältnis wechselseitiger Angewiesenheit wider, in dem Amt und Gemeinde zueinander stehen; wie die Gemeinde des Dienstes der Einheit bedarf, so bedarf das Amt der Einheit jener Vielheit, wie sie in der Gemeinde manifest ist, um nicht seinerseits dem Geist der Beschränktheit zu verfallen. So gehört denn auch die konkrete Gemeinde in gleich ursprünglicher und gleich wesentlicher Weise wie das Amt zum Zeichenschatz des Altarsakraments, indem sie in ihrer Konkretheit die Aufgeschlossenheit des Geistes Christi für die Besonderheit jedes leibhaften Menschen und seiner Welt repräsentiert, welche Aufgeschlossenheit zum Wesen des Herrn nicht weniger hinzugehört als sein Wille, dass die Vielen in ihm eins sein sollen.

4. Presbyterat und Episkopat: Die Relevanz der Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes für die Herrenmahlsfeier

Unbeschadet der Tatsache, dass Ekklesiologie und Amtslehre der Wittenberger Reformation von der konkreten „congregatio sanctorum", wie CA VII sie beschreibt, ihren Ausgang nehmen und in genuiner Weise auf die örtliche Gottesdienstgemeinde als Originalgestalt und Prototyp von Kirche bezogen sind, gehört nach Maßgabe evangelisch-lutherischer Bekenntnistradition die Wahrnehmung translokal-übergemeindlicher Verantwortung zu den wesentlichen Aufgaben der Kirche: ist doch jede Ortsgemeinde, so wahr sie nicht nur teilweise Kirche, sondern Kirche im vollen Sinne des Begriffs ist, unveräußerlich auf einen ihre lokalen und temporalen Schranken transzendierenden Zusammenhang bezogen und ohne diesen Bezug in ihrem eigenen Wesen ekklesiologisch nicht recht zu begreifen.

Aus diesem Grund hat sich die Reformation der geschichtlichen Notwendigkeit institutionell-amtlicher Wahrnehmungsgestalten übergemeindlicher Episkope keineswegs verschlossen. CA XXVIII anerkennt nicht nur prinzipiell das traditionelle Bischofsamt, sondern erklärt es fernerhin für wünschenswert, die episkopale Ordination unter Wahrung gemeindlicher Mitwirkungsrecht im Regelfall beizubehalten, auch wenn die Möglichkeit presbyteraler Ordinationen notfalls für nicht nur legitim, sondern für geboten erachtet wurde. Hinzuzufügen ist, dass in den Reformationskirchen das Bischofsamt von Anfang an nicht die einzige Wahrnehmungsgestalt übergemeindlicher episkopé darstellte. Während sich in den Kirchen der Wittenberger Reformation synodale Formen der episkopé erst verhältnismäßig spät etablierten, war dies in der reformierten Tradition schon frühzeitig der Fall, so differenziert sich die Gestaltung der Kirchenverfassung in den Denominationen im Einzelnen entwickelte. Für die aktuelle Kirchenverfassungstheorie und -praxis ist die Aufgabe gestellt, die personalen, kollegialen und synodalen Wahrnehmungsformen übergemeindlicher episkopé einer präzisen Verhältnisbestimmung zuzuführen.

Was das genaue Verhältnis von Presbyteramt und Bischofsamt betrifft, so gilt nach CA XXVIII die Maxime, dass deren Unterschied die Einheit des ordinationsgebundenen Amtes nicht auflösen darf. Alle Aufgaben kirchlichen Amtes, welche in der Vollmacht zu öffentlicher Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament enthalten bzw. mitgesetzt sind, sind daher in der differenzierten Einheit von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* Pfarrern und Bischöfen gemein. Die spezifische Differenz beider bestimmt sich ausschließlich vom geringeren oder größeren Umfang geistlicher Aufsicht und nicht von spirituellen Gradunterschieden hierarchischer Weihestufungen her. Zwar schließt dieser Vorbehalt nicht aus, die Ausbildung übergemeindlicher Leitungsämter für ekklesiologisch erforderlich zu erach-

ten; indes wäre es unreformatorisch, das Pfarramt lediglich als Epiphänomen des Bischofsamtes und den Pfarrer als bloßen Bevollmächtigten des Bischofs zu betrachten.

Zum Thema der apostolischen Sukzession ist fernerhin zu bemerken, dass sich reformatorische Ekklesiologie neben der Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche selbstverständlich auch zu deren Apostolizität bekennt. Als Kriterium kirchlicher Apostolizität fungiert dabei die Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre, welche in der Hl. Schrift beurkundet und vom Bekenntnis des Glaubens, wie es in den altkirchlichen Symbolen exemplarischen Ausdruck gefunden hat, bezeugt wird. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, dass von Zeugnis ohne Zeugen aktuell nicht die Rede sein kann. Als apostolisch kann die Zeugenschaft der Zeugen indes nur dann gelten, wenn sie sich im Kontext des kanonisch vorgeschriebenen und im Namen Jesu konzentrierten *verbum externum* bewegt und von der Gewissheit getragen ist, dass sich in, mit und unter dem äußeren Buchstaben des Wortes der Schrift, welche situationsgerecht auszulegen kirchlicher Zeugenschaft aufgetragen ist, der Geist des auferstandenen und zur Rechten Gottes erhobenen Gekreuzigten selbst lebendig zu bezeugen vermag. Neben Mandatstreue ist sonach die Verheißungsgewissheit gegebener Selbstbezeugungsfähigkeit des Bezeugten kennzeichnend für die Apostolizität kirchlicher Zeugenschaft. Das gilt auch und gerade unter amtstheologischen Gesichtspunkten. Daher kann das recht verstanden hilfreiche und schätzenswerte Zeichen der apostolischen Amtssukzession, wie es u. a. in der praktizierten Vorstellung einer ununterbrochenen Kette von Handauflegungen im Zusammenhang von episkopalen bzw. presbyteralen Ordinationsvollzügen zum Ausdruck kommt, unter evangelischen Bedingungen nicht als eine Garantie für die Identität und Kontinuität apostolischer Wahrheit durch die Zeiten hindurch gewertet werden. Eine solche Wertung kommt nicht nur deshalb nicht in Frage, weil die Annahme einer bis zu den apostolischen Ursprüngen zurückreichenden ununterbrochenen Kette bischöflicher Handauflegungen eine historische Fiktion darstellt. Sie ist auch und vor allem deshalb ausgeschlossen, weil prinzipielle theologische Gründe dagegen sprechen, mit einer Amtsperson oder einer Gruppe von Amtspersonen den förmlich autorisierten Anspruch infallibler Wahrheitsgewährleistungskompetenz zu verbinden. Trifft dies zu, dann darf die sog. historische Amtssukzession einschließlich der *successio sedis* weder zu einem Konstituens des Kircheseins der Kirche noch zur Bedingung der Möglichkeit von Kirchengemeinschaft erklärt werden, auch wenn sie zum *bene esse* der Kirche zu rechnen ist.

Hat die Ausdifferenzierung des ordinationsgebundenen Amtes in das des Pfarrers und das des Bischofs nach reformatorischem Urteil als rechtmäßig zu gelten, so kann der Möglichkeit nach auch mit weiteren Gliederungsformen des besonderen Amtes der Kirche gerechnet werden. Das gilt zum einen für das Diakonenamt, selbst wenn der traditionellen Dreigliederung des Amtes der Status einer theologischen Notwendigkeit nicht zuerkannt werden kann und das Diakonat in reformatorischer Tradition häufig nicht im Kontext der Theologie des ordinationsgebundenen Amtes zu stehen kommt. Neben weiteren Möglichkeiten differenzierter Ausgestaltung des kirchlichen Amtes, wie sie in einer kaum zu beschreibenden Komplexität tatsächlich statthat, ohne im Einzelnen in den theologisch-ekklesiologischen Begriff eingeholt worden zu sein, hält sich die reformatorische Tradition zum anderen auch hinsichtlich institutioneller Wahrnehmungsformen universalkirchlichen Einheitsdienstes grundsätzlich offen. Eine andere Frage ist es, ob bzw. inwiefern dieser Dienst unter Bezug auf die in der biblischen Geschichte hervorgehobenen Rolle des Kephas als Petrusdienst zu bestimmen ist, eine wieder andere, ob bzw. inwiefern besagter Petrusdienst mit der Stellung des Bischofs von Rom in Verbindung und mit päpstlichen Vollmachtsansprüchen zum Ausgleich gebracht werden kann. Letzterer Aspekt betrifft vor allem die Lehre vom universalen Jurisdiktionsprimat des Papstes sowie das päpstliche Infallibilitätsdogma des I. Vatikanischen Konzils.

Sind im Zusammenhang der Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes die aus der Perspektive Wittenberger Reformation nötigen Grundsatzerklärungen soweit erfolgt, so kann nun abschließend die Relevanz dieser Thematik für die Herrenmahlsfeier zumindest in Ansätzen erörtert werden. Das geschieht im Folgenden in der Absicht, möglichst genau zu markieren, in welchen Punkten mit Konsens oder doch Konvergenz zu rechnen ist und wo demgegenüber weiterer Bedarf kritischer Diskussion besteht. Um beim gegebenen Einverständnis zu beginnen, so wird sowohl von evangelischer als auch von katholischer Seite ausdrücklich gelehrt, dass die eucharistische Gemeinschaft der Kirche nicht durch die räumlichen und zeitlichen Grenzen einer Gottesdienstgemeinde beschränkt ist, sondern diese in ökumenischer, auf den ganzen Weltkreis hingeordneter Weise transzendiert. Zwar ist die am Tisch des Herrn versammelte Gemeinde Kirche im eigentlichen Sinne des Begriffs, doch ist sie ihrem Wesen nach mit einem universalkirchlichen Bezug unveräußerlich verbunden. Dieses universalkirchlichen Bezugs in seinen räumlichen und zeitlichen Aspekten innerhalb der Abendmahlsfeier zu gedenken, ist nicht nur möglich, sondern durch den einsetzungsgemäßen Sinn des Herrenmahls verbindlich geboten, welches auch in evangelischer Perspektive als sacramentum unitatis zu bezeichnen ist. Dass für die Repräsentanz der im Altarsakrament in zeichenhaft wirksamer Weise vorstelligen Einheit der Kirche dem ordinationsgebundenen Amt eine besondere Bedeutung zukommt, muss dabei unter evangelischen Bedingungen ebenso wenig geleugnet werden wie die dogmatische Möglichkeit und historische Notwendigkeit, die repräsentative Einheitsfunktion des Amtes übergemeindlich und gegebenenfalls universalkirchlich zu institutionalisieren. Dabei ist allerdings eine Reihe von Klärungen erforderlich, die katholischerseits nach meinem Urteil bis heute nicht hinreichend erbracht wurden, was umso erstaunlicher ist, als die entsprechenden Sachbereiche als Basis weitreichender kontroverstheologischer Schlüsse fungieren bis hin zum defectus ordinis und dem korrespondierenden eucharistischen Mangel, der den Reformationskirchen wegen fehlender episkopaler Amtssukzession attestiert wird.

Erheblicher Klärungsbedarf ist erstens in Bezug auf das Verhältnis von Presbyterat und Episkopat gegeben und zwar gerade im Kontext einer sog. eucharistischen Ekklesiologie. Warum, mit Verlaub, soll eigentlich die auf den Bischof konzentrierte Diözese die prototypische Gestalt eucharistischer communio sein? Sind die Diözesen in ihren ja höchst unterschiedlichen räumlichen und sonstigen Formationen tatsächlich ekklesiologische Einheiten erster Ordnung? Liegt es nicht viel näher, die konkret versammelte Eucharistiegemeinde vor Ort als primäre Ordnungseinheit der Ekklesiologie in Betracht zu ziehen? Die Verhältnisbestimmung von Presbyterat und Episkopat gehört in diesen Zusammenhang. Sie stellt eine bis heute nicht abschließend geklärte Materie römisch-katholischer Ekklesiologie dar. Zwar behauptete bereits das Tridentinum unzweifelhaft einen Unterschied zwischen Priester und Bischof in der hierarchischen Ordnung, wobei die episkopale Superiorität namentlich mit der Vollmacht zu firmen und zu weihen in Verbindung gebracht wurde. Doch verzichtete das Konzil bemerkenswerterweise darauf, die Frage nach der Sakramentalität des Episkopats zu entscheiden und den göttlichen Ursprung des bischöflichen Vorrangs zu deklarieren; gesagt wird lediglich, dass die Rangstufung von Priester und Bischof „divina ordinatione" (DH 1776) erfolgt sei. Im II. Vatikanischen Konzil konnte es dann allerdings eine Weile so scheinen, als sei das Presbyterat lediglich ein abgeleiteter und beschränkter Modus des Episkopats. Dass dem nicht so ist, wurde aber bald mit bemerkenswerter Gedankenanstrengung zu zeigen versucht; ich erwähne hier ausdrücklich die 1971 in Wien erschienene, außerordentlich lesenswerte rechtstheologische Untersuchung zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil des früh verstorbenen H. Müller. Man wird also auch unter römisch-kath. Voraussetzungen sagen dürfen und, wie ich meine, sagen müssen: sowenig der ordinierte pastor loci bloßer Repräsentant seines Bischofs ist, sowenig hört die zur eucharistischen Gottesdienstgemeinschaft konkret versammelte Gemeinde dadurch, dass sie unveräußerlich auf eine überörtliche und transregionale Kircheneinheit bezogen und hingeordnet ist, auf, Kirche im ekklesiologischen Vollsinn des Begriffs zu sein.

Ein zweiter Themenbereich eucharistischer Ekklesiologie, in Bezug auf den nachgerade im Binnenbereich römisch-katholischer Theologie erheblicher Klärungsbedarf besteht, betrifft das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, wobei, wie gesagt, vorweg zu bedenken ist, was man unter Ortskirche bzw. unter vergleichbaren Bezeichnungen genau zu verstehen gewillt ist. In einer Auseinandersetzung mit der Kritik, die Josef Kardinal Ratzinger an seiner Bestimmung des Verhältnisses von Universal- und Ortskirche geübt hat, unterstrich unlängst Walter Kardinal Kasper seine Auffassung, dass eine Ortskirche nicht lediglich eine Provinz oder ein Department der Weltkirche sei. Während für Ratzinger die Universalkirche eine den einzelnen Orts- bzw. Teilkirchen ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit darstellt, macht Kasper unter Berufung auf LG 26 geltend, dass die eine Kirche Jesu Christi in und aus Ortskirchen bestehe. Universalkirche und Ortskirche stehen also nicht in einem Verhältnis der Subsumtion von letzterer unter erstere, sondern in einem Verhältnis der Reziprozität und wechselseitigen Selbstexplikation.

Wie die Ortskirche ohne universalkirchlichen Bezug nicht zu denken ist, so ist die Universalkirche im Eigentlichen ihres Geheimnisses in den Ortskirchen, nämlich im eucharistischen Gottesdienst der Gemeinde manifest, ohne deshalb einfachhin Summe oder Produkt von Gemeindezusammenschlüssen zu sein. Kasper spricht von einem perichoretischen Verhältnis wechselseitiger Durchdringung bzw. reziproken Inneseins von Orts- und Universalkirche. Bei aller Klärungsbedürftigkeit im Detail wird evangelische Ekklesiologie dieser Sicht der Dinge, wie ich denke, im Grundsatz zustimmen können. Dabei verdient die innerkatholische Auseinandersetzung evangelischerseits umso mehr Beachtung, als sie mit dem Problem des rechten Zueinanders von Episkopat und päpstlichem Primat aufs Engste verbunden ist. Doch ist dies ein Kapitel für sich, das zwar im Rahmen einer eucharistischen Ekklesiologie nicht unbedacht, im gegebenen Zusammenhang aber deshalb unerörtert bleiben darf, weil ich mich zu diesem Thema bei meinem letzten Besuch in Innsbruck schon ausführlich äußern durfte (vgl. G. Wenz, Das Petrusamt aus lutherischer Sicht, in: S. Hell / L. Lies [Hg.], Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt, Innsbruck / Wien 2000, 67–95.).

Vor 150 Jahren, am 15. September 1858, wurde der Franzose Charles de Foucauld in Straßburg geboren. Zwar kam er aus gläubigem Elternhaus und christlicher Erziehung, verlor aber als Heranwachsender seinen Glauben völlig. Seine aus Neugier und Ehrgeiz unternommene Erkundungsreise in das verbotene Marokko führte in der Begegnung mit dem Glauben seiner Cousine und seiner Tante zu einer tiefgreifenden Wende in seinem Leben, die ihn erst Trappist, dann Priester werden ließ. Er wollte immer Gefährten, entwarf mehrere Regeln für Gemeinschaften, gründete schließlich eine „confrérie", deren Statuten aber in Überarbeitung blieben. Später entstanden durch Dritte Gemeinschaften „Kleiner Brüder" und „Kleiner Schwestern". Am 13. November 2005 wurde Foucauld in Rom seliggesprochen. Zu diesem Anlass erschienen verschiedene Bücher über ihn.

Im folgenden präsentieren wir einige Buchbesprechungen, die vom Foucauld-Kenner Josef Freitag geschrieben wurden. Aus ihnen kann ein umfassenderes, vielstimmiges Bild dieser für das heutige Christentum wichtigen Gestalt und seiner Impulse herausgelesen werden.

Sammelrezension zu Charles de Foucauld

von Josef Freitag

Die neueste deutschsprachige Biographie Charles de Foucaulds mit dem Titel „**Der das Leben suchte**" aus der Feder des langjährigen veranwortlichen Redakteurs der Hefte zum Geistlichen Leben „Mitten in der Welt" in der Spiritualtität Charles de Foucaulds, Jürgen Rintelen, hat ihre Stärke im hohen Informationswert, ihrer dichten Darstellung und ihrer konsequent durchgehaltenen chronologischen Vorgehensweise. Sie ist auf neuestem Stand, hat die Ergebnisse Antoine Chatelards (s. u.) und anderer Autoren verarbeitet, die im Literaturverzeichnis genannt sind. Sie möchte Charles de Foucauld und seine Spiritualität dem interessierten Leser nahe bringen. Sie stellt keine wissenschaftlichen Ansprüche und eignet sich vorzüglich als Einstieg. Sehr leserfreundlich sind die vielen Zwischenüberschriften im Text, die sich auch im Inhaltsverzeichnis in Kleindruck finden und dem Kundigen einen schnellen Überblick ermöglichen. Doch vermögen sie das leider fehlende Namens- und Ortsregister nicht zu ersetzen. Die Orientierung des Lesers für die vielen Wege und zahlreichen Lebensorte Foucaulds erleichtert im Anhang eine Karte von Marokko und Algerien. Das Buch bietet Fakten und Zeugnisse; der Vf. enthält sich spürbar persönlicher Deutung, auch wenn diese nicht immer vermeidbar ist, und stellt die Wertung bzw. Reaktion dem Leser anheim. Der Text weist keinerlei Längen auf, ist manchmal fast lakonisch. Das gilt für den Schlussteil noch stärker als für den Anfang. Die eigene Deutung findet sich im Rückblick (217f) und im Titel: Der das Leben suchte. Typische Beispiele für den Umgang des Vf. mit Sichtweisen anderer finden sich S. 109 und S. 171 (Foucaulds Sicht der Bekehrung der Muslime).

Die Darstellung gliedert sich in drei Teile: Ein belasteter Anfang (13–52; bis zur Bekehrung), Leben neu entdeckt (54–96; Trappist und Nazareth), Leben will sich weiterschenken (99–212; zu den Verlassensten: von der Priesterweihe bis zum Sterben in Tamanrasset), gerahmt von Einführung und Nachgedanken. Die Fülle der Informationen ist nachzulesen, nicht zu referieren. Roter Faden bleibt das tatsächliche Leben Foucaulds.

Leider weist der Text nicht aus, aus welchem Werk einzelne Aussagen übernommen oder woher sie angeregt sind. Auch die Zitate werden nur allgemein (Name, Briefdatum, ...), nicht exakt ausgewiesen. Die Ausnahme, die diese Regel bestätigt, findet sich S. 83. Die seltenen Fußnoten (15 auf 218 S.) dienen knappen Erläuterungen.

Ich weiß zur Zeit kein deutsches Buch, das umfassender, solider und besser über Charles de Foucauld unterrichtet. Es gibt viele Bücher, die bestimmte Aspekte oder Grundzüge vertiefen oder herausstellen. Sie haben ihr spezifisches Recht (vgl. 220f: wichtigste benutzte Literatur). Aber zur Grundinformation wüsste ich nichts Besseres zu empfehlen. Mit diesem Buch kann und sollte man anfangen. Dann kann man kompetent entscheiden, was man vertiefen will.

Wer die gesammelten Studien „**Charles de Foucauld. Der Weg nach Tamanrasset**" über wichtige Etappen und Entwicklungen des Lebens Charles de Foucaulds gelesen hat, liest jede bisherige oder künftige Biographie Foucaulds mit veränderten Augen („Es war aber doch notwendig, den Kitsch einer gewissen Heiligenverehrung wegzuräumen, den Gips abzukratzen, der das Original verbarg, wenn es auch zunächst so aussah, als werde das Kunstwerk beschädigt." [6]). Antoine Chatelard arbeitet anhand der Tatsachen, die er z. T. selbst neu oder erstmals eruiert hat, und vor allem anhand der Briefe Foucaulds, also seines eigenen Zeugnisses. Er unterscheidet dabei sorgfältig die beschriebene Situation von der Einschätzung, die Foucauld von ihr im späteren Rückblick gibt. Dadurch wird Foucaulds Leben sehr plastisch, im Relief seiner Entwicklung wahrnehmbar, zugleich zeigt es sich sehr nüchtern und alltagsnah, sehr konkret.

Chatelards Darstellungen sind frei von einem bestimmten geistig-geistlichen Hintergrund oder Interesse, es schimmern keine vorgegebenen Einstellungen, Maßstäbe oder Ziele durch. In manchen Bemerkungen leuchtet die Alltags- und Lebenserfahrung eines 70jährigen Kleinen Bruders auf.

Im Gegensatz zu Rintelen will Chatelard keine durchgehende, schon gar keine vollständige Biographie vorlegen, studiert vielmehr Wende- und Schlüsselpunkte des Lebens Foucaulds. Daher sollte man das Werk nicht als Erstinformation lesen. Doch nach einer Grundinformation darf man diese Studien auf keinen Fall verpassen. Sie wirken so ernüchternd wie erhellend. Spätere Biographien haben ihre Ergebnisse übernommen. Daher kann man den Gemeinschaften Charles de Foucauld nicht dankbar genug sein, dass sie auf eigene Kosten dieses Werk den deutschsprachigen Lesern in einer vorzüglichen Übersetzung zugänglich gemacht haben.[1]

Behandelt werden I. Der Beginn, II. In Nazaret, III. Neue Sendung, IV. In der Sahara, V. Zum Hoggar, in das Land der Tuareg; der Anhang enthält Foucaulds Brief als Mönch vom 21.2.1892 an seinen agnostischen Forscher-Freund Duveyrier, dem er seine Berufung erklärt.

Ausdrücklich hinweisen möchte ich auf die Darstellung dessen, was „Nazareth" für Foucauld bedeutet, weil hier der Kernpunkt seiner Berufung, von dem er nie abgewichen ist, behandelt und von tatsächlichen und möglichen Missverständnissen gereinigt wird (139f. 169f. 181–183; dazu 25–27); S. 89–97 erläutern das bekannte Schlagwort „frère universelle", Bruder aller werden; wie er sich als Mönch und Missionar, besser: missionarisch, verstanden hat vgl. S. 161–173; 89–97: verborgen, abgeschieden und zugänglich, Kontakt suchend zugleich. Eine seiner typischen Spannungen wegen seiner Nachfolge Jesu.

Leider haben sich im Manuskript viele Fehler erhalten, genannt seien nur einige: S. 20 heißt der Ort **O**uargla nicht Quargla; S. 27 Kartäuser (ohne h); S. 29: 1890 statt 1980; S. 55: Haken statt Hacken, so

[1] Original: Chatelard, Antoine: Charles de Foucauld. Le Chemin vers Tamanrasset. Paris : Karthala 2002. [2]2004. Auch: Ders: La Mort de Charles de Foucauld. Paris : Karthala 2000.

auch später; S.78 heißt der Bischof Livinhac (ohne g). S. 87 bemerkt (statt w); S. 99: 1892; französische Namen werden ohne Akzente wiedergegeben.

Die wörtlichen Zitate aus Briefen und Werken sind kenntlich, aber nur manchmal genau angegeben. Meist begnügt sich der Verfasser mit Namens- und Datumsangabe der Korrespondenz.

Die Landkarte von Algerien ist auf S. 98 gut versteckt. – Leider fehlt ein Namens- und Ortsregister. Das würde die Suche und mögliche Vergleiche (im Bd und mit anderen Darstellungen) außerordentlich erleichtern.

Die relativ kurze und sehr gut zu lesende, informative Biographie „**Charles de Foucauld**" von Jean-François Six unterscheidet sich von anderen und besticht vor allem durch ihre Bilder, die der Darstellung konkrete, historische Anschauung verleihen und auch Originalskizzen wie Briefe und Spracharbeiten Foucaulds wiedergeben. Als Erst- und Grundinformation auf neuestem Stand vorzüglich geeignet. Es handelt sich dabei um eine von J. Rintelen überarbeitete und auf den gegenwärigen Stand gebrachte Fassung des schon 1981 bei Herder erschienen Buches „Charles de Foucauld".

Hilfreich ist vor allem der Anhang mit der doppelseitige Landkarte, die eine Übersicht über die wichtigen Orte in Frankreich, Marokko, Algerien und dem Hl. Land und ihre Lage zueinander und die vielen Reisen Foucaulds ermöglicht; die Übersichtstafel zum Lebensweg Foucaulds mit der Auflistung der deutsch- und französischsprachigen Primär- und (wichtigen) Sekundärliteratur. So bildet der Band eine solide Grundlage für weitere, vertiefte Studien, den man nicht nur lesen, sondern „haben" sollte. Für Unterricht und Vorträge bietet er vorzügliches, direkt verwendbares Material. Leider sind die Zitate aus Briefen und Schriften nicht konkret ausgewiesen, wohl aber kenntlich gemacht.

Die Darstellung folgt chronologisch dem Lebensweg in folgenden Schritten: Verlust (von Eltern und Heimat) – Bruch (mit Glauben, Familie, Militär; Rolle der Erforschung Marokkos) – Finden (der Familie, des Glaubens, des eigenen Weges) – Nazaret (ursprüngliche Entdeckung und buchstäbliches Ankommen) – Bruder (Priesterwerden und Beni Abbès) – Weiter (Tamanrasset) – Leben (innere Grundlinien).

Die Überarbeitung durch Jürgen Rintelen hat dem Text von Jean François Six, dem ausgewiesenen Foucauld-Kenner – deutlich sichtbar im Verhältnis zu seinen vorangegangenen ausführlicheren Werken – sehr gut getan. Nach dem Buch von Chatelard fallen manche Deutungen auf, die keineswegs falsch sein müssen, sogar sehr einleuchten, aber sich bei Foucauld selbst nicht belegt finden (vgl. S. 12 zur Rolle der Emigration; S. 20 Stolz als Grund? Spielen Revanchismus und Nietzsche für die Erkundung Marokkos eine Rolle? S. 26: *Will* er sich einfügen durch Heirat? S. 34: Ging es Foucauld nach seiner Bekehrung noch um Bezwingung? Sehr informativ ist die Darstellung von Foucaulds Verhältnis und Verhalten zur Frage der Sklaverei (62–65), die anderswo häufig verkürzt und daher – je nach Interesse in verschiedener Hinsicht – einseitig erscheint.

Insgesamt: Ein Buch, das man „haben" sollte, wenn man an Foucauld interessiert ist oder andere für ihn interessieren möchte.

Die ebenfalls kurze, sehr flüssige und eindrucksstarke Biographie **Charles de Foucauld. Auf den Spuren Jesu von Nazaret** aus der Feder der Kl. Schwester Annie von Jesus, die sich im Generalat der Kl. Schwestern jahrelang mit Foucauld befasst hat und von der Erfahrung der Kl. Schwestern mit Foucauld profitiert, hat m. E. ihre wesentliche Stärke darin, dass sein ganzes Leben mit seinen eigenen Worten, Eindrücken und Einschätzungen wiedergegeben wird. Charles de Foucauld kommt selbst zu Wort (je in Kursivdruck), als beschriebe er sein Leben. Die Biographin tritt nicht nur gegenüber ihrem „Helden" zurück; er wird auch nicht als „Held" dargestellt, „erzählt" auch nicht einfach sein Leben, sondern kommt in seiner Selbsteinschätzung, mit seinen Stärken und Schwächen, seiner inneren Zielstrebigkeit in allen Wendungen seines Lebens zum Vorschein. Das Buch führt den Leser zu einer wirklichen Begegnung mit Charles de Foucauld mit seinen Erfahrungen, mit seiner Person, die den Leser selbst unwillkürlich einbezieht. Er wird weniger informiert, belehrt, mitgenommen oder „abgeholt" als hineingenommen in diesen Menschen, sein Leben und Streben, Glauben und Lieben, in seine Begegnung mit und Antwort auf Jesus von Nazaret. Da kann man – und braucht man – nichts nachzumachen (obwohl bzw. weil Liebe zum Gleichwerden drängt, wie Foucauld betont), vielmehr lehren Foucaulds Leben, seine eigenen Erfahrungen und Versuche, selber zu fragen, zu suchen, zu antworten – im Endeffekt nicht nur mit Worten, sondern mit dem eigenen Leben.

Es ist weder ein objektives noch ein subjektives Buch, wohl aber eines, das die Wirklichkeit und Wirksamkeit Foucaulds aufschließt und deswegen den Leser Wirklichkeit neu entdecken und neue Wirklichkeit, auch eigene Wirklichkeit, entdecken lässt.

Kl. Sr. Annie gliedert die Lebensweg Foucaulds in:
Jahre der Glaubensferne und Rückkehr zum Glauben (17–39) – Fasziniert von Jesus von Nazaret (41–55) – Von Nazaret nach Beni Abbès (57–83) – Bruder der Menschen in der Wüste (85–109) – Jesus gleichgestaltet bis in den Tod (111–130).

Darin kommen geistliche Grundwirklichkeiten und Grundhaltungen zur Sprache (z. B. Geheimnis der Menschwerdung, Apostolat der Freundschaft, Lebenshingabe aus Liebe).

Beigegeben sind zwei Landkarten (14 u. 83) Lebensdaten 15

Das Buch **Le testament de Charles de Foucauld**[2] ist keine Biographie Charles de Foucaulds, setzt eine solche vielmehr voraus. Hier wird um die Interpretation (der Botschaft) Foucaulds, vor allem um sein „Testament", nämlich seine missionarische Dynamik, sein missionarisches Wollen und seine Verständnis von Mission, um das, was er am Ende seiner Entwicklung gewollt hat, gerungen – und eine entschiedene These vertreten. Für die Realisierung des Foucauldschen „Testamentes" geht es um die Rolle und Stellung der Union bzw. Sodalité (der einzigen von Foucauld gegründeten Gemeinschaft) einerseits und der (später von anderen gegründeten) Kleinen Brüder und Schwestern Jesu (sowie weiterer Gründungen in Foucaulds Spuren) zu Foucaulds Endabsicht andererseits. Wer realisiert das geistliche „Testament" Foucaulds authentisch? Nur Six und die Union – oder auch andere? Der Ton des Buches neigt zum *nur*, ein „Schlusssatz" S. 287 zum *auch*.

Wer sich für Charles de Foucauld interessiert, sollte das Buch nicht verpassen. Es wird ihn so oder so in eine neue Begegnung und Auseinandersetzung mit dem vielstimmigen und zugleich entschiedenen Ruf führen, den Charles de Foucaulds Leben ausstrahlt und den er in seiner Person darstellt. Dieses Buch öffnet den Blick auf Foucauld neu und wesentlich. Sein Kern und seine Stoßrichtung sind zweifellos stimmig. Es geht künftig nicht mehr ohne diese Sicht. Aber man muss Six nicht in allen Deutungen folgen. Denn sie ergeben sich nicht strikt aus den Texten, sondern enthalten auch immer Six selbst (73 spricht Six von einem Handeln als non-agir; das dann folgende Zitat spricht ausdrücklich von „action ... d'autant plus forte" und hebt nicht auf Respekt oder Nichthandeln, sondern auf Vermeiden von Täuschen und Verführen ab; spätere Stellen heben das Aktivsein in eben dem Punkt hervor, der hier als Nichthandeln charakterisiert war. Solche Spannungen ermöglichen dem Leser ein eigenes Sehen und Urteilen. Oder S. 119: Die Spannung humain – religieux steht nicht im Text von Foucauld. S. 240: Kann Foucauld so auf Detailregelungen versessen sein, wenn er selbst das Reglement des Kasernenlebens floh – erst in der Ausbildung häufig, dann angesichts des drohenden Kasernenalltags mit dem Abschied endgültig? Oder hat er bei den Trappisten sich von den Stärken von Reglementierungen überzeugen lassen? S. 241: Kriterium ist nicht der Ort, sondern was er für seine Berufung hält). Manchmal stehen Six' Deutungen auch in Spannung zueinander. Sie sind häufiger Kritik an der Deutung anderer (oder in Absetzung von ihnen formuliert) und profitieren zugleich von ihnen. Er spricht durchgehend von *dem* Testament, das er herausarbeitet, und doch gibt Six zu: „Foucaulds ‚Testament' ist seit seinem Tod und seit fast einem Jahrhundert sehr verschieden aufgenommen worden; jede dieser Aufnahmen ist so originell wie erstaunlich einheitlich. Dieses ‚Testament' gehört allen und jedem persönlich." (287)

Engagiert kann sich Six, der zugleich Verantwortlicher der Union ist, ganz auf seine Sache und Anliegen, das „Testament" Foucaulds, konzentrieren. Denn Maurice Serpette, der Verfasser des Buches *Charles de Foucauld au désert* (Desclée de Brouwer 1997) hat das 2. Kap. beigesteuert: *Charles de Foucauld au Sahara sous contrôle francais*; Pierre Sourisseau, der Archivar für die Unterlagen (des Postulators) des Seligsprechungsprozesses das 5. Kap.: *Charles de Foucauld devant le tourment de la guerre*. Die Schichten (und [z. T. doppelten] Informationen; auch der Einsatz von Fußnoten) der drei sind untereinander nicht abgeglichen, vgl. z. B. die unterschiedliche Einschätzung der Bedeutung des Weltkrieges [Grande Guerre] für Foucauld. Beide Kap. sind wichtig für die Debatte um Foucaulds Haltung und Rolle als französischer Patriot

[2] Eine deutsche Übersetzung soll 2008 im Don Bosco Verlag erscheinen. Sie lag zur Besprechung nicht vor, Übersetzungen einzelner Ausdrücke und Stellen stammen also vom Rezensenten.

bzw. Nationalist und seine Stellung zur Frage des Kolonialismus! Sie schildern Foucauld in den äußeren Vorgegebenheiten seiner Welt, Six das, was Foucauld darin als seine Aufgabe entdeckt und tut, was so sein Testament wird. Dazu schaut Six (und beschränkt sich) auf die letzten 5 Jahre, 1911–1916 in den Kap.n: 1. Charles de Foucauld à Tamanrasset, son Nazareth (1912) (7–28). 3. La Genèse du Testament (53–77). 4. La mise en oeuvre du Testament (1913–1914) (79–120). 6. Une simple confèrie (1915) (143–177). 7. Des Défricheurs (1916, nicht 1926) (179–219). Conclusion: Le Testament (221–292).

Das Buch ist stringent auf seinen Schluss hin geschrieben. Six fasst selbst seine These wie sein Ergebnis auf den letzen 5 Seiten unter der Überschrift *Le coeur du Testament* zusammen, nachdem er als *Conclusion* seine Sicht als Resüme vorgestellt hat (vgl. auch 200f; 73–76). Das eigentliche Testament, der Nachlass, die Botschaft, das reife und endgültige Wollen Foucaulds liegt nach Six in der confrérie, der Bruderschaft von „défricheurs", d.h. einzeln lebenden Erschließern oder Urbarmachern von bisher für Jesus und sein Evangelium nicht zugänglichen Gruppen, Milieus, Orten. Diese confrérie oder union ist die heutige „Sodalität Charles de Foucauld"[3]. Sie lebt das Testament Foucaulds, die missionarische Dynamik vereinzelter Missionare, verbunden untereinander. Zu verstehen gegeben wird, dass die verschiedenen Gemeinschaften der Kleinen Brüder und Schwestern, die sich auf Foucauld berufen, aber erst viel später und nicht von ihm selbst gegründet sind, nicht gemäß seinem letzten Wollen, sondern von vorherigen Entwicklungsstadien Foucaulds inspiriert sind, auch und gerade wenn sie dann nach ihrer Gründung eine ähnliche Entwicklung genommen haben wie Foucauld selbst.[4]

Der confrérie oder union hat Foucauld selbst keine endgültige Gestalt geben können. Die von seinem Bischof anerkannte Gestalt hat Foucauld radikal vereinfacht und darin markant verändert und ein neues Missionsverständnis, eine neue Art von Missionaren, Priestern wie Laien, Männern wie Frauen, beschrieben wie „geschaffen" in der Gestalt, die er selbst vorgelebt hat. Deshalb kommt es nicht nur auf das Ergebnis, sondern den Weg, die Dynamik dahin an. Daher die Kap. 3 (Genese), 4 (Ins Werk Setzen) und 5 (einfache Bruderschaft), schließlich 7 (Erschließer), die die Etappen, d.h. die Umbrüche und Aufbrüche Foucaulds, seine neuen Einsichten und Konsequenzen, schließlich das Leitmotiv, wie Six es sieht, beschreiben. Das Ergebnis ist wirklich nur aus einem Werdegang zu verstehen, nicht in sich – wie fast alles bei Foucauld – und nimmt in diese Dynamik hinein.

Die Etappen sind nicht darzustellen, sondern im Nachlesen nachzuvollziehen. Dabei liefert Six viele wertvolle Informationen, vor allem aus Foucaulds Briefen besonders nach 1908, die (im Deutschen, weil nicht übersetzt) nicht allgemein geläufig sind. Dazu gehören Foucaulds (1911) geschriebenes Testament (222–225) und der überarbeitete der Entwurf der Statuten, den er am 11. Juni 1916 an seinen Bischof und seinen geistlichen Begleiter schickte (206–211).

Informationen zu einzelnen Person werden häufiger erst bei späterer Erwähnung nachgeholt, so dass der unkundige Leser zunächst Einordnungsprobleme hat. Leider fehlt ein Namens- und Sachregister, das hier wesentlich zur Orientierung helfen könnte. Die Darstellung ist nicht strikt chronologisch. Sie springt in den einzelnen Sachpunkten zeitlich vorwärts wie rückwärts, was das Verfolgen der realen Entwicklung manchmal erschwert. Die Zitation der Briefe wünscht man sich wesentlich genauer, nicht nur mit Namen und Datum, sondern mit Veröffentlichungsort. Häufiger muss man erschließen, welcher Brief gemeint ist. Auseinandersetzungen mit anderen Autoren werden nicht immer deutlich angesprochen, manchmal in Fußnoten erwähnt (195–198; deutlich: 276–282!). Warum erfolgt S. 240, bei der Darstellung der prägenden Entscheidung, in den Hoggar aufzubrechen, kein einziger Hinweis auf Chatelards Studie dazu (in dessen Buch: Der Weg nach Tamanrasset)? Warum erfolgt S. 245 nicht nur die Beschreibung, sondern die moderne Verteidigung der Mission der Güte durch Einfügung von Überlegungen von Levinas?

Wichtiger als manche Einzelheiten scheinen mir folgende Fragen:

1. Wollte Foucauld ausdrücklich Einzelmissionare (missionnaires isolés)? Oder war das seine faktische Situation? Und die Einzelexistenz die faktische Situation vieler Mitglieder der Union? Was ist mit den Ehepaaren, die per definitionem nicht allein leben? Den Konventen als Mitgliedern? Wo steht, dass Mitglieder, die in die Kolonien aufbrechen, allein bleiben sollen? Hat Foucauld sich nicht sein Leben lang Gefährten gewünscht – auch und gerade weil ein Zusammenleben mit ihm (wie für ihn) so schwierig war? Hat er Gefährten gesucht und Verbindungen nur in missionarischer Absicht geknüpft? Ist der Einzelkämpfer wirklich sein Ideal – oder das von Six? Wie soll dann Gemeinschaft, die wesentlich zum Christsein gehört, von den Tuareg erlebt werden?

2. Woher dieser Kampf gegen den Begriff Mönch bzw. Eremit, und für Weltpriester? Geht es nur um Ablehnung von Kloster und Klausur oder früher Formen des Lebens der Kleinen Brüder? Oder taucht hier der psychologische „Schatten" des isolierten Missionars auf, der eben eremitisch lebt, ohne Eremit zu sein (sein zu dürfen)? Wo bleibt die für Foucauld so wesentliche kontemplative, betende Existenz? Versteht sie sich von selbst?

3. Warum fallen nur die letzten Jahre ins Gewicht, die späten Äußerungen, wenn der Entwicklungsweg dazugehört, vor allem die entsprechende Einübung und Reifung? Woher bekommen die missionnaires isolés diese Reife? Kann man den Weg überspringen?

4. So sehr der Akzent das Testament aufleuchten lässt – zu Recht – warum ist der Weg Foucaulds hier nicht nur zu Ende, sondern *vollendet*? Kann man eine Dynamik, die abgebrochen wird, für vollendet erklären? Wie wäre sie nach dem Krieg weitergegangen, da der Krieg doch die Situation völlig verändert hat, die Umstände, die Foucauld so glänzend als Führung zu verstehen weiß? Konkret: Die Überarbeitung der Statuten hatte Foucauld begonnen, *nicht vollendet*! Und tatsächlich datiert der (zahlenmäßige) Aufschwung der union in die Zeit nach Massignons Tod (1962) und die Leitung durch Six. Kann Foucaulds Missionswollen anders weitergehen als durch diejenigen, die sie je in ihrer Art aufnehmen und unter neuen Umständen, in anderen Zeiten weiterführen? Deswegen ist Foucauld, weil er inspiriert, nicht zu fixieren und nicht zu monopolisieren – auch von Six nicht. Vgl. nach aller Abgrenzung S. 287.

Six ist unbedingt dafür zu danken, dass er einen neuen Anstoß und neue Hilfe gegeben hat, Foucauld authentischer zu entdecken – und *heute* zu leben. Das geht angesichts des Spannungsreichtums Foucaulds wohl nur in Verschiedenheit, auf viele Weise, nicht nur eine. Gerade in Aufnahme seiner missionarischen Dynamik und Innovation, zu der der Vorrang der Selbstbekehrung und der Vorrang der Liebe Jesu gehört, ergibt sich mehr als *ein* Weg.

Das Buch **La mort de Charles de Foucauld** von Antoine Chatelard dokumentiert die beiden letzten Lebensjahre Foucaulds in ausführlicher Darstellung, u.a. alle Briefe vom Todestag (1. Teil: Vom einen Ufer zum anderen, 19–160 [in Anspielung auf den Umzug Foucaulds auf das andere Ufer des Wadis von Tamanrasset, aber auch des Lebens]) und alle relevanten Unterlagen und Untersuchungen zum Tod Foucaulds samt Diskussion der verschiedenen Versionen von Überfall und Sterben (2. Teil: Von Dokument zu Dokument, 163–279). Als Ergebnis wird festgehalten: Die Senussi wollten nur die Waffen im Bordj. Foucaulds Tod war nicht vorgesehen. Er steht im Kontext des sozio-religiösen Aufstandes gegen die Italiener und Franzosen, die als „Ungläubige" galten. Aufstand wie Tod haben ihren Ort im universalen Ringen des 1. Weltkriegs. Entscheidend ist die Ausrufung des islamischen Djihad durch die Chefs der Senussi, der die Kämpfer des Hl. Krieges bestimmt (283f).

Chatelard schildert auf den Seiten 143–160 in Foucaulds eigenen Zeugnissen dessen Verhältnis zum Tod in verschiedenen Aspekten (u.a. Martyrium). Mit P. Voillard sieht Chatelard Foucaulds Sterben in voller Übereinstimmung mit seinem Leben und als Botschaft der gratuité. Chatelard versucht, das Warum des Todes von Foucauld durch dessen Wie zu klären, und zwar im weiteren Zusammenhang seiner letzten Lebensphase. Der Einblick in die Endphase des Lebens und Denkens Foucaulds hinterlässt einen ganz anderen, menschlich wärmeren Eindruck als die Lektüre von Six: Le testament de Charles de Foucauld. Beide Darstellungen haben ihre Wahrheit, ihre eigene Blickweise und ihre eigenen Interessen. Sie brauchen jeweils die Er-

[3] Vgl. Jean Francois Six: Abenteurer der Liebe Gottes. 80 unveröffentlichte Briefe von Charles de Foucauld an Louis Massignon. Für die deutsche Ausgabe bearbeitet und eingeleitet von Gisbert Greshake. Würzburg : Echter 1998. ISBN 3–429–01974–5. Hier S. 192–219. Den vollständigen Kommentar zu den Briefen enthält nur die frz. Originalausgabe: Jean-Francois Six (Hg.): L'Aventure de l'amour de Dieu. 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon. Paris : Editions du Seuil 1993. 346 S.

[4] Zu den Kleinen Brüdern vgl. neuerdings René Voillaume: Charles de Foucauld et ses premiers disciples. Du désert arabe au monde des cités. Paris : Éditions Bayard; Centurion. 489 S. ISBN 2–227–43668–9. – Zu den Kleinen Schwestern vgl. Angelika Daikker: Über Grenzen geführt. Leben und Spiritualität der Kleinen Schwester Magdeleine. Ostfildern : Schwabenverlag 1997 247 S. ISBN 3–7966–0962–7. Dies.: Kontemplativ mitten in der Welt. Die Kleinen Schwestern Jesu. Frauen im Spannungsfeld von Mystik und Politik. Freiburg : Herder 1992, ^{2}1993 (mit Literatur!) 318 S. ISBN 3–451–22484–4. Texte (vor allem Briefe und Tagebuchaufzeichnungen) von Petite Soeur Magdeleine: Du Sahara au Monde entier. Les Petites Soeurs de Jésus sur les traces du Frère Charles de Jésus [1936–1950]. Paris : Nouvelle Cité 1982. Dies. : D'un bout du monde à l'autre [1950–1956]. Paris : Nouvelle Cité 1983.

gänzung durch die andere. Ein Meisterstück ist die Lebensskizze und Skizzierung Foucaulds auf zwei Seiten (11f).

Der Grundriss des Bordj, die Karten von Nordafrika, der Region des Hoggar und der Umgebung wie des Ortsplanes von Tamanrasset, die Photos, die Bibliographie und das Personen- und Ortsregister machen das Werk zu einem vorzüglichen Dokumentationsband.

Es gibt schon andere Anthologien von Charles de Foucauld als **Charles de Foucalud. Hingabe und Nachfolge**, ältere und umfangreichere. Zum Lesen ermutigend, knapp in der Auswahl, bestimmt von eigener Erfahrung, nimmt dieser Bd viele Texte aus Foucaulds Briefen auf, entspricht der neueren Foucauld-Forschung und lässt in der eigenen, persönlichen Übersetzung viele Texte überraschend zum Klingen kommen. Die Einzelstücke sind angenehm kurz, enthalten je einen tragenden Gedanken und fügen sich in ihrer Abfolge gut in die anfangs knapp skizzierte Orientierung der Spiritualität Foucaulds. Sie eröffnen seine Schule der Liebe, der menschlichen und glaubenden Nähe zu Jesus und seinem (wie unserem) Vater und der daraus folgenden Güte zu den Menschen, die niemals harmlos wirkt. Für Kenner wie Anfänger zu empfehlen, nicht nur zum Verschenken geeignet.

Keines der besprochenen Bücher macht ein anderes überflüssig. Sie ergänzen sich gegenseitig und lassen den Wunsch wach werden, Foucauld im Original kennen zu lernen: in seinen Texten, besonders seinen Briefen, in seinem Leben (das mehr spricht als alle seine Texte), in seiner Person, in seinem Fasziniertsein von Jesus, das er ohne Worte nur umso intensiver ausstrahlt. Ohne Jesus sind Foucauld und seine Dynamik, Kraft, Attraktivität, sein Friede und seine Widersprüchlichkeit nicht zu begreifen. In seinem Verhältnis zu Jesus, wenn man sich darauf einlässt, leuchtet einem fast alles ein – und dann auch auf.

Rintelen, Jürgen: **Der das Leben suchte.** Die vielen Schritte des Charles de Foucauld. – Würzburg: Echter 2005. 223 S. € 14.80 ISBN3–429–02673–3

Chatelard, Antoine: **Charles de Foucauld. Der Weg nach Tamanrasset.** – Aus dem Französischen übersetzt von der Kleinen Schwester Maria Walburg von Jesus. Hg. von den Gemeinschaften Charles de Foucauld. 2005. 192 S. Eigenverlag Gemeinschaften Charles de Foucauld 2006. € 5,00. Zu beziehen über das Sekretariat der Gemeinschaften Charles de Foucauld: Orbanstr. 3, D-85051 Ingolstadt. Tel: 0841/47675, Fax: 0841/9937565. E-Mail: kimoto@freenet.de

Six, Jean-Francois: **Charles de Foucauld**. Der kleine Bruder Jesu. Hg. von Jürgen Rintelen. Freiburg: Herder 2005. 119 S. € 14,90 ISBN 3–451–28833–8

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

Six, Jean-Francois; **Serpette,** Maurice; **Sourisseau,** Pierre: **Le testament de Charles de Foucauld.** – 2005. 295 S. Librairie Arthème Fayard. € 18 ISBN 9–78221362–282–8.

Chatelard, Antoine: **La mort de Charles de Foucauld**. 2000, 2e édition revue et corrigée 2001. 346 S. Paris : Karthala € 26 ISBN 2–84586–120–6.

Charles de Foucauld. Hingabe und Nachfolge. Geistliches Lesebuch. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von der Kleinen Schwester Maria Walburg von Jesus. 2005. 126 S. München; Zürich; Wien : Verlag Neue Stadt. € 12,90 ISBN 3–87996–653–2.

Außerdem:

Charles de Foucauld. Hingabe und Nachfolge. Geistliches Lesebuch. Ausgewählt, übersetzt und hg. von der Kl. Sr. Maria Walburg von Jesus. München, Wien, Zürich: Verlag Neue Stadt 2005. ISBN 3–87996–653–2 126 S. Preis: 12,90 €

Asi, Emmanuel: Das menschliche Antlitz Gottes in Nazaret. Eine Nazaret-Spiritualität. Hg. von den Gemeinschaften Charles de Foucauld im Eigenverlag. Kempen, 1999. Preis: 5,00 €

Waach, Hildegard: Charles de Foucauld. Einsiedler mit offener Tür. Steyl: Steyler Verlagsbuchhandlung. 2., veränd. Aufl. 1998. ISBN 3–8050–0208–4

Ali Merad: Charles de Foucauld en regard de l'Islam. Ed. du Chalet 1975

Louis Kergoat: Charles de Foucauld et l'Islam. – Paris 1988.

Lettres au Marabout. Messages touaregs au Père de Foucauld. Éditées par Lionel Galand. Paris : Belin 1999. ISBN : 2–7011–2102–7. 256 S.

Albin Michel (Hg.): Charles de Foucauld. *Chants touaregs*. Introduction par Dominique Casajus. 1997.

Maurice Serpette : Foucauld au désert. Préface de Théodore Monod . Postface de Jean-Francois Six. Paris : Desclée de Brouwer 1997. ISBN 2–220–03902–1.

Hugues Didier: Petite Vie de Charles de Foucauld. Paris, Desclée de Brouwer 1993, 2e édition revue et augmentée 1996. 156 S. ISBN 2–220–03440–2.

Jean-Jacques Antier: Charles de Foucauld. Paris : Librairie Académique Perrin 1997.

Marguerite Castillon du Perron : Charles de Foucauld. Paris : Grasset 1982. 521 S. ISBN 2–246–27361–7.

Josef Amstutz: Missionarische Präsenz – Charles de Foucauld in der Sahara. CH 6405 Immensee : Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Schriftenreihe, 35), 1997. ISBN 3–85824–079–6. Vorher in NZM 50 (1994) 1–32. 81–127; 53 (1997) 1–59. 163–197.

René Bazin: Der Wüstenheilige. Leben des Marokko-Forschers und Sahara-Eremiten Karl von Foucauld. Luzern und Leipzig : Verlag Räber & Cie (nach 1929). Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Frau M. A. Attenberger. Ursprünglich: René Bazin: Charles de Foucauld explorateur du Maroc, ermite du Sahara. Paris : Plon 1921. Réédité 1958 avec une étude de l'élaboration de la biographie par J. F. Six (P. III–XVI et une postface pp. 415–427). Neuausgabe (der Erstausgabe) 2003, Editions Nouvelle Cité, mit einem Vorwort von Kardinal Paul Poupard.

Boulanger, Mgr Jean-Claude: Le chemin de Nazareth. Une spiritualité au quotidien. Paris : Desclée de Brouwer 2002. 372 S. ISBN 2–220–05064–5.

Charles de Foucauld. L'eloquenza di una vita secondo l'evangelo. Atti del Convegno internazionale di studi promosso dalla Conferenza episcopale dell' Africa Settentrionale, dalla Fraternità generale delle Piccole Sorelle di Gesù e dal Monastero di Bose. Bose, 24–26 maggio 2002. A Cura di Riccardo Larini, monaco di Bose. Edizioni Qiqajon, Communità di Bose. Magnano 2003. ISBN 88–8227–134–X 182 S.

Vgl. www.charlesdefoucauld.org

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Lück, Wolfgang: **Die Zukunft der Kirche.** Evangelische Gemeinden im 21. Jahrhundert. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. II, 202 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–534–19348–6

a) Ein Buch zur evangelischen Gemeindesituation

Aus evangelischer Sicht über das Spannungsverhältnis zwischen Gemeinde und Kirche zu schreiben, ist sicher auch vor dem Hintergrund der Arbeit der Perspektivkommission 2030 der EKD nicht einfach. Die Umbrüche in der Sozialgestalt der Kirche sind in beiden Großkirchen unübersehbar. Manchmal scheint es, dass sogar bei unterschiedlichen ekklesiologischen Konzepten die Ergebnisse doch sehr ähnlich bleiben. Seit etlichen Jahren versucht z. B. das „Netzwerk Gemeinde und funktionale Dienste" neue Perspektiven für die Gestaltung des kirchlichen Lebens zu erarbeiten. Aber eine echte Klärung ist noch nicht hergestellt.

Die Lektüre des Buchs von Wolfgang Lück erlaubt zumindest den katholischen Leserinnen und Lesern einen Blick auf die spannungsreichen Differenzen v. a. im Bereich der Ekklesiologie. Die Erwartung des Untertitels, einige Beispiele kennen zu lernen, wird von diesem Buch jedoch nicht erfüllt.

„Die Kirche in der Krise", mit dieser Ausgangsperspektive beleuchtet L. die verschiedenen Schrumpfungsprozesse, den gesellschaftlichen Wandel und v. a. das, was er die „Religiöse Evolution" nennt.

Ein Blick in die Statistik lässt erkennen, dass der Anteil der Kirchgänger unter den Kirchenmitgliedern gleich bleibt, jedoch von einer deutlichen Schrumpfung der Mitgliedszahlen und des Anteils der evangelischen Christen am Gesamt der Bevölkerung unseres Landes gesprochen werden muss: „Es gibt kein Wachstum mehr, Rückbau ist angesagt" (9). Aus der geringeren Mitgliederzahl und den wirtschaftlichen Verhältnissen des Landes folgen zudem finanzielle Einbrüche.

Den gesellschaftlichen Wandel beschreibt L. mit den Begriffen Individualisierung und Pluralisierung. Er referiert den Vertrauensverlust der Institution Kirche (12). Dabei greift er – ohne Quellenangabe – offenbar auf die Auswertungen der seit einiger Zeit durchgeführten Internetbefragungen „Perspektive Deutschland" zurück.

Parallel dazu geschieht etwas, was er als „Religiöse Evolution" markiert: „Die Menschen nehmen für sich in Anspruch, bei der Wahrheitsfrage mitreden zu können" (12). Von „Wahrheit" sei heute nur noch unter dem Modus der Suche zu reden.

All das führt L. dazu, einem Verständnis von Kirche als „Mitgliederorganisation" das Wort zu reden. Der „Blick für die Mitglieder und die Einzelnen" (14) solle geschärft werden. Evangelische Kirche müsse entschlossen eine „Kirche der Mitglieder und der Einzelnen" werden (15), so die These, die zumindest interkonfessionell etliche

ekklesiologisch verankerte Fragen aufwirft. L. weist im Abschluss seines Buches darauf hin, dass er angeregt wurde von den Publikationen des katholischen Kirchensoziologen Michael N. Ebertz (187). Auch Ebertz setzt ja in seinem Ansatz lebensraumorientierter Seelsorge eine neue Verhältnisbestimmung von ortsgemeindlicher und übergemeindlicher Seelsorge voraus. So versucht er im katholischen Diskurs eine Neubestimmung von Gemeinde und Kirche zu fördern.

In sieben Hauptkapiteln bewegt sich L. voran:

Im *ersten* Kap. geht er – historisch wie theologisch begründet – auf das „Kirchenproblem des Protestantismus" ein. Der evangelischen Kirche ist anzumerken, dass – mit Gerald Kretzschmar – die „distanzierte Kirchlichkeit einen Normalfall protestantischer Frömmigkeit darstellt" (17). „Für die Mitglieder persönlich bedeutsam ist eher Religion als Kirche." (34) So eröffnet er das *zweite* Kap. über die Öffnung der Kirche für Religion. Er beschreibt eine, wenn nicht die Hauptaufgabe der Kirche damit, „für die Religion der Kirche" da zu sein. Letztlich bleibt der Religionsbegriff jedoch unbestimmt.

Nach diesen Elementen einer Grundtheorie der Kirche geht er auf einzelne Perspektiven ein, die in ihrer Konkretion in vielerlei Weise auch interkonfessionelle Relevanz haben. Zunächst betrachtet er die Bedeutung „‚Heiliger' Orte und Räume" (*drittes* Kap.). Hier konstatiert und fördert er eine protestantische Neuentwicklung. Das Gebäude sei mehr als ein Versammlungsort, es sei Mahnung, „Zeichen für Verantwortung, die die Gesellschaft schuldig ist." Projekte wie Kirchenasyl, aber auch kirchenpädagogische Konzepte und die Tendenzen evangelische Kirchen zu offenen Räumen zu machen stünden dafür. Ähnlich reflektiert er über die Bedeutung der Pastoren (*viertes* Kap.). Mit Jan Hermelink hält er fest: „Es sind die Pfarrerinnen und Pfarrer, die die Wahrnehmung der Institution von Anfang an prägen." (79) Das Pfarrerprofil und die dazu gehörigen Leitbilder müssen bearbeitet werden. Gleichzeitig braucht es jedoch neu zu entwickelnden Ansätze der Berufsförderung und Personalentwicklung. Allerdings – so scheint es – gerät seiner Meinung nach in der Aufgabe der Pfarrer für die Mitgliederkirche zu sorgen die Reflexion auf das Priestertum aller Gläubigen etwas aus dem Blick: „Im Grunde ist es bei den Pfarrerinnen und Pfarrern als Personen durchaus ähnlich wie bei den Kirchgebäuden. Sie sind auch außerhalb des kirchlichen Christentums und abgesehen von den jeweiligen biografischen Gelegenheiten von Interesse. Sie sind Bestandteil der kulturellen Tradition. Sie können wie Kirchgebäude den einzelnen zur Erbauung dienen. Auch hier gilt, dass eine an den Mitgliedern interessierte und orientierte Kirche Theologen und Theologinnen auch in dieser Funktion nicht verstecken, sondern zugänglich machen sollte." (103 f.)

Im *fünften* Kap. bearbeitet der Autor den „Protestantismus als Bildungsreligion". Dieses Feld kann jedoch fast paradigmatisch den Blick in die nicht gemeindlich sondern kategorial beschriebene Kirchenorganisation öffnen. Systemisch betrachtet wird damit die eng beschriebene Gemeindeorientierung überschritten. L. verdeutlicht, an wie vielen Orten die protestantische Kirche ihrer Bildungsarbeit gerecht wird, obgleich sie im Bewusstsein und der Organisationsform der letzten Jahrzehnte eher in den Hintergrund gedrängt worden sei. Es lasse sich feststellen, dass Bildung neu entdeckt werde.

Nach diesen inhaltlich orientierten Entfaltungen fragt L. im *sechsten* Kap. nach den dazu nötigen Organisationsstrukturen des Protestantismus. Die Erträge dieses Kap.s, das auch auf die Fachberatung der Organisationsentwicklung hinweist, sind schließlich allgemein und zugleich meines Erachtens von fast allen kirchlich Verantwortlichen akzeptierbar: „Die kommende Kirche braucht die Differenzierung. Sie braucht den Ort und die Region. Sie soll Geborgenheit und Offenheit geben können. Zusätzliche Leistung wird man nicht einbringen können. Vielmehr muss das vorhandene Angebot auf diese Leistung hin überprüft werden. Dabei wird man sich auf Reduktionen einstellen müssen. Insgesamt wird man wohl zu größeren Einheiten finden müssen." (157)

So kommt L. zu seinem Thesen orientierten Schluss (ab S. 180) und beschreibt „Kirche nach der Volkskirche" im *siebten* Kap. als „Gemeinschaftswerk Kirche".

Hier entfaltet L. seine drei Hauptanliegen: Er will dazu beitragen, dass die religiöse Grundversorgung organisiert wird („Ihnen [den Mitgliedern RH] ist wichtig, dass die entsprechenden Leistungen erbracht werden" 163), dass die Selbstorganisation der Christinnen und Christen unterstützt wird („Das Wort Kirche mag benutzt werden, doch die Sache Kirche als eine den einzelnen und den Gemeinden glaubensmäßig vorgeordnete oder übergeordnete Größe, wie sie der Katholizismus kennt, ist wohl eher etwas, was der Tradition des Protestantismus widerspricht." 170) und dass schließlich die typisch evangelische Perspektive eingebracht werden kann. „Die Mitgliederkirche lebt von dem Gespräch zwischen Person und Institution, vom Aushandeln dessen, was gelten soll, selbstverständlich auch von der gemeinsamen Bereitschaft, sich von der biblischen, jüdisch-christlichen Tradition leiten und immer neu in Frage stellen zu lassen." (186)

Er schließt – literarisch bei Martin Luther King jr. (28. August 1963) verankert – mit „Ich habe einen Traum". Allerdings habe ich mir Träume anders vorgestellt. Jedenfalls endet der Traum mit dem einfachen „Bekenntnis für die Zukunft der Kirche, die sich die Protestanten mit 21. Jahrhundert gestalten werden und sollten." (190)

b) Ort im Dialog der Wissenschaften

Die Zusammenschau L.s dokumentiert, dass er weitest gehend die evangelische Praktische Theologie rezipiert. Er bezieht sich in seiner Entfaltung ausführlich auf die aktuellen Publikationen der evangelischen Theologie und knüpft v. a. am Göttinger Praktischen Theologen Jan Hermelink an. Auch die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD werden in die Fragestellungen einbezogen, ebenso wie die Zukunftsprojekte v. a. der EKHN, aus der L. stammt, und der Evangelischen Kirche in Westfalen. Insoweit reflektiert er den Stand der Evangelischen Theologie, manchmal wünschte sich der Leser etwas mehr eigene Positionierung.

c) Desiderate

Es ist spannend, dass L. mit Michael N. Ebertz wichtige Anregungen aus katholischer Sicht aufgreift. Im weiteren Verlauf lässt er jedoch die aktuelle und in vielen Bereichen ähnliche Diskussion der katholischen Bistümer weithin außer Blick. Bei aller ekklesiologischen Differenz, die in den Reflexionen L.s kaum deutlicher werden könnte, kann m. E. ein großer Gewinn durch die unterschiedlichen konfessionstypischen Projekte gezogen werden, wenn z. B. über die Bildungsarbeit reflektiert wird. Nicht zuletzt wäre zu fragen, ob auf der Ebene der Praxis vielleicht sogar Parallelitäten entstehen, die die ekklesiologischen Differenzen zu überwinden helfen.

Insgesamt wird in der Monographie nicht ganz der wissenschaftstheoretische Weg deutlich, den L. beschreitet. Zirkulär geht er von systematischen Fragestellungen aus, um dann in praktischen und auch handlungsorientierten Fragen detaillierter hinzuschauen bevor er wieder systematisch endet. Wichtig wäre, dass er deutlicher als bislang seine eigenen Thesen und sein leitendes Interesse ausführen würde. Gewisse didaktische Untergliederungen der einzelnen Kap. wären ebenso hilfreich.

Dass gerade auf den letzten Seiten die Konzentration der Korrektoren nachgelassen hat (167, 177) ist bei einem sonst sehr gut präsentierten Buch schade.

Fulda Richard Hartmann

Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, hg. v. Marianne Heimbach-Steins / Rotraud Wielandt / Reinhard Zintl. – Würzburg: Ergon-Verlag 2006. 168 S. (Judentum-Christentum-Islam. Bamberger Interreligiöse Studien, 3), kt € 28,00 ISBN: 3–89913–531–8

Niemand kann übersehen, dass manche der Konflikte in den gegenwärtigen Gesellschaften auch eine religiöse Komponente haben. Typische Reaktionsweisen darauf sind: die bloße Kenntnisnahme der Tagesereignisse und gewaltsamen Konflikte, verbunden mit Gefühlen der Wehrlosigkeit und Furcht; die Ablehnung der fremden, religiös akzentuierten Ausdrucksformen als mit der eigenen kulturellen Tradition unvereinbar; oder eben der auf ein Miteinander zielende Versuch des Gesprächs mit der ‚anderen' Seite. Dieses Gespräch hat aber nur dann eine Erfolgschance, wenn es sich nicht selbst überfordert, indem es sich von vornherein darauf verpflichtet, nur die Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen herauszufinden. Vielmehr muss zunächst die religiöse Situation wahrgenommen, die eigenen Positionen gekannt, die Sicht der jeweils anderen „Partei" von dem, was als Konflikt schaffend angesehen wird, zur Kenntnis genommen und um die verfassungsrechtlichen und religionspolitischen Rahmenbedingungen gewusst werden, unter denen Spielräume erschlossen werden können, ohne die Errungenschaften einer jahrhundertelangen und z. T. schmerzlichen Rechtsentwicklung einfach wieder zur Disposition zu stellen. Günstige Gelegenheiten zu solchen gründlichen Gesprächen bieten weniger punktuelle feierliche Begegnungen hochrangiger Repräsentanten als akademische Institutionen und Netzwerke, in denen derartige Bemühungen vom Erwartungsdruck allzu rascher plakativer Erfolgserlebnisse freigehalten werden können.

Resultate zweier derartiger akademischer Veranstaltungen im Jahre 2004 bietet der vorliegende Bd. Die eine dieser Veranstaltungen fand als Symposium im Rahmen eines Graduiertenkollegs statt, die andere als Tagung des Zentrums für interreligiöse Forschung an der Univ. Bamberg. Die Verschiedenheit der Anlässe und dementsprechend auch der Fragestellungen ist im Dokumentationsband erhalten geblieben, auch wenn die Hg. ihr Möglichstes getan haben, um die beiden Rahmenthemen „Religiöse Pluralität im Staat" und „Staatsbürgerschaft und Religiosität" miteinander zu verbinden. Trotz der Heterogenität ist aber ein gehaltvolles und für das gegenwärtige interreligiöse Verständnis wichtiges Buch entstanden, das v. a. durch die Qualität seiner Beiträge überzeugt.

Bereits der einleitende Beitrag von *Marianne Heimbach-Steins* bietet mehr als nur eine zusammenfassende Vorschau auf die nachfolgenden Beiträge und deren inneren Zusammenhang. Vielmehr wird in ihm als das eigentliche Thema, um das es im religiös-politischen Konfliktfeld in den modernen Gesellschaften Europas geht, die Spannung zwischen religiöser Identität und gemein-

sam genutzter, aber auch zu respektierender Religionsfreiheit herausgearbeitet. Mit Rekurs auf jüngere Thesen von Jürgen Habermas charakterisiert die Verfasserin das aktuelle gesellschaftliche Bewusstsein als „postsäkular".

Im Vergleich zu diesen anspruchsvollen Grundlagenüberlegungen erweist sich der Beitrag von *Wolfgang Thierse*, damals Bundestagspräsident, als eine politische Rede für ein größeres Publikum, was lohnenswerte Akzentuierungen aber keineswegs ausschließt. Eine solche besteht z. B. in dem Hinweis auf die Notwendigkeit, dass echte Toleranz den Respekt vor anderen Religionen und das Einstehen für die eigenen Überzeugungen und Grundwerte benötigt. Ein anderer lohnenswerter Hinweis ist der, dass Religion wie Kunst, Presse und andere Ideen zur gesellschaftlichen Selbstbestimmung auch nicht auf die Privatsphäre beschnitten werden dürfen, sondern in die Öffentlichkeit gehören.

Der Bochumer Staats- und Verwaltungsrechtler *Stefan Huster* prüft in seinem Beitrag, wie weit das Regelsystem Recht geeignet ist, gesellschaftliche Konflikte, die religiös-weltanschauliche Gründe haben, zu „bewältigen". Anhand der drei Gegenüberstellungen (oder sagen wir vielleicht deutlicher: kritischen Unterscheidungen zwischen) „Begründungsneutralität vs. Wirkungsneutralität", „Integration vs. Trennung" und „Anerkennung vs. Toleranz" warnt er vor der Erwartung, das Verfassungsrecht und die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts könnten „eine tatsächliche Gleichheit in dem Sinne [...] gewährleisten, dass den religiös-weltanschaulichen Gruppen und ihren Mitgliedern jede Anpassungsleistung an das allgemeine staatliche Recht und die gesellschaftliche Umwelt erspart wird" (54).

Zu einem reflektierteren Gebrauch des Säkularitäts-Begriffes und zur Skepsis gegenüber einem allzu formal-symmetrischen und exzessiven Verständnis von staatlicher Neutralität raten auch die Überlegungen des Philosophen *Heiner Bielefeldt* vom Deutschen Institut für Menschenrechte, dessen Beitrag dadurch besonderes Gewicht hat, dass er auch die facettenreiche innerislamische Diskussion über den säkularen Rechtsstaat einbezieht.

Dasselbe Thema „Religiöse Minderheiten im weltanschaulich neutralen Staat" aus der Sicht eines betroffenen Muslim behandelt der kurze Beitrag des Islamlehrers *Duran Terzi*. Er plädiert für ein System der konstruktiven Zusammenarbeit von Staat und Religion und spricht sich damit zugleich gegen die laizistische und die byzantinische Konstellation aus, welch letztere man (s. Türkei) vielleicht mit dem Staatskirchentum im Europa des 19. Jahrhunderts parallelisieren könnte. Auch wenn manche Ausführung apologetisch wirken mag, benennt er offen die Schwierigkeiten und Differenzen, die gemeinhin zwischen modernen demokratischen Gesellschaften und dem Islam gesehen werden. Er sieht die Ängste, Vereinfachungen und verfestigten Vorurteile, die auf beiden Seiten bestehen, durchaus. Auch wenn man Zweifel haben kann, ob seine Aufforderung zu großem Optimismus und zur Bereitschaft zum Dialog ausreichen können, um solche Hindernisse nachhaltig außer Kraft zu setzen, zeigen Darstellungen wie die von Terzi, dass es sich lohnt seitens Verantwortlicher, denen an der Wahrung freiheitlicher Gesellschaften liegt, auf muslimische Partner zu setzen, die sich um eine Fortentwicklung des Islam im Kontext der Moderne bemühen.

Ebenfalls eine Binnensicht, aber dieses Mal speziell des schiitischen Islam in Persien, liefert der junge Bamberger Iranist *Reza Hajatpour*. Auch sein Beitrag enthält Überraschendes, etwa dies, dass es im heutigen Iran eine relativ offene Debatte über die Existenzberechtigung und Geltung anderer religiöser Wertvorstellungen gebe. Der Autor setzt sich nachdrücklich für die Wahrnehmung und Wertschätzung der vielen Religionen und für den Dialog unter ihnen ein.

Würden die weiteren vier Beiträge nicht als eigener zweiter Teil des Buches von den bisher vorgestellten Beiträgen abgesetzt, wäre jetzt vielleicht am besten der Beitrag des Doktoranden *Cevat Kara* über die moralische und staatsbürgerliche Erziehung in den Schulen des Osmanischen Reichs vor dem 1. Weltkrieg platziert worden. Das Material, das der Autor hierfür zusammengetragen hat, dürfte einmalig sein und ist zudem wegen seiner massiven Parallelen und Interdependenzen mit Bemühungen im Erziehungswesen des laizistischen Frankreich höchst aufschlussreich. Wenn man so will, erinnert die hier geschilderte Diskussion in erstaunlicher Weise an viele Fragen, über die in manchen deutschen Bundesländern noch vor kurzem wegen der Einführung eines verpflichtenden staatlichen Werteunterrichts gestritten wurde.

Die Hg. haben sich jedoch, der Absicht folgend, die Architektur des Symposions „Homo politicus – Der Mensch als Staatsbürger" nicht aufzubrechen, für einen anderen Weg entschieden und dem Beitrag von Kara zwei grundsätzliche Beiträge, die mit dem interreligiösen Konfliktfeld allenfalls in einem weiten Sinn zu tun haben, vorangestellt.

Der erste von ihnen stammt aus der Feder der Hannah-Arendt-Spezialistin *Christa Schnabl* von der Universität Wien und widmet sich der bekannten Formel vom „Recht, Rechte zu haben", mit der Arendt kurz nach dem 2. Weltkrieg die Staatenlosigkeit der überlebenden Juden als Fortführung einer Strategie – nämlich die systematische Herstellung von Staatenlosigkeit – angeprangert hat, die die Politik der Konzentrationslager und der Ausrottung überhaupt erst ermöglicht hatte; konsequenterweise hatte Arendt den Anspruch auf die Zugehörigkeit zu einer politisch organisierten Gemeinschaft als das fundamentalste Menschenrecht angemahnt.

Der zweite Grundsatzbeitrag – es ist zugleich der umfangreichste des Bdes – stammt von dem lange Jahre im niederländischen Tilburg lehrenden Moraltheologen *Karl-Wilhelm Merks*. Darin erörtert der Autor nach begrifflichen Klärungen und einem historisch-typologischen Rückblick auf das Verhältnis des Bürgers qua Christ zum Staat die Frage, was christliche Staatsbürgerschaft heute im säkularisierten Staat bedeuten kann. „Säkularität ist hierbei wesentlich verstanden als eine These zur Legimitationsgrundlage von Entscheidungen [...]. Damit einher geht ein Verständnis von Kompetenzzuweisung, die sich aus der funktionalen Aufgabenstellung ergibt." (129) Es verbiete sich infolgedessen eine Rolle von Religion, in der sie (eigentlich müsste man hier im Plural formulieren!) alte Privilegien wiederzugewinnen trachtet. „Christen als Staatsbürger engagieren sich für Menschlichkeit, für das Humanum, hierin können sie, *als Gläubige*, ihre ethische und politische Identität finden; alternativ sind Christen nicht [...] gegenüber einer‚nur' humanitären Ethik, sondern gegenüber politischem Pragmatismus und Opportunismus." (133)

Zum Schluss des Bdes wird das von Marianne Heimbach-Steins zu Anfang angeschlagene Thema ‚Identität und Findung eines guten Verhältnisses zwischen einer Mehrzahl von religiösen Lebensformen' noch einmal von einer Moraltheologin, *Regina Ammicht Quinn*, aufgegriffen, allerdings gleichsam spiegelverkehrt, was meint: aus der Sicht und vom Standpunkt des Christentums und seiner kulturformenden Deutung und Prägung aus, die an Raum und Zeit als den Grundkoordinaten menschlicher Erfahrung exemplifiziert wird. Kritisiert wird die Neigung zu einer defensiven Identität, die in der Konfrontation mit den Umbrüchen häufig zum Zuge komme. Die Verfasserin plädiert stattdessen für eine – sowohl in Richtung anderer Religionen als auch in Richtung Säkularität offene – „dialogfähige" geistige und geistliche Identität.

München Konrad Hilpert

Handbuch der Bildtheologie. Bd. 1: Bild-Konflikte. Handbuch der Bildtheologie in vier Bänden, hg. v. Reinhard Hoeps. – Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2007. 419 S., geb. € 44,90 ISBN: 978–3–506–75736–4

Der Einleitung und dem Titel „Bild-Konflikte" zufolge geht der vorliegende Bd „den sehr unterschiedlich gelagerten, aber durch die Geschichte immer wieder aufbrechenden, von religiösen Motivationen oder Implikationen gezeichneten Konflikten um das Bild nach" (14). Erwarten würde man demnach eine Geschichte des Bilderstreits vom biblischen Bilderverbot bis zu den in der Gegenwart vollzogenen „Reinigungen" katholischer Kirchen von geschmacklich fragwürdigen, zumeist als religiösem Kitsch bezeichneten Werken. Diese Erwartung wird insofern erfüllt, als von den 17 Beiträgen des Bdes insgesamt sieben in der Tat von Konflikten handeln: solchen des biblischen Israel (H. Niehr), des frühen Christentums (A. Stock), der Byzantiner (G. Lange), des Mittelalters (J. Wirth) und der Reformation (Th. Lentes); dann verändert sich die Streitkultur und mutiert zum innerkirchlichen Konfliktfeld im 20. Jh. (A. Stock) und zur Debatte über die Verwendung verfremdeter sakraler Motive in der profanen Gegenwartskunst (J. Rauchenberger).

Die übrigen zehn Beiträge sind nicht Konflikten, sondern Bildtheologien gewidmet. Zwei Beiträge skizzieren nichtchristliche Bildauffassungen; wir werden über „Götterbilder und Theorie des Bildes in der Antike" (A. De Santis) ebenso belehrt wie über das erstaunliche Phänomen des Bilderkults im spätantiken Neuplatonismus (F. Gniffke). Acht Beiträge behandeln verschiedene historische Gestalten von Bildgebrauch und Bildtheologie. Nun geht es um die Anfänge der christlichen Ikonographie (J.-M. Spieser), das Konzil von Trient (F. Boespflug und O. Christin), den Bildkult im Zeitalter des Barock (D. Ganz und G. Henkel), zuletzt über die Bildtheologien von Schleiermacher (G. Scholtz), Schelling und Hegel (U. Franke), Runge (R. Hoppe-Sailer) und Friedrich Schlegel (R. Hoeps). Den Abschluss dieser Reihe – und des ganzen Bdes – bildet ein Überblick über die Geschichte der christlichen Kunst in einigen klassischen Missionsländern – Indien, Mexiko, Südostasien, Kanada (F. Boespflug). Jeder Beitrag ist mit einem mehr oder weniger ausführlichen Anmerkungsapparat und einer Bibliographie weiterführender Literatur versehen; einigen Beiträgen sind Abbildungen beigegeben. Acht Farbtafeln schmücken den Bd, den ausführliche, Personen, Sachen und Ortsnamen notierende Register abschließen.

Die Beiträge, durchweg von guter bis exzellenter Qualität, neigen teilweise zur Spezialuntersuchung, doch es finden sich auch solide informierende Überblicksartikel von der Art, wie sie von einem Handbuch erwartet werden. An zwei Beispielen sei dies verdeutlicht.

In seinem Beitrag „Einblicke in die Konfliktgeschichte des Bildes im antiken Syrien-Palästina", der den Bd eröffnet, geht es H. Niehr darum, jene Bilderverwendung im Götter- und Ahnenkult zu dokumentieren, gegen die sich schließlich das in der Spätzeit Israels entstandene Bilderverbot wendet. Niehr skizziert die Geschichte des Bildes in der biblischen Kultur in vier Etappen: (1) Am Anfang stand das Kultbild des israelitischen Gottes; (2) dieses wurde im Zusammenhang der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier 586 v. Chr. beschädigt oder zerstört; (3) die religiösen Denker ersetzten das Kultbild durch materielle und immaterielle Ersatzgrößen, etwa eine Leuchte und Begriffe wie der göttliche „Namen" oder die göttliche „Glorie". (5) Das Bilderverbot, dem ursprünglichen Wortlaut des Dekalogs fremd, wird zur Unterstützung der Alleinverehrung des einen Gottes formuliert. Es kann sich allerdings kaum durchsetzen, denn wir stoßen auch in der Spätzeit Israels noch gelegentlich auf bildliche Darstellungen Jahwes, so besonders auf zwei Münzen (die leider nicht abgebildet werden). – Hier spricht ein Religionshistoriker von Rang, der

seinen Fachkollegen viel bietet, während den fachfremden Benutzer eine schwierige Lektüre erwartet. So bleibt dem Leser verborgen, wie kontrovers nahezu alles in der Forschung über das Bilderverbot diskutiert wird, was über seine Absicht, Datierung und Geschichte gesagt wird. Schon die Annahme der Existenz eines Kultbildes im Jerusalemer Tempel stößt auf Widerstand mehrerer profilierter Forscher (O. Keel, T. Mettinger), wenngleich der Rezensent hier glaubt, Niehr zustimmen zu müssen. Leider versäumt es Niehr, auf ein in der nachfolgenden christlichen Bildergeschichte vielfach wirksam gewordenes Gebot einzugehen: „Ihr sollt ihre Altäre niederreißen und ihre Steinmale (Mazzeben) zerschlagen. Ihre Kultpfähle (Ascheren) sollt ihr im Feuer verbrennen und die Bilder ihrer Götter umhauen" (Dtn 12,3). Dies mag dem Religionshistoriker als bloße Rhetorik und damit als peripher erscheinen; der Benutzer eines Handbuches möchte das jedoch gerne von kompetenter Seite erläutert bekommen.

Während Niehrs attraktiver Beitrag eher Fachkollegen anspricht als Leser, die in einem Handbuch Rat suchen, entspricht der sachkundige Artikel „Religion und Kunst im Widerstreit. Konfliktzonen des 20. Jh.s" (A. Stock) zweifellos den Erwartungen einer breiteren Leserschaft. Der von Stock erörterte Konflikt ist jener zwischen drei verschiedenen Auffassungen sakraler Kunst: Naturalismus in der Tradition der Nazarener; hieratische, der Neugotik verpflichtete Kunst der deutschen Benediktiner; Expressionismus der Avantgarde als Versuch, „moderne Kunst" in den Kirchenraum zu bringen. Wer sich einer dieser Kunstformen verschrieben hat, neigt dazu, die anderen Formen bis zu bilderstürmerischen Maßnahmen zu befehden. Die Reinigung der Kirchen von „Kitsch" setzte bereits während des Zweiten Vatikanischen Konzils ein und prägt die von Kunstsachverständigen überwachte Ausgestaltung des Kirchenraums in Deutschland bis heute. Was Stock allerdings nicht ausführt, ist der Episodencharakter solcher dem Geist des Konzils verpflichteter Reinigungsmaßnahmen, zumindest in einigen Ländern. In den Vereinigten Staaten kam es in den 1960er und 1970er Jahren zu nüchterner, moderner Renovierung vieler katholischer Kirchen; doch inzwischen sind die Bilder und Statuen in viele Kirchen wieder zurückgekehrt. Auch die Gebetbücher sind wieder mit bunten Bildern geschmückt, die unter dem Einfluss von Warner Sallmann einen bewusst „männlichen" Christus darstellen oder, ungeniert, auf jenes aus dem Frankreich des 19. Jh.s stammende ikonographische Muster zurückgreifen, das Jesus mit einem nach außen gestellten blutenden Herzen zeigt. Tradition und Brauchtum haben einen höheren Stellenwert als elitäre Ästhetik.

Zuletzt sind an den von Hoeps herausgegebenen Bd zwei Fragen zu stellen: Handelt es sich tatsächlich um ein Handbuch? Und vermag es dem Anliegen des Herausgebers zu dienen, „Bildtheologie" als eigene, bisher nicht existierende theologische Disziplin zu etablieren? Beide Fragen lassen sich vermutlich erst abschließend beantworten, wenn alle vier der geplanten Bde des „Handbuchs der Bildtheologie" vorliegen. Doch soll es nicht an einer vorläufigen Stellungnahme fehlen. Der Handbuchcharakter zumindest des vorliegenden Bdes bleibt undeutlich, fehlen doch Zusammenfassungen, Überblicke, Zeittafeln, zweisprachige eingerückte Quellentexte und dergleichen; auch eine eigentlich zusammenhängende Darstellung wird weder angestrebt noch erreicht. Sollte der Stoff zu umfangreich und unförmig sein und oder sollten zu große Forschungslücken bestehen (was beides der Fall sein mag), so müsste gefolgert werden, dass ein Handbuch zwar wünschenswert sei, aber der Stoff dafür noch nicht zur Verfügung steht. Handbücher setzen jene breite Forschungskultur voraus, deren Fehlen der Herausgeber zu Recht beklagt. Was die Frage nach der Etablierung einer neuen theologischen Disziplin – der Bildtheologie – angeht, so teilt uns Hoeps nicht mit, was genau er darunter verstehen will: Geht es um das Abstecken eines neuen Arbeitsgebiets? Oder um ein neues theologisches Fach, das, mit Lehrstühlen ausgestattet, neben Dogmatik, Kirchengeschichte, Bibelwissenschaften usw. treten soll? Wäre tatsächlich das letztere gemeint, sollte man dem Vorhaben energisch widersprechen – nicht aus Feindschaft gegenüber der Bildtheologie, sondern in deren Interesse. Nicht die Vermehrung um eine weitere Disziplin wird dazu führen, dass die Theologie ihrem Gegenstand gerechter wird und sich in den Kreis der übrigen akademischen Fächer sowie deren Gegenständen und Methoden besser einfügt. Vielmehr wird die Theologie insgesamt, in allen ihren Fächern, die bisher nur ansatzweise gepflegte kulturwissenschaftliche Betrachtungsweise verstärken müssen, um als eigene kulturwissenschaftliche Disziplin auftreten zu können und sich in der Universität zu behaupten. Neben einer (bereits fortgeschrittenen) Literaturtheologie ist auch eine Bildtheologie für ein solches Projekt schlechterdings unverzichtbar. Dass sich Reinhard Hoeps für kulturwissenschaftliche Fragestellungen seit vielen Jahren einsetzt, verdient höchste Anerkennung.

Paderborn / St. Andrews Bernhard Lang

The Oxford Handbook of English Literature and Theology, hg. v. Andrew Hass / David Jasper / Elisabeth Jay. – Oxford: Oxford University Press 2007. 889 S., geb. € 125,50 ISBN 0–19–927197–6

Seit 30 Jahren gehört die Disziplin von „Theologie und Literatur" zu den wichtigsten interdisziplinär-dialogischen Zweigen theologischen Forschens. Spezialbibliographien zum Thema erfassen mühelos weit über 1000 Einzeltitel, darunter zahlreiche Dissertationen. Drei internationalen Fachzeitschriften („Christianity and Literature", „Religion and Literature" – beide USA; „Literature and Religion" – GB) steht eine deutschsprachiger Internetzeitschrift (www.literaturreligion.net) gegenüber. Ihren Ursprung hat diese akademische Disziplin – abgesehen von Einzelentwürfen, in Deutschland etwa von *Romano Guardini* oder *Hans Urs von Balthasar* – in den USA der 1950er Jahre, v. a. bei *Nathan A. Scott*. Von dort aus etablierte sich ein eigenständiger Forschungszweig zunächst in Großbritannien und anderen englischsprachigen Staaten. Spätestens seit den 80er Jahren finden sich Forschungsgruppen und -zentren in allen europäischen Kuturräumen. Und noch 2007 hat sich ein erster lateinamerikanischer Forschungsverbund gegründet (ALALITE: Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología).

Zwar existiert mit der ISRLC (International Society for the Study of Literature, Religion and Culture) auch eine internationale Gesellschaft, in der die einzelnen Aktivitäten miteinander verknüpft werden können, tatsächlich gibt es aber nur rudimentär entwickelte Verbindungen und Austausch. V. a. der deutschsprachige Zweig von „Theologie und Literatur" – konzentriert v. a. auf eben deutschsprachige Literatur – ist nur wenig in internationale Entwicklungen eingebunden.

Eine Möglichkeit, diese Isolation aufzusprengen, liegt mit dem hier angezeigten umfangreichen Handbuch vor. Drei der Protagonisten des literarisch-theologischen Diskurses in Großbritannien präsentieren als Hg. eine Bündelung und Zusammenfassung der Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte, konzentriert freilich (zu) ausschließlich auf den englischsprachigen Bereich. Das Forschungsfeld ist so umfassend, dass nicht nur eine „Beschränkung auf englische Literatur" (11) unumgänglich schien, also selbst amerikanische, irische oder sonstige englischsprachige Literatur bestenfalls in Seitenbemerkungen erwähnt wird, sondern zudem auf „Theologie" im Sinne „jüdisch-christlicher Religion" (12).

Das Handbuch ist in sieben Kapitel untergliedert. In einführenden Essays skizzieren die Hg. zunächst das Forschungsfeld. V. a. der Aufsatz des ‚britischen Gründervaters' der Disziplin *David Jasper* über „Das Studium von Theologie und Literatur" zeichnet in strukturierten Zügen die Geschichte dieser Studienrichtung nach: Von *T. S. Eliot* über *Paul Tillich* bis zu *George Steiner* reichen die Wegmarken, die v. a. im Blick auf Tillich und Steiner für den deutschsprachigen Bereich anschlussfähig sind, werden doch auch bei uns deren Ansätze breit rezipiert und hermeneutisch fruchtbar gemacht. Schon in diesem Überblick zur Forschungsgeschichte fallen jedoch zwei zentrale Unterschiede zwischen der deutsch- und englischsprachigen Diskussion auf: Während die Diskussion bei uns primär von theologischer Seite aus vorangetrieben wird und folglich auch v. a. einer theologischen oder religionspädagogischen Selbstbesinnung dient, sind im englischsprachigen Bereich die Literatur- und Kulturwissenschaftler führend. Daraus erklärt sich auch ein dort vorherrschendes Interesse an Literatur*theorie*, das den Diskurs zentral bestimmt. Die theologische Komponente tritt demgegenüber zurück.

Das zweite Großkapitel des Handbuchs (35–194) ist historisch ausgerichtet. In elf Schritten wird die „Herausbildung der Tradition" nachgezeichnet von den Anfängen der religiös beeinflussten lateinischen Literatur, den ersten Stimmen der frühen englischen Literatur über Aufklärung, Romantik, Moderne bis zur Postmoderne. Aus deutschsprachiger Sicht besonders interessant – neben dem Beitrag zur Postmoderne – ist ein Kapitel über „Den Einfluss der deutschen Kritik" auf die englische Literaturszene. *Kant*, *Semler* und *Strauss* auf der Seite von kritischer Theorie, *Schiller*, *Schlegel*, *Fichte*, *Hegel* oder *Hölderin* auf der Seite der Antwort auf diese Kritik wurden in England breit rezipiert sowohl in eigener Theoriebildung als auch in direkter literarischer Produktion.

Der dritte Teil des Buches widmet sich einem in Deutschland nur wenig ausgebildeten, international aber überaus fruchtbarem Zweig: den „Literarischen Wegen des Bibellesens" (197–360). Die Bibel nicht im Blick auf Literatur zu lesen und zu deuten, sondern *als* Literatur, das wird hier im Blick auf die wichtigsten biblischen Gattungen und Abteilungen (vom Pentateuch bis zur apokalyptischen Literatur) durchgespielt. Dieser Abschnitt – verfasst v. a. von Exegeten – ist in erster Linie für Bibelwissenschaftler interessant. Der korrelative Brückenschlag hin zur literarischen Rezeption unterbleibt dabei (leider) fast durchgängig.

Im vierten Teil des Handbuchs (363–557) werden „Theologische Wege des Literaturlesens" vorgestellt. Konzentriert auf die großen Autoren und Strömungen der englischen Literatur werden hier theologisch-literarische Einzelporträts gezeichnet, beginnend bei *Shakespeare* bis hin zu *W. H. Auden*, unter Einschluss bündelnder Blicke auf „Den Roman des 18 Jahrhunderts" oder auf „Feministische Revisionen". Diesen Teil des Handbuches werden in unserem Sprachraum v. a. Kenner der englischen Literatur mit Gewinn lesen.

Anders im fünften Hauptteil: Hier wird der hermeneutische Zugang neu justiert, geht es doch um „Theologie als Literatur" (561–687). Diese Perspektive findet sich in der deutschsprachigen Forschung nur selten. Wie haben Theologen Literatur rezipiert; wie liest sich ihr Werk aus literarisch-literatuwissen-

schaftlicher Sicht? Die Porträts widmen sich etwa *John Henry Newman, C. S. Lewis*, beziehen aber auch thematische Perspektiven ein wie „Liturgie als Literatur".

Der letzte große Hauptteil widmet sich schließlich „den großen Themen" (691–838). Hier finden sich Beiträge etwa zu „Das Böse und der Gott der Liebe", „Die Passionsgeschichte in der Literatur" oder „Heil – persönlich und politisch". Die berücksichtigten Primärwerke bleiben auch hier – der Konzeption des Handbuchs verpflichtet – auf englischsprachige Literatur beschränkt. Ein Blick auf „Die Zukunft von englischer Literatur und Theologie" (841–857) rundet das Buch ab. Auf eine ausführliche und bündelnde Bibliographie wird (leider) verzichtet, da den Einzelbeiträgen umfangreiche Literaturhinweise beigefügt sind.

Welche Bedeutung kommt diesem imposanten Handbuch für den deutschsprachigen Bereich zu? Drei Dimensionen zeichnen sich ab: Zunächst kann das Sammelwerk als Anregung dazu dienen, ein vergleichbares, die Forschungen bündelndes Kompendium für den deutschsprachigen Bereich zu konzipieren. Hier liegt ein dringendes Forschungsdesiderat vor. Zweitens dient dieses Werk als unverzichtbare Informationsquelle für die Entwicklungen und Forschungen in den angezeigten Bereichen. Von hier aus sind alle künftigen Projekte zu entwerfen. Drittens – zentral – ist es höchste Zeit, die einzelnen nationalsprachlichen Traditionen in Kontakt, Austausch und zu gegenseitiger fruchtbarer Kritik zu bringen. Zwar schließt auch das vorliegende Handbuch mit einem Ausblick auf Globalisierung (844) und Interdisziplinarität (851), verpasst es jedoch, diese Ansprüche selbst wenigstens ansatzweise aufzunehmen. Schwach: Im ganzen Handbuch liegt kein einziger Hinweis auf die breit entfaltete deutschsprachige Diskussion um Theologie und Literatur der Gegenwart vor! Dabei wäre die gegenseitige Wahrnehmung sicherlich fruchtbar: Von England aus käme wahrscheinlich der Vorwurf der Vernachlässigung von hermeneutischer Theorie; von Deutschland aus erfolgte wahrscheinlich der Vorwurf von mangelnder theologischer Tiefe und thematischer Ernsthaftigkeit – das könnte die jeweiligen Entwicklungen nur befruchten. In seiner Weite und seinen Grenzen gehört dieses Handbuch in jedem Fall in jede Universitätsbibliothek, darüber hinaus in die Wahrnehmung aller in weitestem Sinne an Theologie und Literatur Interessierten.

Augsburg Georg Langenhorst

Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt? Hg. v. Jürgen Werbick / Ferdinand Schumacher. – Münster: Aschendorff 2006. 149 S., kt € 19,80 ISBN: 3–402–00242–6

Der Bd macht die Beiträge des am 1./2. April 2005 von der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Akademie Franz-Hitze-Haus veranstalteten Wissenschaftlichen Symposions zur Eröffnung des Bistumsjubiläums 1200 Jahre Diözese Münster zugänglich. Die Beiträge zeugen von dem Versuch, dem belastenden Konflikt Welt-/Ortskirche seine fruchtbare Spannung abzugewinnen. Das Problem ist etwa so alt wie die Kirche selbst; die Ortskirche von Münster ist schon in diese Spannung hineingeboren und erleidet und trägt sie seitdem mit (vgl. den Beitrag Kardinal Vlks). Es scheint eine Liebes- nie ohne Leidensgeschichte zu geben. Nicht wenig hat die Diözese zum Wachsen der Weltkirche beigetragen, aber auch davon profitiert. Erinnert sei nur an Arnold Janssen als Gründer des Steyler Missionsordens, den missionswissenschaftlichen Lehrstuhl und manche berühmten Namen der Kath.-Theol. Fak., die zwar nicht aus Münster stammten, aber nach Münster kamen und in Münster wie für Münster wirkten (jede Aufzählung verriete zu viele Vorlieben ...). Geschichte und Gegenwart der Stadt wie des Bistums sind ohne die Weltkirche gar nicht vorzustellen. Ist es umgekehrt unbescheiden zu meinen, ohne den Beitrag der Diözese Münster wäre die Weltkirche nicht nur ärmer, sondern anders? Schade, dass der Bd keinen Beitrag enthält, der die Wechselwirkung und Interdependenz in der Entwicklung näher beleuchtet. Da würde „glocalisation" konkret. –

Die acht Beiträge lassen sich in vier Bereichen ansiedeln:

Die Reflexion auf reale Wechselwirkungen zwischen Orts- und Weltkirche als Erfahrung und Aufgabenstellung (Kardinal Miroslav Vlk [Prag]: *Die Kirche von Münster, hineingezogen in eine Liebesgeschichte weltweit und ganz konkret vor Ort* [9–23]; Giancarlo Collet: *Ortskirchliches Engagement und weltkirchliche Solidarität. Bemerkungen zum christlichen Einsatz im Horizont der Globalisierung* [109–127]).

Die systematisch-theologische Reflexion auf das tatsächliche und theologisch anzustrebende Verhältnis (Hermann J. Pottmeyer: *Das Verhältnis Weltkirche–Ortskirche: ein Lebensnerv der Kirche* [25–40]; Jürgen Werbick: *Subsidiarität, Partizipation, Solidarität: hilfreiche und normative Prinzipien für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Ortskirche und Weltkirche* [41–61]).

Die kanonistischen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen (den Rechten von) (Orts-)Bischofsamt und Papstamt in kontroverser Auslegung (Klaus Lüdicke: *Das Bischofsamt in Orts- und Weltkirche: kanonistische Kontroversen* [63–75]; Georg Bier: *Das Diözesanbischofsamt in Orts- und Weltkirche* [77–108; fußnotenbewehrt]).

Ökumenische Reflexion auf das Verhältnis von Einheit und Vielfalt der Kirche (Harald Wagner: *Ich glaube an die eine Kirche: Ökumenische Überlegungen zu Einheit und Vielfalt* [129–142]; Eberhard Jüngel: *Einheit und Vielfalt der Kirche* [143–159]).

Keiner der Beiträge enthält grundstürzend Neues, aber alle stellen ihr Thema gut lesbar, klar und sachdienlich dar, auch weiterführend und Anstoß gebend (nicht nur zu denken). Biers Beitrag reizt durchgehend zum Widerspruch, v. a. einen systematischen Theologen, angefangen von den hermeneutischen Prämissen.

Ich sehe nicht, wie Kanonistik sich so positivistisch selbst beschränken kann, ohne ihren Anspruch aufzugeben, eine theologische Wissenschaft zu sein. Das bloße Nebeneinander von Kirchenrecht und Theologie hat der lateinischen Kirche nicht zum Segen gereicht (der Theologie auch nicht, wie an der fehlenden rechtlichen Umsetzung oder kanonistischen Artikulation der Communio-Theologie abzulesen ist), die Vorherrschaft der Kanonisten noch weniger. Die Kirchenkonstitution hat das Amtskapitel bewusst vom ersten Platz genommen und zum dritten Kap. gemacht, das nur auf der Basis der beiden vorangestellten Aussagen, d. h. des Mysteriums der Kirche und der Kirche als Volk Gottes, d. h. des theologischen und nicht eines positivistisch-kanonistischen Kirchenbegriffs, richtig verortet und verstanden wird. Auch die *nota explicativa praevia* behandelt die kanonistischen Dimensionen des Amtskapitels, ist kein vollständiger und schon gar nicht der alleinige Auslegungsschlüssel für dieses Kap., und auf dieses Kap. beschränkt. Sie argumentiert selbst theologisch, nicht nur rechtspositivistisch. Doch eine Rezension soll keine Auseinandersetzung beginnen, sondern zum Lesen reizen ... Was wohl der Bischof von Münster, als von den kanonistischen Auslegungen der Spannungen von Orts- und Weltkirche zuerst und direkt Betroffener mit reicher einschlägiger vor-, in- und nachkonziliarer Erfahrung, einschließlich Bundes- und Diözesansynode, der als ausgebildeter Kanonist ein kanonistisches Institut gegründet hat, zur Sache zu sagen hätte?

Kardinal Vlk zeigt in sechs Perspektiven auf, wie Orts- und Weltkirche von- und füreinander leben können. Seine Stärke: die eigenen Erfahrungen und die Fähigkeiten, kirchliche Leittexte zu neuem Sprechen zu bringen (nicht nur die Fußwaschung Joh 13: „Noch vor seine Gegenwart in den Sakramenten hat er diese Gegenwart in der gegenseitigen Liebe gesetzt." [15]).

Für den Münsteraner Missionswissenschaftler Giancarlo Collet kann sich die Weltkirche nicht länger als Westkirche begreifen: „Vielmehr hat sie sich als weltkirchliche Lerngemeinschaft verstehen zu lernen, die in Gruppen und Gemeinden vor Ort konkrete Gestalt gewinnt." (110) Wer Kirche als solche gegenseitige Lerngemeinschaft in und von Ortskirchen, weil sie Weltkirche ist, noch nicht sehen, kennen und schätzen gelernt hat, dem sei dieser Beitrag (auch seine signifikante Statistik) dringend zur Aufklärung ans Herz gelegt! Hier wird eine neue Art von Kirchesein (auch von Christsein) aufgezeigt, die wirklich in die Zukunft weist.

Der emeritierte Bochumer Fundamentaltheologe Pottmeyer lässt an den Früchten seines lebenslangen ekklesiologischen, kritischen Engagements an der Schnittstelle von Welt- und Ortskirche teilhaben. Klar und kritisch (nicht nur unterscheidend, auch kritisierend) zeigt er den theologischen Hintergrund der kanonistischen Veränderungen und Kontroversen auf, ebenso die anstehenden Aufgaben: „Um die Kirche als Communio zu leben und zu gestalten, genügt allerdings nicht die gläubige und theologische Bewusstseinsbildung durch Aneignung der Communio-Theologie [die sein Beitrag allgemeinverständlich auch dem theologisch nicht ausgebildeten Laien ermöglicht]. Wenn, wie Tradition und Konzil betonen, der Hl. Geist der eigentliche Baumeister der Kirche ist, bedarf es nicht weniger der Einübung einer Communio-Spiritualität, also in Haltungen und Verhaltensweisen aus dem Geist der Communio." (40) Er sieht sie in Grundzügen in *Novo Millennio ineunte* als geistl. Vermächtnis Johannes Pauls II. entfaltet. Als dritte Aufgabe gehört dazu die von ihm S. 35 formulierte Einsicht als – wie der kanonistische Disput zeigt – vordringliche Aufgabe: „Woran es heute noch fehlt, ist die konsequentere rechtliche und praktische Umsetzung einer Communio-Ekklesiologie." Diese Lücke und Aufgabe macht der Bd geradezu schmerzlich klar!

In diese Richtung sucht, analysiert und denkt der Beitrag von Jürgen Werbick an Hand des Subsidiaritätsprinzips – „also nicht nur in schönen Worten und Bildern, die zu nichts verpflichten, sondern in Modellen, deren sozialekklesiale Verbindlichkeit konkret beachtet wird." (43) Er sieht das Subsidiaritätsprinzip nicht nur als sozialethische Option, sondern im Personalitätsprinzip und Partizipationsgedanken verankert. Die Frage der Gültigkeit des Subsidiaritätsprinzips auch für die Kirche und die innerkirchliche Vorgehensweise findet mit „Unabdingbarkeit" und „Grenzen" eine mindestens doppelte Antwort. Gilt es auch für die sakramental verstandene Kirche? Nach Werbick ja, denn der Leib-Christi-Gedanke stellt nicht auf die Differenz Haupt–Glieder, sondern auf deren Zusammenwirken ab, will also die Eigenwirklichkeit der

Glieder im Ganzen schützen (und nutzen – für das Ganze). Daher hat das Amt „der Einheit des Zeugnisses zu dienen, indem es den Austausch der Zeugnisse fördert, die Kommunikation zwischen ihnen – gerade auch der normativen Zeugnisgestalten, die in Vergessenheit zu geraten drohen" (59, vgl. 58). Methodisch geht Werbick so vor, dass er die ungeklärten Voraussetzungen der Restriktivität der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf die Kirche „dekonstruiert" (53–60). Im Ergebnis spricht Werbick nicht in Thesen, sondern davon, „der strukturell-theologischen Weisheit des Subsidiaritätsprinzips bei der Ausübung kirchlicher Vollmacht in Fragen der Jurisdiktion und des Lehramtes mehr zu trauen, als dies augenblicklich zu beobachten ist."(60) So vorsichtig das klingt, so entschieden ist es. Es geht nicht um Vorschriften oder Gesetze, sondern Vorzugsregeln – die dann den Ausschlag geben.

Harald Wagner vertritt die These, dass „das Konzil eine Grundoption zugunsten von Pluralität (i. S. von ‚Einheit in Vielfalt') getroffen hat" (134) und daher „die Pluralität der *Kirche als Lebensgemeinschaft* geradezu Strukturgestalt ihrer Einheit ist." (136) Dabei ist auf die Wahrheitsfrage nicht zu verzichten, wie er mit Magnus Striet betont. Die Trinität wird als Paradigma herangezogen. „Die realen Differenzen (‚relatio', ‚oppositio') in Gott machen erst das Persondenken in Gott möglich. Von der Trinität her gedacht ist Pluralität kein Defizit, sondern eine Manifestation der Einheit selbst." (141)

Dem Rezensenten ist die Nähe dieser richtigen Sätze zum postmodernem Differenzdenken nicht so selbstverständlich, weil diese Sätze von einer Einheit Gottes ausgehen, die eben trinitarisch – in *nur* drei Personen – und nicht pluralistisch bzw. ausdifferenzierend und in zunehmender Ausdifferenzierung, vielmehr in Gleichursprünglichkeit zu denken ist. Einheit ist in Gott auch nicht nur Ausgangspunkt, sondern die bleibende und tragende *Grundlage*, jedenfalls so lange, wie das Christentum behauptet, eine monotheistische Religion zu sein. Sieht postmodernes Differenzdenken Einheit als Grundlage? Am Ende gießt Wagner selbst etwas Wasser in seinen Wein: „Angesichts fehlender Systematik beim Übertrag der ‚Communio-Ekklesiologie' (die sich ja aus der Trinitätstheologie speist) auf die Ökumene sind hier aktuell ökumenische Imagination und Kreativität gefragt, um zu konkretisierbaren Lösungen zu kommen." (142)

So sympathisch Eberhard Jüngels Beitrag zunächst wirkt und viele bedenkenswerte und entfaltenswerte Beobachtungen enthält, wenigstens zwei seiner Grundannahmen sind, abgesehen vom Amtsverständnis, katholisch kaum „verdaulich", geschweige denn „bekömmlich":

1. Die vier klassischen Attribute gelten der unsichtbaren, nicht der sichtbaren Kirche (145). Denn dann ist die ganze Sakramentalität der Kirche, die Einheit als Werkzeug *und Zeichen* dahin. Sie kann höchstens noch Verweis, aber nicht Realsymbol sein. Über Näheres lässt sich streiten ... 2. „Der Apostel hat nur einen einzigen Nachfolger. Und das ist das Neue Testament, das seinerseits nicht ohne das Alte Testament verstanden werden kann. Der Kanon der Heiligen Schriften, die Bibel, ist der Nachfolger des Apostels." Es läuft darauf hin, dass apostolische Sukzession in Schriftgemäßheit besteht und sich darin erschöpft. Das Anliegen ist klar. Doch wie kann ein Buch, ein Text Nachfolger einer Person sein? Was bedeutet „der Apostel", wenn die Schrift eindeutig von „den Zwölf" spricht, wenn es um einen bestimmten, wenn auch nicht trennscharf festgelegten Personenkreis und deren Nachfolgegemeinschaft (ganze Kirche und Bischofskollegium) geht? Im Hintergrund steht hier der Stellenwert der Wirklichkeit, dass und wie die Kirche Gemeinschaft ist. Das ist der Nerv der Ökumene.

Ich möchte Jüngels Artikel nicht trotzdem empfehlen, vielmehr deswegen, weil er die Auffassung Jüngels sehr gut erkennen lässt.

Im Ergebnis kann ich den besprochenen Bd nachdrücklich empfehlen. Schon weil man nicht Ortskirche sein kann ohne Universalkirche, keinen Lokalstolz entfalten kann (einem Münsteraner „weit [genug] weg" hat man die Rezension anvertraut), ohne ein – entsprechendes – Bewusstsein der Rückbindung an die Universalkirche zu entwickeln. Deswegen passt die Thematik nicht nur zum Jubiläum, sondern v. a. zur Zukunft der Diözese!

Überdies wird uns die Problemstellung, wenn auch sich wandelnd, aufgegeben bleiben. Schließlich ist der Bd in seinen Beiträgen paradigmatisch, sei es für die Autoren, sei es für die behandelte Sache. Daher empfiehlt sich das Buch gerade denen, die überlegen müssen, welche (wieviele) Bücher sie lesen können.

Erfurt Josef Freitag

Biblische Theologie

Dietrich, Walter: **David**. Der Herrscher mit der Harfe. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 381 S., kt € 8,80 (Biblische Gestalten, 14) ISBN: 978–3–374–02399–8

Gibt es über David „noch Neues mitzuteilen?" Diese Frage stellt der Berner Alttestamentler an den Anfang seines Buches über den frühen israelitischen König. Nach der Lektüre des Bdes werden viele Leser, an die sich die Reihe „Biblische Gestalten" wendet, die Frage mit einem eindeutigen Ja beantworten können.

Walter Dietrich stellt die vorwiegend biblischen Quellen vor, beleuchtet den geschichtlichen Hintergrund und verbindet die Darstellung Davids in der Bibel mit der Wirkungsgeschichte in der Kunst. Weil ihm die spätere Rezeption wichtig ist, führt er zu Beginn an Hand einer Bilderserie aus dem „Bamberger Psalmenkommentar des Petrus Lombardus" (12. Jh.) in die Vita Davids ein. Als erste Quelle untersucht er die Stele von Tel Dan, die für die Mitte des 9. Jh.s v. Chr. „eine hohe und unvergessene Bedeutung" Davids bezeugt. Danach präsentiert D. seine These von einem „höfischen Erzähler", der die gesamte frühe Königszeit von 1 Sam 1 bis 1 Kön 2 dargestellt habe. Ihn beschäftige das Verhältnis von Juda und Israel als „Grundproblematik". Der „große" Schriftsteller hebe immer wieder hervor, dass David keine persönliche Schuld am Untergang der Sauliden trägt. Dem „Meister des ambivalenten Erzählens" gelinge es, die maßgeblichen Gestalten der frühen Königszeit so zu gestalten, dass die Spannung auf Seiten des Lesers erhalten bleibt. Der „höfische" Erzähler stützt sich natürlich auf vorgegebene „ältere Traditionen", die D. kurz charakterisiert: kurze Einzelüberlieferungen und Listen, ausgestaltete Einzelerzählungen, Erzählkränze über den Aufstieg und Niedergang der Sauliden sowie über den Freibeuter David, die Batscheba-Salomo-Novelle, die Ladeerzählung, die späten „Weiterungen" (2 Sam 7 und 12), der sogenannte Anhang zu den Samuelbüchern und der dtr. geprägte Abschied Davids (1 Kön 2,1–10). Ausführungen über die Rezeption der Davidsgestalt in Propheten, Chronik, Psalmen, Jesus Sirach und Neuem Testament beschließen den Abschnitt über die Quellen.

Danach wagt D. es, die „Geschichte Davids im 10. Jh. v.Chr." zu entwerfen. Denen, die über die Stele von Tel Dan hinaus „external evidence" fordern, hält er das Wort von Kenneth Kitchen entgegen: „the absence of evidence is not the evidence of absence". Die biblische Darstellung Davids nutze zwar die dichterische Freiheit, biete aber ein Bild Davids, das keinesfalls mythisch oder übermenschlich ist. „Wo in der Weltliteratur würde ein derart hoch verehrter König als ein skrupelloser Lügner (mit tragischen Folgen: 1 Sam 21f.), als Erpresser von Schutzgeld (1 Sam 25), als Söldner des Landesfeinds (1 Sam 27), als heimtückischer Verbrecher (2 Sam 11) und als vor innerer Kälte zitternder alter Mann (1 Kön 1) geschildert?" (121). „Wenn David nicht wirklich bei den Philistern gewesen wäre, hätte die prodavidische biblische Geschichtsschreibung es sich niemals angetan, ihn dorthin zu versetzen." (142).

Der Abschnitt über die Wirkungsgeschichte präsentiert eine Fülle von überraschenden Nachwirkungen der biblischen Davidsgestalt in Malerei, Bildhauerei, Literatur und Musik. Die einzelnen Beispiele sind aber in Ausführungen über die biblischen Erzählungen eingebettet. Der Leser wird auf diese Weise angeregt, z. B. die biblische Erzählung mit dem Roman „Bathseba" des schwedischen Schriftstellers Torgny Lindgren zu vergleichen, in dem Batseba auch in der Amnon-Affäre und während des Abschalom-Aufstandes eine überragende Rolle spielt. Dadurch tritt noch klarer zu Tage, wie begrenzt die Aktivität Batsebas in der Bibel ist. Moderne Literatur kann auf diese Weise dazu beitragen, die Eigenart der biblischen Erzählung besser zu erfassen.

Da D. die biblischen Erzählungen auch unter geschichtlichem Aspekt betrachtet, behandelt er das Ausscheiden Amnons und Abschaloms zweimal (184–194 und 262–274) und ebenso die Natanweissagung in 2 Sam 7 (52–56 und 329–333). Hätten sich die Wiederholungen nicht vermeiden lassen? Die Verheißung Natans ist natürlich heftig umstritten. D. bleibt bei dem traditionell hervorgehobenen Kontrast zwischen der Frage in 2 Sam 7,5 – „Willst du ('attā) mir ein Haus bauen?" – und der Auskunft in 7,11: „Jhwh wird dir ein Haus machen." D. übersieht dabei m. E. die näher liegende Beziehung der Frage von 7,5 zur Antwort in 7,13: „Er (hū') wird für meinen Namen ein Haus bauen."

Insgesamt kann man diesen Bd der „Biblischen Gestalten" wärmstens jedem empfehlen, der sich für den geschichtlichen Hintergrund der Bibel, die literarische Gestaltung und die Rezeption der Erzählungen über Davids in allen Bereichen der europäischen Kunst interessiert.

Erfurt Georg Hentschel

Greenberg, Moshe: **Ezechiel 1–20**, hg. u. übers v. Michael Konkel. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 445 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 70,00 ISBN: 3–451–26842–6

Der vorliegende Kommentar ist die deutsche Übersetzung des ersten Bdes der Ezechielkommentierung des Autors, die 1983 und 1997 (Ez 21–37) auf Englisch in der Reihe „The Anchor Bible" erschienen ist. Mittlerweile liegt auch der zweite Bd in deutscher Übersetzung vor (Freiburg 2005, HThKAT, Herder Verlag). Bisher konnte M. Greenberg die Ezechielkommentierung nicht vollenden. Ez 38–48 stehen noch aus. In einem Vorwort (7–8) begründet der Hg. der Reihe HThKAT, Erich Zenger, Übersetzung und Übernahme in die Reihe mit drei Gründen: 1. Die von M. Greenberg angewandte „holistische (d. h. ganzheitliche) Exegese" entspricht dem Konzept der Reihe HThKAT mit ihrem Schwerpunkt auf der Interpretation des Endtextes. 2. Die Reihe ist an jüdischen Kommentierungen interessiert und hat zwei weitere Kommentierungen von Büchern des AT aufgenommen (S. Japhet, 1 und 2 Chronik, sowie Y. Zakovitch, Hohelied). Greenbergs Kommentierung hat sich deshalb angeboten, weil er paradigmatisch historisch-kritische Exegese mit jüdischer Auslegungstra-

dition verbindet. 3. Die Qualitäten der Kommentierung (herausragende Kenntnis der hebräischen Sprache, Verarbeitung großer mittelalterlicher Kommentare des Judentums und spezifische Auslegungsmethode) machen den Kommentar zu einem anerkannten komplementären Pendant des modernen, schon klassisch zu nennenden Ezechielkommentars von W. Zimmerli, der die Methode der „Fortschreibung" aus der Taufe gehoben hat. Gegenüber dem englischen Original wurden Aufriss und Layout der Kommentierung dem Konzept von HThKAT angepasst. Besonderer Dank gilt dem Übersetzer und Adaptierer PD Dr. Michael Konkel, ein ausgewiesener Ezechielspezialist. Er hat die Literatur auf den neuesten Stand gebracht, die Kommentierung durch passende Abbildungen aus der altorientalischen Ikonographie ergänzt und gelegentliche Fehler, vor allem in den Verweisstellen des Originals, korrigiert.

Greenbergs Kommentierung erweist dem masoretischen Text seinen gebührenden Respekt. Neuere Diskussionen um die Bewertungen der Abweichungen der Septuaginta schlagen auf seine Interpretation noch nicht durch. Gemäß seinem Konzept der „holistischen Exegese" erklärt er Spannungen und Widerspruch im Text nicht literar- und redaktionskritisch, sondern aus der spezifischen Situation des Exilspropheten Ezechiel und seiner persönlichen Eigenart und rhetorischen Begabung heraus. Der Verfasser hat volles Vertrauen in die für das Buch typischen Datierungen, die mit dem Inhalt der ihnen folgenden Sprüche bzw. Reden auf einer Linie liegen: „Nichts im Buch weist somit auf eine historische Situierung jenseits seines letzten Datums hin. Was jedoch als gegenwärtig dargestellt wird, stimmt genau mit dem überein, was wir über die zwei Jahrzehnte zwischen den äußeren Daten (593–571) wissen" (32). Das gesamte Buch geht auf den Exilspropheten Ezechiel zurück, der Autor, Arrangeur, Redaktor und Korrektor seiner Prophezeiungen in einer Person war.

In der weiteren Ezechielexegese behauptet Greenbergs Kommentar seine Sonderstellung. Für viele, vor allem amerikanische Ezechielanalysen, ist er Maßstab. Für manche, oft europäische Exegesen, die nach wie vor beim Ezechielbuch zur These ihrer Prophetenfiktion und zur Pseudoepigraphie tendieren, ist er der herausfordernde Antipode. Die Stärken dieses Kommentars liegen in den Strukturbeobachtungen zu methodisch abgegrenzten Abschnitten des Buches und in der Erschließung der reichen jüdischen Exegesetradition. Unter den sich vermehrenden, synchron arbeitenden Exegesen von Teilabschnitten und ganzen Büchern des AT ist er ein beachtenswertes Beispiel der Endtextexegese, weil er sowohl die Gefahr der flächigen und harmonisierenden Interpretation als auch die Tendenz zur paraphrasierenden Exegese vermeidet.

Bonn Frank-Lothar Hossfeld

Dogmatik

Kehl, Medard: **Und Gott sah, dass es gut war**. Eine Theologie der Schöpfung. – Freiburg i.Br.: Herder 2006. 432 S., geb. € 24,90 ISBN: 978–3–451–29273–6

Die Natürlichkeit der Welt stellt nicht unbedingt für den Glauben, wohl aber für dessen theologisches Selbstverständnis ein Problem dar, mit dem zünftig nur schwer umzugehen ist. Vielleicht deshalb leitet Kehls „Phänomenologie des christlichen Schöpfungsglaubens" (49) ihre in lehrbuchhafter Breite angelegte Darstellung (vgl. 20) mit der prekären Zwischenstellung ein, welche den schöpfungstheologischen Traktat sowohl von naturreligiösen und tendenziell pantheistischen, wie von deistischen Entwürfen abgrenzt. Beide verfehlen entweder die notwendige Unterscheidung Gottes von der Welt oder seinen Bezug auf sie. Ihnen gegenüber soll in christlichem Sinn gelten, „dass man von Gott nur so angemessen sprechen kann, das [so!] dabei der *einzigartige Unterschied* zwischen Gott und Welt zugleich mit der *einzigartigen Beziehung* zwischen beiden gedacht wird" (32). Dies ist dann möglich, wenn der Gottesbezug als Integral der Thematisierung von Welt, die insofern nicht als Natur, sondern als Schöpfung in den Blick kommt, systematisch vorausgesetzt wird.

Kehls Buch erweist denn auch seine Stärke im Ausbuchstabieren dieser Glaubenszumutung aus ihrer sozusagen *internen* Rationalität. Das geschieht systematisch über die Klärung der Grundunterscheidung von „creatio" und „creatura", deren relationales Gefüge die gläubige Metaphorisierung natürlicher, artifizieller, kultureller und familialer Wirklichkeiten für die Verbindlichkeiten des Gottesbezugs plausibilisieren will. Mehr noch, der 1. Teil der Darstellung kennzeichnet unter dem Titel „Gelebter Schöpfungsglaube heute" (57) die christliche Lesart der Welt im Sinne der österlichen Heilsverheißung ihrer universalen Befreiung und stellt damit einen strikt soteriologischen Akzent heraus, dem die bekenntnishafte Rede vom göttlichen Schöpfer entspricht, der seine Allmacht als *Vater*, d.h. über dessen barmherzige Liebe bestimmt. V. a. mit dem liturgischen Akzent auf der Osternachtliturgie und dem Vierten Eucharistischen Hochgebet betont Kehl durchaus eindrucksvoll, was Schöpfungstheologie seiner Auffassung nach realistisch macht: die heilsgeschichtliche Deutung der Welt und der Umgang mit ihrer gegenwärtig problematischen Gestalt aus der Hoffnung auf deren endzeitliche Vollendung. Die Praxis des Segnens, in der sich das gläubige Grundvertrauen auf die von Gott gut erschaffene Welt ausspricht, wie die Glaubwürdigkeit seines erfahrbaren Beistandes in der Welt, die das Interesse für die Engel neu angefacht hat, liefern Kehl paradigmatische Anschauungsbeispiele der alltäglichen Gestaltungskraft des Glaubens für die Welt, in der er vor Gott lebt. Dass ihre Situierung in der göttlichen Nähe keineswegs naiv gedacht ist, stellt der vierte Teil mit einer Reflexion unter Beweis, welche in vierfacher Weise um die Problematik von dessen Weltbezug kreist. Denn: Wie lässt sich, wenn Gott trinitarisch als einer, der das Andere seiner selbst hochschätzt, soll heißen als Liebe im Vollzug zu denken ist (vgl. 242f), sein Handeln in der Welt denken? Wie löst sich insbesondere das Problem, das seiner nach dem Ausweis der Schöpfungsberichte „sehr gut" (vgl. Gen 1,31) gelungenen Schöpfung aus deren Unvollkommenheit, durch das Leid und das Böse in ihr entsteht? Und im Umkreis der letzten: welche Bedeutung haben heute die Erbsündenlehre bzw. die theologische Rede vom Teufel? Diese Fragen kommen vor dem Hintergrund der biblischen wie theologiegeschichtlichen Teile zwei und drei gewissermaßen als systematische Konkretion zum Tragen. So ruft der *alttestamentliche* Abschnitt den bekannten Zusammenhang zwischen dem Vertrauen auf die göttliche Rettungsmacht und seiner urschöpferisch universalen Reichweite ins Gedächtnis, die in der Gestaltung des Chaos zum Lebenshaus (vgl. 115) und noch präziser in der Wohngemeinschaft Gottes mit seinen Geschöpfen, allen voran mit den Menschen gipfelt. Deren Sündhaftigkeit erscheint demgegenüber als Verletzung jener Grenze, durch die Gott das Leben seiner Geschöpfe schützen wollte, bzw. als Missverständnis der Heilsbedeutung, welche die kreatürliche Abhängigkeit von Gott auszeichnet (vgl. 134). Das *Neue Testament* prägt darüber hinaus die christologische Konzentration auf Jesus Christus als Schöpfungsmittler (vgl. 147), dessen inkarnatorische Realität der heilsgeschichtlichen Interpretation bzw. Sinngebung der Welt von der liebenden Fürsorge Gottes, des Vaters, her gewissermaßen anschauliche Glaubwürdigkeit verleiht. Von hier aus verfolgt Kehl, wie bereits *Irenäus* Schöpfung als freiheitliche Liebeszuwendung Gottes entwirft (vgl. 163f); wie *Augustinus* mit neuplatonischen Mitteln eine von der Ewigkeit Gottes her konzipierte Ontologie der Endlichkeit / Zeitlichkeit entwirft und dabei die geschöpfliche Freiheit als Ursprung des Bösen, dieses selbst aber nur relativ zum Guten und ihm gegenüber defizient erkennt; des weiteren wie *Thomas von Aquin* der weltlichen Heilshoffnung des Glaubens eine rationale, d.h. metaphysische Form zu geben versucht, welche die Ordnung des Alls aus der Vollkommenheit Gottes her- und damit zugleich auf diesen hinleitet (vgl. 212f); und schließlich wie *Romano Guardini* angesichts der weltanschaulichen Ambivalenzen der Neuzeit die existentielle Frage des Menschen nach sich und seiner Verantwortung für die Gestaltung der Welt in das Zentrum der Aufmerksamkeit bzw. des Gottesbezuges rückt (vgl. 228–232).

Kehl stellt all das mit viel Sachkenntnis dar. Allerdings lesen sich seine Referate sehr vertraut, was man einem auf Überblick ausgerichteten Lehrbuch (vgl. 20) zwar nicht unbedingt zum Vorwurf machen muss, seine Verwertbarkeit für den spezifisch wissenschaftlichen Diskurs jedoch einschränkt. Wenig überraschend fallen denn auch die Antworten auf die im Voraus genannten systematischen Kernfragen aus. Sie greifen die theologiegeschichtlich prägend gewordene Linie der existenziellen Rationalisierung auf und erklären so etwa „Gottes Handeln durch seine wirkende Gegenwart" (252), d.h. über personale Erfahrungen der göttlichen Nähe in Liebe, Freundschaft und Geborgenheit, aber auch im Bittgebet, das Gott nach Kehl nicht in die Rolle eines Erfüllungsgehilfen menschlicher Bedürfnisse zwängt, sondern einen echten Dialog darstellt, über den die göttliche Fürsorge das Leben des Menschen liebevoll orientiert. „Das Gebet ist der vorzügliche Ort, an dem wir uns von der Liebe Gottes aufschließen lassen, damit sie Zugang zu uns finden kann; es ist die zentrale, Einlassstelle', in die Gottes Liebe gestaltend und verändernd in unser Leben einströmen kann" (257). Im Zusammenhang der Theodizee-Problematik wird Gottes unmittelbare Verantwortung mit Hinweis auf die geschöpfliche Freiheit abgelehnt und auf die Liebe Gottes verwiesen, die nicht am Untergang, sondern an der Erlösung von Mensch und Welt interessiert sei, was die Gestalt der eschatologischen Hoffnung des Christentums vom Kreuz Jesu her soteriologisch präge. Um die geschichtlichen, d.h. kultur- wie sozial-historischen Dimensionen des Freiheitsproblems ist auch Michael Sievernichs Erörterung der Erbsündenlehre angeordnet (vgl. 285). Kehls eigene Ausführungen zum Teufel bleiben dagegen kursorisch, in der Tat nur ein „Exkurs" (vgl. 296–300), der aber immerhin der diabolischen Figur jede Erklärungsfunktion hinsichtlich des Ursprungs des Bösen abspricht und die ideologische Gefahren ihrer unkritischen Verwendung hervorhebt.

Bietet Kehls Darlegung des göttlichen Handelns in einer von Leid und Bösem angefochtenen Welt damit eine überzeugende Verständnisgrundlage für die gläubige Deutung der Welt als Schöpfung Gottes? Der fünfte Teil seines Buches will jedenfalls das bislang als die dem christlichen Glauben eigene Position Vorgestellte in einem außenorientierten Dialog bewähren, allen voran gegenüber den Anfragen der Naturwissenschaften. Diesen Part übernimmt ein Beitrag von Hans-Dieter Mutschler. Er erweist sich im Gefüge des Buches als charakteristisch sperrig, insofern die sinnstiftende Funktion, die den schöpfungstheologischen Ausführungen Kehls basal zugrunde liegt, hier davon irritiert wird, dass „sich mit der modernen Physik eine Ordnungsvorstellung herausgebildet [hat], die keine Sinnbezüge mehr enthält" (309). Entsprechend ist

für Mutschler das Projekt einer *natürlichen Theologie*, die Ordnung und göttlichen Ursprungssinn miteinander kombiniert, definitiv widerlegt. Die naturwissenschaftlichen Ergebnisse fordern vielmehr eine *Theologie der Natur*, welche das Phänomen des Lebens selbst für den Brückenschlag zum Glauben heran zieht, dabei allerdings im Auge behält, dass die Integration der naturwissenschaftlichen Beschreibungsversuche theologische Interpretation nicht ersetzt, sondern gerade erfordert, diese sich also nicht einfach begründungslogisch auf jene berufen kann (vgl. 318–321). Teilhard de Chardins theologische Vermittlung der Naturwissenschaft erscheint vor diesem Hintergrund auch Kehl „zu abrupt" (vgl. 331), wie er überhaupt gegenüber den eklektischen Entwürfen naturreligiöser Schöpfungsspiritualität zurückhaltend bleibt, weil sie das Kontur bildend Christliche verwischen (vgl. 328). Vielleicht aber auch deshalb, weil seiner Meinung nach die pragmatische Relevanz des Schöpfungsglaubens im Sinn einer ökologischen Ethik den menschlichen Beitrag zur Vollendung der Welt nur dann als „unersetzlich" hochschätzen kann, wenn ihn das inhaltlich genuin christlich bestimmte Vertrauen auf den Schöpfungs- und Vollendungswillen Gottes vor überlastender Alleinverantwortlichkeit schützt (vgl. 343f). Folglich betont auch Kehls interreligiöser Dialogversuch mit dem Islam v. a. die signifikanten Unterschiede im Schöpfungsglauben, welche das personale Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Welt und dessen freiheitliche Signatur betreffen (vgl. 352–357).

Das legt den Schluss nahe, dass die Bewährung des christlichen Schöpfungsglaubens insbesondere zur Sicherung dessen verfasster Integrität beitragen soll. Kehl entspricht damit seiner methodischen Vorentscheidung, die Welt in dezidiert christlichem Sinn von Gott her und auf ihn hin als Schöpfung in den Blick zu nehmen bzw. die sich daraus ergebende Heilsperspektive offen zu legen. Was die lehrhafte Gestalt des schöpfungstheologischen Traktats betrifft, gelingt seiner Darstellung dies auch in großer Klarheit und in erfreulich verständlicher Sprache. Im Besonderen hinzuweisen ist auf jene die Liturgie der Kirche und das Gebet der Gläubigen betreffenden Abschnitte, welche die schöpfungstheologische Relevanz des gelebten Glaubens, d. h. die überzeugende, da selbst überzeugte Praxis seiner Deutung der Welt als Schöpfung vor Augen stellen. Hier v. a. liegt die Stärke des Buchs von Kehl. Und in diesem Sinn ist es ein schöpfungstheologisches Lehrbuch im besten Sinn, das die Inhalte des Glaubens biblisch, theologiegeschichtlich und systematisch darstellt. Wer jedoch darüber hinaus eine kritische Diskussion erwartet, welche die Validierung der schöpfungstheologischen Hermeneutik der Welt durch den Glauben bzw. seine Problematik vor dem Urteil einer zumindest methodisch ungläubigen Vernunft betrifft, sieht sich weitgehend enttäuscht. Sprechend, dass der einzige thematisch naturwissenschaftliche Abschnitt nicht vom Autor stammt. Ebenso kommt die Bewährung, die der abschließende Teil fünf unter verschiedenen Anfragerichtungen an den christlichen Glaubensbestand formuliert, nicht über wertende Kontrastdarstellungen hinaus. Auch nur die Möglichkeit einer Problematisierung des Wirklichkeitszugangs der Glaubensperspektive wird nicht in Betracht gezogen. Kehl beschränkt sich auf den Aufweis der binnengläubigen Rationalität der christlichen Heilshoffnung und deren Bedeutungsrelevanz für die Realität weltlicher Problemlagen. Und das ist, wie gesagt, nicht ohne Verdienst. Einen wirklichen Dialog aber mit *anderen* Rationalitätsformen, v. a. solchen, die von der religiösen Sinndeutung abgekoppelt sind wie die Entwürfe der Naturwissenschaft, führt er nicht oder zumindest nicht so, dass die Theologie durch sie zur Modifikation der eigenen Fassung ihrer schöpfungstheologischen Sichtweise angeregt würde. Der Glaube als existentieller Akt des Vertrauens bedarf einer derartigen Problematisierung vielleicht nicht, für die Glaubwürdigkeit der ihn bedenkenden theologischen Wissenschaft ist sie jedoch umso essentieller. Ob diese Bedenklichkeiten wirklich bereits zu den „Spezialfragen" jenes Forschungsdiskurses gehören, die der Überblick eines Lehrbuches nicht bedienen kann? Jedenfalls erweist ihre Dringlichkeit, dass, wie eingangs gesagt, nicht der Glaube, wohl aber die systematischen Konzeptionen der Theologie ein Problem mit der Natürlichkeit der Welt haben.

Würzburg Jürgen Bründl

Kirche als universales Zeichen. In memoriam Raymund Schwager SJ, hg. v. Roman Siebenrock / Willibald Sandler. – Münster / Wien: LIT Verlag 2005. 459 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie, 19), kt € 39,90 ISBN: 3–8258–8910–6

In drei Teilen bieten die beiden Innsbrucker Professoren einen Beitrag zur theologischen Auseinandersetzung mit zwei nachgelassenen ekklesiologischen Aufsätzen des 2004 verstorbenen Innsbrucker Dogmatikers Raymund Schwager. Den ersten Teil bilden zwei Aufsätze Raymund Schwagers zum Kirchenbegriff und zum Erlösungsverständnis Johannes Pauls II. (19–100), die im zweiten Teil in Einzelbeiträgen von Mitgliedern der Innsbrucker Forschungsgruppe „Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung" diskutiert werden (101–284). Ein dritter Teil des Bdes versammelt weitere zehn Autoren hauptsächlich aus dem Bereich der „kommunikativen Theologie" mit Diskussionsbeiträgen zu den Themen von ekklesialer Zeichenhaftigkeit und Mission (285–456).

Dass Raymund Schwager den Kirchenbegriff in der Auseinandersetzung mit der politischen Ekklesiologie der Gegenwart und nicht abstrakt entwickelt, entspricht seinem dramatisch-politischen Verständnis von Theologie überhaupt. Dass er sich dabei auf das theologische Denken Johannes Pauls II. bezieht, ergibt sich aus dem positiven Vorverständnis, dass im Wirken dieses Papstes die Problemlage der Kirche in der Gegenwart nach dem 2. Vatikanischen Konzil eine sinnbestimmte Lösung gefunden hat. In erkennbarer Wertschätzung des polnischen Papstes beschreibt Raymund Schwager dessen konkret-instrumentelle Deutung der Kirche als des unter den Völkern aufgerichteten Zeichens, in dem die friedenstiftende Intuition des Gekreuzigten für alle Zeiten und Völker tradiert wird als die Grundlage von Demokratie und Menschenrechten, die die Demokratien mit ihrer Tendenz zur Befriedigung partikularer Interessen, eben nicht aus sich selbst hervorbringen können (52–57). Der sich in Spannung zum Gestaltungswillen behauptenden Tradition dient die kirchliche Hierarchie. Der zweite Aufsatz von Raymund Schwager interpretiert die Soteriologie Johannes Pauls II. und rückt sie in den Kontext einiger theologischer und religionskritischer Gegenwartsfragen.

Im zweiten Teil der Innsbrucker Forschungsgruppe findet eine weitende Explikation und Problematisierung der Theologoumena Raymund Schwagers statt: Willibald Sandler erklärt, wie Kirche als selbst dramatisches Zeichen in Analogie zum Heilsdrama Jesu Christi verstanden werden kann und skizziert im Ausgang davon eine „dramatische Topologie" (126–132). Nikolaus Wandinger stellt Raymund Schwagers Deutung der infalliblen Lehren als „Wegmarken eines dramatischen Dialogs" dar und erkennt in ihr die Vermittlung von „Irreformabilität" und „Interpretationsbedürftigkeit" (101–172, hier: 163). Wolfgang Palaver weitet Schwagers Gedanken der Komplementarität staatlicher Demokratie und traditionsbewahrender kirchlicher Hierarchie zu dem sich auf Louis Dumont berufenden Modell der „verwickelten Hierarchie" (173–185): „Hierarchie ist wesentlich *Umschließung des Gegenteils*" (179), und: Hierarchie ist *zweidimensional*. Das heißt: Sie ist prinzipiell umkehrbar (180), entsprechend den Dimensionen, auf die sie sich bezieht. Die verwickelte Hierarchie wurde im Mittelalter durch einen Konstantinismus abgelöst (183), als dessen Überwinder Johannes Pauls II mit seiner Idee der Komplementarität kirchlicher Hierarchie und demokratischer Ordnung erscheint. Wilhelm Guggenberger intensiviert Schwagers Zeichenverständnis, indem er es mit der Zeichentheorie von C. S. Peirce konfrontiert (187–208): Kirche ist weder Symbol noch Ikon noch Indikator im Peirceschen Sinn. Aber auch der Rahnersche Begriff des Realsymbols scheitert an der moralischen Unvollkommenheit der Kirche (194). Ein dramatisches Kirchenverständnis soll die Lösung bringen: Im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer wird Kirche als rechtfertigungsgetragene, schuldbeladene Gemeinschaft der Suche nach einer am eschatologischen Handeln ausgerichteten „Existenz gegen den Strich" (201ff) präzisiert. Auch Maximilian Paulin bemüht sich um eine Präzisierung des Zeichenbegriffes. Der spezifisch polnische Kontext lässt ihn die Ambivalenz des Zeichens in seiner herrscherlichen Exklusivität erkennen. Während mit dem Kreuz exkludiert wird, vollzieht Jesus am Kreuz die absolute Inklusion (212). In einer Welt mimetischer Kohortenbildung hinter den Zeichen der exkludierenden Gruppenbildung präzisiert die Geschichte Jesu die Überwindung der mimetischen Ausgrenzung in einer radikalen Bejahung aller. Petra Steinmair-Pösel und Stefan Huber setzen sich von den Kirchenträumen ab: In ihnen prallen Konzepte und Gegenkonzepte aufeinander, deren Scheitern vom Machbarkeitswahn in die Resignation führt. Die reale Kirche findet sich als „Gnadenraum", indem Menschen in ihr den dramatischen Weg Jesu gehen, der mit Raymund Schwager als Weg in fünf Akten gedeutet wird, auf dem „begnadete Leidenschaft und Gelassenheit" erlernt werden (227–246). Dietmar Regensburger präzisiert den Zeichenbegriff durch die Illustration der Differenzierung zwischen Opfermut, Opferwahn und zeichenhaftem Widerstand am Beispiel konkreter Lebenszeugnisse aus den 1934–1943 (247–264). Józéf Niewiadomski illustriert sein Verständnis dramatischer Kirchlichkeit am Beispiel von Graham Greenes Roman „Die Kraft der Herrlichkeit" (265–282). Alle Beiträge zusammen machen eine eindrucksvolle Vitalität der Diskussion um Raymund Schwager spürbar.

Der dritte Teil des Bdes bringt überwiegend Stimmen aus dem Kreis der um Matthias Scharer und Bernd Jochen Hilberath gepflegten „Kommunikativen Theologie" zu Gehör. Scharer selbst arbeitet unter Einbeziehung persönlicher Erinnerung an Raymund Schwager an einer Verhältnisbestimmung von dramatischer und kommunikativer Theologie (285–299). Die „kommunikative Theologie" sieht er in der Tradition einer frühkirchlichen Sensibilität für den Zusammenhang kirchlicher Inhalte und deren Vermittlung (292). Die ekklesiale Perspektive seines Aufsatzes ist die gnadenhafte Erfahrung des dreieinen Gottes im „geschenkten Wir", die zum „Ort der Theologie" wird (297). Bernd Jochen Hilberath mahnt in seinem Beitrag (301–316) im Rückblick auf Johannes Paul II. an, die Einheit der Kirche nicht mit ihrer Einigkeit zu verwechseln. Er sieht die Gefahr, Einheit soziologisch am Modell von Absetzung und Polarisierung zu denken. Demgegenüber sieht er die Kirche verpflichtet auf den Weg partizipationsgetragener communialer Einheit (310f.). Auch im folgenden Beitrag von Thomas H. Böhm wird unter der Formel *„The medium ist the message"* die Einsicht in die Verschränkung von Medium und Botschaft bedacht (317–334): Der zu begrüßenden Nutzung der Massenmedien müsse je-

doch komplementär die Zeichenhaftigkeit des alltäglichen Handelns christlicher Menschen zur Seite treten, damit Kirche zum universalen Heilszeichen werden kann (333). Franz Weber sieht in seinem Beitrag das Wirken Johannes Pauls II. als positive Stimulation missionsmüder Kirchen des deutschen Sprachraums (335–342). Er kritisiert jedoch ein zu monologisches Verständnis von Mission (343), das insbesondere durch das missionarische Handeln des Papstes selbst verwirklicht wurde (345ff.) und dem der Autor ein Verständnis der Mission als Beziehungsgeschehen entgegensetzt (347–353). Franz Gmainer-Pranzl interpretiert in einem längeren, gründlichen Beitrag das gemäß LG 13 kirchliche Merkmal der Weltweite *(universalitatis character)*, das nicht imperialistisch mit den Kategorien einer Exportfima erfasst werden könne (362), sondern das die universale, christologische Heilsverheißung und deren Wahrheitsanspruch zu vermitteln habe mit „partikulärer Identität" (363), wozu die Präzisierung universalen Heilsverheißung in den Kategorien „echten nachhaltigen Friedens" (380), die Raymund Schwager verfolgte, beitragen kann. Roman A. Siebenrock skizziert das Programm einer bleibend bedeutsamen Politischen Theologie (381–397), die die Metzsche Außenperspektive auf die Kirche überwinde und als „Teilaspekt der Ekklesiologie" „das Handeln der Glaubenden in der Öffentlichkeit" „ad extra" orientiere (392), indem sie die Themen von Staat und Kirche (394), „Gerechtigkeit und Frieden" sowie der Achtung des Lebens (395) im öffentlichen Raum zur Geltung bringe, wobei sie sich ihres christologisch normativen Standpunkts als desjenigen „der Opfer und Marginalisierten" (393) bewusst ist. Andreas Vanach skizziert als Alttestamentler das Motiv der Erwählung Israels hinsichtlich seiner geschichtlichen Herkunft und seiner bleibenden ekklesiologischen Bedeutung: Israel ist Zeichen unter den Völkern als Modell „für kirchliches Handeln und Streben" (399–411). Erwählung ist Verantwortung des Gottesvolkes dafür, die eigene Gottesnähe insbesondere in ihrer ethischen Prägekraft zeichenhaft aufscheinen zu lassen für andere Völker (418f.). Martin Hasitschka zeigt, wie das Johannesevangelium Jesus selbst als Zeichen deutet, das die Glaubenden fortsetzen in ihrer Hinordnung auf den Erhöhten Herrn hin (428–444). Gertraud Lachner beobachtet ein Missverhältniss zwischen einer sich mehr und mehr verweiblichenden Religion einerseits und einer Kirchenkultur, die die fast exklusive Durchsetzung Dominanz orientiert männlicher Führungskräfte befördere und deren Hierarchie auf diese Weise in ihrer Zeichenhaftigkeit eingeschränkt werde (428–444). Den Abschluss des Bdes bildet ein sehr persönlicher Bericht über die Begegnungs-, Austausch- und Lerngeschichte des Politologen Werner W. Ernst, die diesen mit Raymund Schwager verbindet (445–456).

Der Bd gewährt einen erneuten Einblick in die dialogische und interdisziplinäre Art und Weise, in der es der Innsbrucker Theologischen Fakultät gelingt, auf der Grundlage einiger konsensfähiger Arbeitshypothesen dem allenthalben drohenden Auseinanderbrechen der einen Theologie zu einem losen Konglomerat parzellierter Bemühungen im Interesse der einen Vernunft entgegenzuwirken. Dass dabei zugleich auch dem Auseinanderbrechen von Theologie und kirchlichem Lehramt entgegengewirkt wird, ergibt sich auch aus dem Gegenstand des Bdes, der das kirchenpolitische und lehramtliche Wirken Johannes Pauls II. thematisiert. Im Ergebnis kreisen die Beiträge des Bdes differenziert und dennoch verbunden um eine politisch-theologische Ortsbestimmung der Kirche in der Gegenwart, an der nicht nur fundamentaltheologische Ekklesiologie nicht vorbeikommt, sondern auch nicht jede praktische Bemühung um die alltägliche Gestaltung des Kircheseins.

Duisburg-Essen Ralf Miggelbrink

Tillich, Paul: **Dogmatik-Vorlesung** (Dresden 1925–1927). Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände, Band 14, hg. v. Schüssler, Werner / Sturm, Erdmann. – Berlin: deGruyter 2005. (XLIV) 456 S., geb. € 168 ISBN: 3–11–018353–6

Paul Tillich (1886–1965) zählt zu den bedeutendsten Vertretern evangelischer Dogmatik im 20. Jahrhundert. Mehr noch als in Europa, wo sich derzeit eine Tillich-Renaissance ankündigt, war sein Einfluss lange Zeit in den USA wirksam, wohin er 1933 nach akademischer Lehrtätigkeit in Berlin, Marburg, Dresden, Leipzig und Frankfurt a. M. unter dem Druck des nationalsozialistischen Regimes emigrierte. Theologiegeschichtlich gehörte Tillich anfangs in den Kontext der Dialektischen Theologie, von der er sich aber distanzierte, nachdem er zu der Auffassung gelangt war, Karl Barths unmittelbares Insistieren auf Gottes absoluter Souveränität und Allmacht mache jede Möglichkeit menschlicher Freiheit zunichte. Von den theologischen Lehrern ist Martin Kähler der wichtigste. Philosophisch wurde Tillich durch Heidegger und die Existenzphilosophie sowie v. a. durch die Spätphilosophie Schellings geprägt, dessen Werk er sowohl seine philosophische Dissertation als auch seine theologische Lizentiatenarbeit gewidmet hat.

Zusammengefasst ist der Ertrag des philosophisch-theologischen Denkens von Paul Tillich in der dreibändigen „Systematische(n) Theologie", die von 1951 bzw. 1955 an in englischer und deutscher Sprache erschienen ist. Sie folgt in Aufbau und Durchführung der sog. Methode der Korrelation und versucht, aus den Symbolen der christlichen Botschaft eine Antwort auf die existenziellen Fragen zu geben, die aus einer Analyse der menschlichen Situation in der gegebenen Welt hervorgehen. Auf diese Weise werden folgende Themenkomplexe, die zugleich die Gesamtgliederung bestimmen, in Beziehung gesetzt: Vernunft und Offenbarung, Sein und Gott, Existenz und Christus, Leben und Geist, Geschichte und Reich Gottes.

Tillichs opus magnum ist in einem jahrzehntelangen Prozess entstanden. Grundzüge des Werkes deuten sich bereits in den Arbeitsheften von 1913 an, in denen Tillich in Form von 72 Thesen die Skizze einer Systematischen Theologie mit den Teilen Apologetik, Dogmatik und Ethik entwirft (vgl. Paul Tillich, Frühe Werke. Hg. v. Gert Hummel und Doris Lax, Berlin / New York 1998, 273–434). Die von der Dogmatik zu leistende Entfaltung des theologischen Prinzips zu einem System religiöser Erkenntnis hat Tillich in den Folgejahren mit wachsender Konsequenz und Bestimmtheit durchzuführen gesucht. Ein Beleg dafür ist die Dogmatikvorlesung der Jahre 1925 bis 1927, die wie der Entwurf von 1913 zu Lebzeiten Tillichs unveröffentlicht blieb. Erstmals publiziert wurden die Vorlesungstexte 1986 von Werner Schüssler im Patmos Verlag Düsseldorf unter dem Titel „Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925". Eine Neubearbeitung war insofern fällig geworden, als die mittlerweile vergriffene Erstausgabe zahlreiche sinnentstellende Entzifferungsfehler enthielt, die korrigiert werden mussten. In der Neubearbeitung sind darüber hinaus von Tillich vorgenommene Streichungen und spätere Veränderungen mitgeteilt und Vorlesungsnachschriften anmerkungsweise berücksichtigt. Diese dokumentieren, dass dem dreisemestrigen Vorlesungszyklus, den Tillich vom Wintersemester 1925/26 bis zum Wintersemester 1926/27 an der Sächsischen Technischen Hochschule Dresden gehalten hat, das aus achtzehn schwarzen Wachstuchheften bestehende, im Paul-Tillich-Archiv der Andover-Harvard Theological Library der Harvard Divinity School in Cambridge/Mass. aufbewahrte Manuskript zugrundelag, das die Basis der Edition bildet. Dass diese nicht mehr mit dem Untertitel Marburger Vorlesung versehen ist, wird von den Herausgebern mit dem Hinweis begründet, Tillich habe im Sommersemester 1925, seinem letzten in Marburg, nur das erste Drittel seines Manuskripts formuliert und vorgetragen, wohingegen die übrigen Teile erst für Dresden (und Leipzig) konzipiert wurden. Die endgültige Gliederung hat Tillich im WS 1926/27 zu Papier gebracht. Nähere Einzelheiten sind dem editorischen Bericht (XI–XIX), der auch die nötigen Informationen zu den beiden Beilagen (1. Die Gestalt der religiösen Erkenntnis [Gliederung und Lehrsätze]; 2. Der Ort der religiösen Erkenntnis [Prolog]) enthält, sowie der historischen Einleitung (XXI–XLIV) zu entnehmen, die neben den Stationen der akademischen Laufbahn Tillichs den geistesgeschichtlichen Kontext seines Schaffens beschreiben.

Die Marburg-Dresdener Dogmatik ist Fragment geblieben. Doch liegt die Gliederung auch des unausgeführten Teil vor, was beweist, „dass Tillich eine klare, in sich stringente Vorstellung vom Aufbau seiner Dogmatik hatte" (XXX). Ihr Wesensbegriff, den die Einleitung entwickelt (1–120), ist durch den Grundsatz bestimmt, dass Dogmatik die wissenschaftliche Rede von demjenigen sei, was uns unbedingt angeht. Alle dogmatischen Sätze sind von konkret-normativer Art und basieren auf Kundgebung des Unbedingten an uns, die freilich nicht Mitteilung von Sachverhalten, sondern reale Vergegenwärtigung des uns unbedingt Angehenden ist. Es folgt eine Näherbestimmung des Begriffs der Offenbarung und ihrer Vollkommenheit. Die vollkommene Offenbarung, wie sie in Jesus Christus statthat und in Kritik und Konstruktion das Christentum begründet, bildet nach Tillich die Norm der Dogmatik, deren Form die Wissenschaft ist, näherhin die konkret normative Geisteswissenschaft. Ihrer wissenschaftlichen Form entsprechend ist die Dogmatik nach Gesichtspunkten systematischer Kohärenz aufzubauen, um ein durchgängiges Verständnis des inneren Zusammenhangs ihrer einzelnen Gehalte zu ermöglichen. Dabei empfiehlt sich eine Gruppierung nach den zentralen Symbolen von Schöpfung, Erlösung und Vollendung.

Die Schöpfungslehre als erster Teil der materialen Dogmatik (121–267) handelt vom Seienden als Natürlichem in der vollkommenen Offenbarung und enthält, wie Tillich sagt, die theologische Seinsdeutung. Zunächst wird vom Seienden als Wesensgemäßen, also von Gott und Welt in ihrer Verbundenheit, sodann vom Seienden als Wesenswidrigen, also von Gott und Welt in ihrer Getrenntheit, schließlich vom Seienden im Zusammenhang von Wesensgemäßem und Wesenswidrigem in der vollkommenen Offenbarung, also von Gott und Welt in dem Zusammensein von Getrenntheit und Verbundenheit gehandelt. Dies geschieht jeweils in zweifacher Hinsicht, nämlich erstens hinsichtlich des Seienden in seiner Bedingtheit und zweitens hinsichtlich des Unbedingt-Seienden. Der Lehre von der reinen Geschöpflichkeit der Kreatur (Urstand), vom Widerspruch zu ihrer Geschöpflichkeit (Sünde) und von deren Zweideutigkeit sind so jeweils entsprechende Aussagen über Gott als Ursprung (Aseität und Allmacht), als Verneinung (göttlicher Zorn) sowie als Erhalter des Seienden (Weisheit und Unerforschlichkeit) zugeordnet.

Thema des zweiten Teils der materialen Dogmatik (269–388) ist das Seiende als Geschichtliches in der vollkommenen Offenbarung und damit die Erlösungslehre, deren Aufgabe die theologische Geschichtsdeutung ist. Die Religionstheologie handelt von der Geschichte als Vorbereitung der kommenden Offenbarung, die Christologie von ihrem geschichtlichen Durchbruch, die Ekklesiologie schließlich von ihrer Aufnahme im Laufe der Geschichte. Erneut werden jeweils zwei Zugangsweisen koordiniert, nämlich zum einen diejenige vom Bedingten, zum anderen die vom Unbedingten her. Der Unbedingtheitshorizont der Lehre vom Seienden als Geschichtlichem in der vollkommenen Offenbarung wird trinitätstheologisch und nach Maßgabe der Wesensbestimmung Gottes als Liebe erschlossen. Das die Geschichte tragende Unbedingt-Seiende verbindet Tillich mit Gott dem Vater, das in sie eingehende mit Gott dem Sohn, das aus ihr herausgehende mit Gott dem Heiligen Geist. Unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedingtheit kommt die Geschichte zunächst unter dem Vorzeichen von Forderung und Verheißung als Kampf gegen das Dämonische in Betracht, wie er in Heidentum (Die Offenbarungsgeschichte unter der Herrschaft des Sakramentalen), Griechentum (Die Offenbarungsgeschichte unter der Herrschaft des Profanen) und Judentum (Die Offenbarungsgeschichte unter der Herrschaft des Gesetzes) geführt wird. Sodann werden die Überwindung des Dämonischen im Zeichen der Gnade und der Durchbruch der vollkommenen Gnade als geschichtlicher Augenblick, als persönliche Tat Jesu Christi und als übergeschichtliche Wirkung thematisiert. Nach Abschluss der Christologie bricht das Vorlesungsmanuskript mitten im zweiten Teil der Dogmatik ab. Die pneumatologisch fundierte und ekklesiologisch zu explizierende Deutung der Geschichte als Aufnahme der vollkommenen Offenbarung („theologische Sinndeutung") bleibt ebenso unausgeführt wie der gesamte dritte Teil, der von der eschatologischen Vollendung und damit vom Seienden jenseits von Natürlichkeit und Geschichtlichkeit in der vollkommenen Offenbarung handeln sollte.

Trotz ihres fragmentarischen Charakters ist die Tillich'sche Dogmatikvorlesung der Jahre 1925–1927 ein außerordentlich eindrucksvolles Dokument nicht nur für die Theoriegenese eines bedeutenden Einzelwerkes systematischer Theologie, sondern für die theologiegeschichtliche Entwicklung im 20. Jahrhundert überhaupt. Namentlich die Kenntnisse der Lage und der Verfassung evangelischer Theologie in der Weimarer Zeit werden durch das Marburg-Dresdener-Vorlesungsmanuskript Tillichs erheblich angereichert. Den Herausgebern ist für ihre sorgfältige Edition zu danken.

München Gunther Wenz

Kirchengeschichte / Patrologie

Ehrenschwendtner, Marie-Luise: **Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jh.** – Stuttgart: Franz Steiner 2004, 399 S. (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, 60), kt € 74,00 ISBN: 3–515–07838–X

Mit der Bildung weiblicher Religiosen am Beispiel der spätmittelalterlichen Dominikanerinnen rückt die Diss. einen bedeutsamen, gleichwohl lange vernachlässigten, erst in der jüngeren Forschung breiter ausgearbeiteten Aspekt monastischer Kultur in das Blickfeld. Zwar gehören die intellektuellen Interessen von Ordensfrauen zum Standardrepertoire der Forschung, waren etwa die Leistungen der mittelalterlichen Mystikerinnen wiederholt Gegenstand philologischer und auch theologischer Betrachtungen. Das Frauenkloster als Ort spezifisch weiblicher Gelehrsamkeit und Geistlichkeit, dieser ordenshistorische mit bildungs- und geschlechtergeschichtlichen Überlegungen kombinierende Ansatz ist jedoch ein Ergebnis neuerer Impulse, exemplarisch durchgeführt etwa in den Pionierstudien von Eva Schlotheuber oder Gisela Muschiol. Was nun die hier anzuzeigende Monographie gegenüber vergleichbaren Untersuchungen auszeichnet, ist die Tatsache, dass sie sich auf die dominikanische Gemeinschaft und damit auf den mittelalterlichen Bildungsorden *par excellence* konzentriert. In welcher Weise, ob überhaupt die Neigung zu wissenschaftlich angeleiteter Gott- und Welterkenntnis unter dem Vorzeichen einer genuinen Bildungsidee auch den weiblichen Zweig dieses Ordens erfasst hat, diese Fragen bestimmen das Grundproblem der Erörterungen.

Methodisch nähert sich die Vf.in ihrem Thema auf drei Ebenen an: Zunächst kommen die vielfältigen Bedeutungsdimensionen des zeitgenössischen Bildungsbegriffs bei den Dominikanerinnen zur Sprache. In sorgfältiger quellenkritischer Abwägung kann Ehrenschwendtner drei relevante Überlieferungskomplexe namhaft machen, nämlich erstens „rechtliche Bestimmungen" im Rahmen der Ordensverfassung, zweitens „Äußerungen von Betroffenen, Texte von und für Schwestern" (z. B. Vitensammlungen) und drittens archivalische Quellen institutionengeschichtlichen Charakters (z. B. Bibliothekskataloge) (59–73). Auf die Grenzen der Ordensprovinz der Teutonia bezogen, stützen sich die Beobachtungen v. a. auf süddeutsche Befunde, so aus den Klöstern in der Nordschweiz, in Baden, im Elsaß, in Schwaben, Franken und (Alt-) Bayern.

In einem weiteren Arbeitsschritt werden diese Quellen auf ihren bildungsgeschichtlichen Aussagewert hin analysiert. Es geht um deren Rolle in den typischen „Bildungssituationen" des klösterlichen Lebens, um ihre bildungstragende und damit intellektuell formende Funktion im Rahmen des Novizenunterrichts, der Gebetsverpflichtungen, der Lesungen bei Tisch, bei der Arbeit und im Kapitel oder im seelsorglichen Kommunikationsgefüge zwischen Beichtvätern und Schwestern (75–274). Dabei lässt sich festhalten, dass die Ordensfrauen – anders als ihre männlichen Kollegen – weniger Wert auf eine philosophisch-theologische Durchdringung der biblischen Heilswahrheiten legten. Im Vordergrund rangierte vielmehr die lebenspraktische Konsequenz für die geistig-geistliche Bewährung im klösterlichen Alltag. Markant zeigt sich dieser spezifische, auf die Intensivierung der individuellen Frömmigkeit zielende Umgang mit dem Wissen in der Lateinfrage. Im Mittelpunkt stand hier nicht die umfassende Sprachbeherrschung universitär-akademischen Stils, sondern das Rezitieren, d. h. die Fähigkeit, die Texte des lateinischen Chorgebets lesend und singend wiedergeben zu können.

Von den Erfordernissen des *officium divinum* als zentralem Bestandteil weiblicher *vita religiosa* im dominikanischen Sinn waren auch andere Bildungsebenen geprägt. Normierend wirkten sie etwa auf das Lektüreverhalten in den Nonnenkonventen zurück. Wie Ehrenschwendtner im dritten Teil ihrer Untersuchung aufgrund ausführlicher kodikologischer Analysen verdeutlichen kann, dominierten volkssprachliche Texte, darunter Predigten, Viten, daneben theologische Kompendienliteratur, die bibliothekarische Sammelpraxis (275–331). Die Bildungskonzeption der Dominikanerinnen weist auch hier einen charakteristischen Zug zum ethischen Gebrauchszweck, darüber hinaus zu spiritueller Selbstvergewisserung mit Hilfe einschlägiger Autoren aus dem Umfeld der Ordensmystik auf. V. a. die Texte von Heinrich Seuse und Meister Eckhart zirkulierten in zahlreichen Abschriften zwischen den einzelnen Konventsbibliotheken der Teutonia.

Die Studie bietet ein zuverlässiges und differenziertes Bild des ideellen Milieus in den süddeutschen Dominikanerinnenkonventen des ausgehenden Mittelalters. Plastisch tritt die Konsistenz des dominikanischen Bildungsmodells als eines eigenständigen Wegs zu weiblicher Intellektualität hervor. Abschließend könnte man indes in einem weiteren Ausholen fragen, ob nicht gerade diese in sich so geschlossene Bildungsprogrammatik eine entscheidende Voraussetzung für die relativ hohe Resistenz der Dominikanerinnen gegenüber der reformatorischen Herausforderung des 16. Jh.s war. Jedenfalls liefert die vorliegende Monographie genügend Anstöße für weiterführende bildungs- und dann auch konfessionsgeschichtliche Interpretationen.

München Rainald Becker

Klöster und Ordensgemeinschaften. Hg. v. Erwin Gatz. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 465 S. (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die Katholische Kirche –, VII), geb. € 45,00 ISBN: 978–3–451–23669–3

Ordensleute gehören seit der Entstehung des Mönchtums in der Spätantike zum Erscheinungsbild der katholischen Kirche. Sie waren und sind in ihr keine gerade noch geduldete Randgruppe, auf die die Kirche auch verzichten könnte. Das II. Vatikanische Konzil fügte in die Dogmatische Konstitution über die Kirche ein eigenes Kapitel über die Ordensleute ein, um deutlich zu machen, dass ihre Berufung Teil des Mysteriums der Kirche ist, „in Wort und Beispiel des Herrn begründet und von den Aposteln und den Vätern wie auch den Lehrern und Hirten der Kirche empfohlen". Das Ordensleben ist nach der Aussage desselben Konzils „eine göttliche Gabe, welche die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat und in seiner Gnade immer bewahrt" (LG 44). Eine solche positive Sicht des Ordenslebens war nicht immer die Regel. Das geistige Klima des 18. Jahrhunderts – in seinen Nachwirkungen bis weit ins 19. Jahrhundert hinein – war nicht nur antimonastisch, sondern allgemein ordensfeindlich. Besonders die Jesuiten galten als Inbegriff einer falschen, unaufgeklärten Religiosität. Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1773 war folgerichtig auch nur der Anfang einer breiten Kampagne in den katholischen Ländern gegen die Klöster überhaupt. Der Endpunkt dieses Klösterhasses waren die Zwangsaufhebungen in den Jahren der Französischen Revolution und danach in allen anderen europäischen Ländern. Noch in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts verglich der Konstanzer Generalvikar Wessenberg „die Mönche mit Läusen, die man nicht mehr losbekomme, falls sie einmal im Pelz säßen" (154). Er ahnte schon, dass dieses „Ungeziefer" wiederkommen würde. Wer hätte gedacht, dass nach dem Kahlschlag der Säkularisation um 1803 seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine neue Blütezeit des Ordenslebens anbrechen sollte, die trotz der Einschränkungen durch den Kulturkampf in Preußen und ähnliche klosterfeindliche Gesetze in anderen Ländern bis

zum Zweiten Weltkrieg anhielt? Das rasante Wachstum von Ordensgemeinschaften in diesen hundert Jahren ist durchaus mit jenem von etwa 1150 bis 1250 zu vergleichen. Als das eigentlich Neue für die deutsche Ordenslandschaft in der Berichtszeit konstatiert Gatz das Entstehen von Kongregationen mit einfachen Gelübden ohne strenge Klausur, die sich seelsorglichen, erzieherischen und pflegerischen Diensten widmeten. Sie überwogen bald an Zahl und Bedeutung bei weitem die klassischen Orden, wie Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner und andere ältere und jüngere Gemeinschaften. V. a. waren es die vielen neuen Frauenkongregationen, die schon nach wenigen Jahrzehnten des Bestehens die Zahl der männlichen Religiosen weit überflügelten und das katholische Leben bis in die letzte Pfarrei hinein prägten. Das galt natürlich auch für andere katholische Länder Europas, v. a. für Frankreich. Wie viele solcher neuen Frauenkongregationen im 19. und 20. Jh. in der katholischen Kirche entstanden, ist erstaunlicherweise auch heute noch nicht festzustellen. Vom Beginn des 19. Jhs. bis 1942 erhielten weltweit 732 Frauenkongregationen mit einfachen Gelübden die päpstliche Anerkennung (413). Wieviele Gemeinschaften aber hinzuzurechnen sind, die nur bischöflichen Rechtes waren, weiß derzeit niemand.

Das hier vorgestellte Buch ist der vorletzte Band der von G., Rektor des Kollegs des Campo Santo Teutonico (direkt neben St. Peter in Rom), initiierten monumentalen „Geschichte des kirchlichen Lebens", einer ausführlichen Bestandsaufnahme der Lage der katholischen Kirche in den deutschsprachigen Ländern in den letzten beiden Jahrhunderten. An dem Buch haben außer G. vier andere Historiker und Historikerinnen mitgearbeitet, die sich die chronologisch aufgebaute Darstellung teilten und z. T. mehrere Kap. schrieben. *Marcel Albert* behandelt „Die Orden am Vorabend der Säkularisation (1775–1800) (49–110), *Anja Ostrowitzki* „Aufklärung, Josephinismus, Säkularisation" (111–148); das Kapitel „Ordensleben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Kontinuität, Restauration und Neuanfänge" (149–204) ist *M. Albert* anvertraut worden, während *Gisela Fleckenstein* die Abschnitte „Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu den Kulturkämpfen" (205–241) sowie „Die Orden und Kongregationen in den Kulturkämpfen" (243–254) behandelt. *G.* selbst hat die Kap. 6 und 7 übernommen: „Von der Beilegung der Kulturkämpfe bis zum Ersten Weltkrieg" (255–289) und „Vom Ende des Ersten Weltkrieges bis zum Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft" (291–310). Das Kap. „Die Orden im nationalsozialistischen und faschistischen Herrschaftsbereich" (311–350) schrieb wiederum *M. Albert,* während *G.* über die Periode „Vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil" (351–367) schreibt. Das Kap. „Die Orden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; Erneuerung, Krise, Transformation" stammt von dem Redemptoristen *Martin Leitgöb.* „Statistische Anmerkungen" (413–420) von *G. Fleckenstein* schließen die Darstellung ab.

Die oben erwähnte Blütezeit der Orden ist auf absehbare Zeit nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern in fast ganz Europa vorbei. Die Bilanz, die M. Leitgöb zieht – er berücksichtigt die Zahlen bis 2000 – ist ernüchternd. Der Rückgang der Zahl der männlichen und noch viel stärker der weiblichen Ordensleute kann auch nicht durch das Aufkommen neuer geistlicher Gemeinschaften, die Verheiratete einbeziehen, wettgemacht werden. Über die Ursachen sprechen die Vf. nicht sehr ausführlich, weil sie weitgehend bekannt sind. Der Rückgang von Berufungen machte sich übrigens schon bald nach dem Zweiten Weltkrieg bemerkbar und wurde von aufmerksamen Beobachtern auch schon in den frühen fünfziger Jahren des letzten Jh.s registriert. Doch konnte man bis in die sechziger Jahre noch nicht von einer Krise des Ordenslebens sprechen.

Obwohl die Vf. auf frühere Darstellungen wie M. Heimbucher, „Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche" (letzte Bearbeitung von 1933–1934) und auf das unentbehrliche *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 Bde, Rom 1974–2003 zurückgreifen konnten, haben sie mit ihrem Werk doch weitgehend Neuland betreten. Monographien zu einzelnen Klöstern und Ordensgemeinschaften, meistens aus Anlass eines Jubiläums verfasst, gab und gibt es zwar viele. Es fehlte aber eine Gesamtdarstellung der Entwicklung des Ordenslebens im deutschen Sprachraum im 19. und 20. Jh.. Nun liegt ein solcher Versuch vor, und er ist aufs Ganze gelungen.

Das Buch ist trotz seiner unvermeidlich vielen Namen und Daten kein statistisches Nachschlagewerk, sondern ein Buch zum Lesen und sogar eines, das man mit Spannung von Anfang bis Ende liest.

Rom Pius Engelbert

S. Hieronymi presbyteri Opera. Pars I Opera exegetica 8: Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem, cura et studio Federica Bucchi. – Turnhout: Brepols Publishers 2003. (CXVIII) 126 S. (Corpus Christianorum. Series Latina LXXVII C), € 110,00 ISBN: 978–2–503–00777–5

Beiheft: **S. Hieronymus presbyter**, Commentarii in epistulas Pauli apostoli ad Titum et ad Philemonem, curante CTLO (Centre ‚Traditio Litterarum Occidentalium'), Turnhout: Brepols Publishers 2003. (VI) 39 S. (Instrumenta Lexicologica Latina A/149), € 34,00 ISBN: 978–2–503–60778–0

S. Hieronymi presbyteri Opera. Pars I Opera exegetica 6: Commentarii in epistulam Pauli apostoli ad Galatas, cura et studio Giacomo Raspanti. – Turnhout: Brepols Publishers 2006. (CLXXX) 315 S. (Corpus Christianorum. Series Latina LXXVII A), € 220 ISBN: 978–2–503–00773–2

Mit den hier anzuzeigenden Bden beginnt sich eine der schmerzlichsten Lücken in der Hieronymusforschung zu schließen. Die Kommentare zum Philemon-, Galater-, Epheser- und Titusbrief, die Hieronymus im Jahre 386 in dieser Reihenfolge als erste Kommentare in Betlehem schrieb, waren bislang lediglich im Rahmen der Gesamtausgabe der Werke des Hieronymus zugänglich, die Domenico Vallarsi von 1734 bis 1742 in Verona publiziert hatte und deren Zweitausgabe (Venedig 1766–1772) in den beiden Ausgaben der „Patrologia Latina" von Jacques-Paul Migne (PL 26, 307–618 bzw. 331–656) nachgedruckt wurde. Den Anforderungen einer kritischen Edition nach modernen Maßstäben vermochten diese Ausgaben nicht zu genügen. Für drei der genannten Paulinenkommentare liegt nunmehr eine kritische Edition in der lateinischen Reihe des „Corpus Christianorum" vor: Federica Bucchi edierte die kleinen, aber feinen Kommentare zum Titus- und zum Philemonbrief (2003), Giacomo Raspanti den gewichtigen Kommentar zum Galaterbrief (2006). Beide Bde enthalten neben dem Text ausführliche Einleitungen mit den für Editionen üblichen Themen (v. a. also zur handschriftlichen Überlieferung) und mit einer Einordnung des Werkes in den historischen Kontext sowie Indices; der erste Bd ist ergänzt um ein lexikalisches Heft mit den verwendeten Wortformen. Der Bd mit dem Galaterbriefkommentar zeichnet sich, neben einer Besprechung der alten Ausgaben (CXXVIII–CLVII), durch zahlreiche Anmerkungen mit vorwiegend philologischen Erläuterungen aus (229–284). Beide Editionen sind über die Hieronymusforschung hinaus deshalb von Bedeutung, weil in diesen Kommentaren die bis auf Fragmente verlorenen Paulinenkommentare des Origenes zu greifen sind und die Kommentare des Hieronymus in den Auseinandersetzungen über die Rechtgläubigkeit des Origenes eine wichtige Rolle gespielt haben. So darf man mit Spannung die noch ausstehende Edition des Kommentars zum Epheserbrief erwarten, weil dieses Werk in diesem Kontext das wichtigste und umstrittenste gewesen ist.

Münster Alfons Fürst

Pamphilus von Caesarea: Apologia pro Origene. Apologie für Origenes, hg. v. Georg Röwekamp. – Turnhout: Brepols Publishers 2005. 484 S. (Fontes Christiani, 80), geb. € 44,77 ISBN: 2–503–52147–9

Die „Apologie für Origenes", die Pamphilus von Caesarea zusammen mit seinem Schüler Eusebius, dem späteren Bischof von Caesarea in Palästina, zu Beginn des 4. Jh.s verfasste, ist die erste Schrift zur Verteidigung des Origenes in der langen Reihe der Anklagen und Verteidigungen dieses umstrittenen Theologen des antiken Christentums. In ihrer ursprünglichen griechischen Fassung umfasste sie sechs Bücher; erhalten ist davon lediglich das erste Buch in der lateinischen Übersetzung, die Rufinus von Aquileja, ein Anhänger des Origenes, Anfang des 5. Jh.s anfertigte. Nach dem Einleitungsbrief des Pamphilus (apol. 1–21) besteht dieses Buch aus zwei großen Teilen: Auf die Darstellung der Trinitätstheologie des Origenes (apol. 22–86) folgt eine Widerlegung von Vorwürfen gegen seine Theologie (apol. 87–188, eingeleitet mit einer Liste von neun Vorwürfen: apol. 87). Das Ganze ist kunstgerecht als klassische Verteidigungsrede aufgebaut (vgl. FC 80, 81): Nach *exordium* (apol. 1), *narratio* mit der Schilderung des ‚Falles' (apol. 2–17) und *propositio*, in der Argumentationsziel und Vorgehensweise skizziert werden (apol. 18–20), wird in der *probatio* die Rechtgläubigkeit der Theologie des Origenes bewiesen (apol. 21–86) und in der *refutatio* der Vorwurf der Ketzerei widerlegt (apol. 87–188). Der Wert dieser Apologie liegt nicht nur darin, ein Zeugnis für den heftigen Streit zu sein, den die Theologie des Origenes in den Jahrhunderten nach seinem Tod (um 253) entfachte, sondern auch und vielleicht noch mehr darin, dass Pamphilus Origenes verteidigte, indem er ihn in ausführlichen Zitaten aus seinen Schriften (v. a. seinem systematischen Hauptwerk Περὶ ἀφχῶν, das im Zentrum der Auseinandersetzungen stand) selbst zu Wort kommen ließ. Die dabei in unterschiedlicher Länge zitierten Texte

stellen nicht selten die einzigen Überbleibsel aus ansonsten verlorenen Schriften des Origenes dar.

Nach der Edition in den „Sources Chrétiennes" (Bd. 464f.: Pamphile et Eusèbe de Césarée, Apologie pour Origène, suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène, texte critique, traduction et notes par René Amacker et Éric Junod, 2 Bd.e, Paris: Les Éditions du Cerf 2002) liegt dieser wichtige Text nunmehr auch in einer modernen zweisprachigen Ausgabe in der Reihe „Fontes Christiani" vor, in welcher der kritische Text aus der „Sources Chrétiennes"-Ausgabe abgedruckt und übersetzt ist (220–395; nach dem Vorbild von SC 464, 324–326 wäre eine Übersicht über die in der Apologie zitierten Origenes-Texte wünschenswert gewesen); wie in jener (SC 464, 281–323) ist auch darin „Rufins kleine Schrift über die Fälschung der Bücher des Origenes" abgedruckt und übersetzt (FC 80, 396–425). In dieser erklärte Rufinus die Widersprüche, die er in den Texten des Origenes (irrigerweise und etwas naiv) zu entdecken meinte, und seine ‚Modifikationen' beim Übersetzen in das Lateinische, mit denen er diese zu beseitigen gedachte (so ausdrücklich in seinem Vorwort zur Übersetzung von Περὶ ἀρχῶν princ. I–II praef. Ruf. 3), mit der Annahme, diese Stellen beruhten auf Fälschungen der Schriften des Origenes durch ‚Häretiker' (adult. 16). Aufgrund der Beispiele aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, mit denen Rufinus diese These zu untermauern versuchte, bildet der Traktat die erste Studie über das Phänomen der literarischen Fälschung in der christlichen Literatur (202). Dieser Ausschnitt aus dem spätantiken Streit über Origenes und seine Theologie erhellt schlaglichtartig die philologischen Schwierigkeiten und die theologische Brisanz, die mit der lateinischen Überlieferung der ursprünglich griechischen Werke des Origenes verbunden sind. Auch das erste Buch der Apologie des Pamphilus liefert dafür ein sprechendes Zeugnis. Rufinus hat nämlich beim Übersetzen verschiedentlich in den griechischen Text eingegriffen, Begriffe und Formulierungen verändert und ihn um weitere Zitate aus Schriften des Origenes erweitert, um diesen gegen Angriffe zu verteidigen, die im Zuge der trinitätstheologischen Diskussionen des 4. Jh.s gegen seine Theologie vorgebracht wurden.

In der ausführlichen Besprechung des Textes in der Einleitung (77–208), in der die diesbezüglichen Ergebnisse der Forschung gesichtet werden, wird der Leser hierüber umsichtig und überzeugend instruiert. Zuzustimmen ist insbesondere dem Ergebnis der Detailanalysen: Origenes reagierte mit seiner Theologie auf die gnostische Herausforderung seiner Zeit, und obwohl er die gnostischen Lehren ablehnte, hatte er mit diesen doch das Weltbild und bestimmte Denkmuster gemein, etwa die Deutung der Welt und ihrer Geschichte als ‚Abfall' von einer ursprünglichen Einheit aller Vernunftwesen mit der Möglichkeit zur Rückkehr. Damit einher ging nicht zuletzt eine Synthese von Theologie und Philosophie, von deren Koordinaten her Origenes Probleme der christlichen Glaubenslehre und -überlieferung durchdachte und zu lösen versuchte. Es war „diese ganze Richtung" von Theologie, und zwar sowohl in mancherlei inhaltlichen Punkten als auch in ihrem diskursiven Denkstil, die den postumen Gegnern des Origenes (meist philosophiekritischen Theologen und Kirchenmännern) „nicht passte" und bis in das 6. Jh. Angriffe auf tatsächliche oder vermeintliche Lehren in seinen Schriften hervorrief (197f.). Da schon Pamphilus bei seiner Verteidigung des Origenes die „Grundhaltung" hinter den Vorwürfen der Origenes-Gegner nicht wahrgenommen hat, vermochte er den Streit nicht zu beruhigen, und weil Rufinus ein Jh. später die theologiegeschichtlichen Hintergründe noch weniger verstand – was ein historisches Bewusstsein erfordert hätte, über das er nicht verfügte, das freilich den meisten antiken Theologen (mit der bemerkenswerten Ausnahme einer Bemerkung des Hieronymus, adv. Ruf. II 17) nicht erschwinglich war (214f.) –, machte er dadurch, dass er die Theologie des Origenes mit Hilfe von ‚Modifizierungen' seiner Text (statt durch Interpretation) für die Orthodoxie seiner Gegenwart akzeptabel und brauchbar zu machen versuchte, Origenes für seine Gegner noch angreifbarer (200f. 207f.). Die nicht geringe Mühe, die das Nach-Denken der vorgeführten komplexen Analysen erfordert, wird mit einem erhellenden Einblick in die Geschichtlichkeit der Theologie belohnt.

Ferner erhält man in der Einleitung historische Hintergrundinformationen über Alexandrien und Caesarea, den Wirkungsstätten von Origenes, Pamphilus und Eusebius (11–22), über Leben und Werk des Origenes (23–44) und des Pamphilus (44–58) und über die Übersetzung Rufins (58–77); abschließend wird der Frage nachgegangen, wie Origenes zum Häretiker geworden ist (208–217; die Länge der Einleitung erklärt sich daraus, dass es sich bei ihr um die gekürzte Fassung einer Diss. mit dem Titel: „Streit um Origenes. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Apologie für Origenes des Pamphilus von Caesarea" handelt, die im Wintersemester 2004/05 von der Fakultät für Kulturwissenschaft der Univ. Paderborn angenommen worden ist: 9 Anm. *).

Die Schrift ist nicht nur für die ‚Wirkungsgeschichte' des Origenes hoch interessant, sondern allgemein für die Theologiegeschichte des 3. und 4. Jh.s (im Besonderen für die Trinitätstheologie), weshalb dem Band zahlreiche Benutzer zu wünschen sind.

Münster Alfons Fürst

Schmitt, Jean-Claude: **Die Bekehrung Hermanns des Juden**. Autobiographie, Geschichte und Fiktion. – Stuttgart: Reclam 2006. 398 S., € 28,90 ISBN: 978–3–15–010562–7

Der Titel des vorliegenden Buches umschreibt präzise seinen Inhalt: Es geht um einen Text, der sich formal als das präsentiert, was wir heute als Autobiographie bezeichnen. Hermann, der einst Judas hieß, hat um 1200 mit der Schrift „Opusculum de conversione sua" (im Folgenden „Opusculum") die Geschichte seiner Bekehrung zum Christentum erzählt. Der Text ist in zwei Manuskripten überliefert und wird von Schmitt einer Analyse unterzogen, die sich methodisch im Spannungsfeld von Geschichte und Fiktion bewegt. Eine Übersetzung des *Opsculum* sowie eine ebenfalls vom Autor übersetzte Passage aus dem *Leben Gottfrieds von Cappenberg* befinden sich im Anhang des Buches.

Hatten sich die Interpretationen dieses Textes bisher vor allem zwischen den Alternativen bewegt, ob das *Opusculum* einen historisch wahren Kern habe oder ob es als autobiographischer Roman zu lesen sei, verbindet Schmitt diese Perspektiven zu einer neuen: Nicht Geschichte *oder* Fiktion, sondern Geschichte *und* Fiktion sind sein Gegenstand. Dass es hierbei nicht einfach um eine Ergänzung zweier Zugänge geht, zeigt das erste Kap. (Fiktion und Wahrheit), in dem auf über 40 Seiten der methodische Zugang zu diesem mittelalterlichen Text reflektiert wird.

Unter der Überschrift „drei Jahrhunderte der Gelehrsamkeit" bietet Sch. einen Überblick über die gedruckten Ausgaben des *Opusculum* sowie diverser älterer Interpretationen in ihrem jeweiligen historischen Kontext. Damit wird die Konstruktivität jeglicher historischer Darstellung sofort deutlich. Vor diesem Hintergrund werden weiter neuere Interpretationen des *Opusculum* vorgestellt, die sich im besagten Spannungsfeld von Wahrheit oder Fiktion bewegen, um diese Alternative als zeitbedingtes Konstrukt zu entlarven. Dies ist kein neuer Gedanke. Im Abschnitt „Geschichte oder Fiktion?" wird ausgeführt, dass in neueren Methodendebatten längst eine Abkehr von der Vorstellung stattgefunden habe, Geschichte wolle zeigen, wie es eigentlich gewesen sei. Die radikalen Anhänger des „linguistic turn" hätten sogar den Unterschied zwischen Geschichte und Literatur aufgehoben. Dass Geschichte die Wirklichkeit nicht abbildet, scheint also klar zu sein. Doch ist sie deshalb eine dem Roman vergleichbare Fiktion? Sch. verwirft auch dieses, weil sie sich mit Quellen beschäftigt und sich verbindliche kritische Regeln auferlegt. Der Historiker ist gezwungen, seine Quellen anzugeben.

Auch Begriffe haben ihre Geschichte und so beschreibt Sch., was im Mittelalter unter Wahrheit und Fiktion zu verstehen war. Hier stellte die Wahrheit im Gegensatz zur Lüge die Grundlage der christlichen Moral dar. Da diese Wahrheit über dem genauen Wortsinn und den faktischen Details stand, konnten sich auch die Fälscher unter den schreibenden Mönchen und Klerikern auf sie berufen (vgl. 56). Dies zeigt sich auch im Fall der Hagiographie, die gerade mit den zahlreichen „Fiktionen" für die Zeitgenossen umso „wahrer" wurde. So lässt sich festhalten: „Im Mittelalter sind Wahrheit und Fiktion auf irgendeine Weise immer Komplizen" (66). Die Konsequenz davon ist nach Sch., dass dem Text weder eine positivistische Rekonstruktion noch ihre Interpretation als verfasste Fiktion ganz gerecht werden können. Vielmehr könne beides „zugleich" wahr sein. Der hermeneutische Schlüssel hierfür sei die unbestrittene Form des Werkes als Autobiographie. Hier müsse die Interpretation ansetzen: „Warum diese Form? Warum zu dieser Zeit? Zu welchem Zweck?" (68)

Im nächsten Kap. (69–98) wendet sich Sch. folgerichtig der mittelalterlichen Autobiographie zu. Die Autoren des Mittelalters versteckten sich zwar gern hinter „Autoritäten", aber der Gebrauch der ersten Person sei dadurch nicht verhindert worden. Der Verfasser des *Opusculums* stellt sich namentlich vor und gibt einem gewissen „Heinrich" an, was ihn zu seiner Schrift bewogen hatte. Trotz dieser Klarheit müsse man nach Sch. nicht davon ausgehen, dass es sich um nur einen Autor handelte. „Die Vorstellung, ein Chorherr namens Hermann habe sich an seinen Schreibtisch gesetzt, um ganz allein seine Memoiren niederzuschreiben, ist vollkommen anachronistisch!" (71) Vermutlich wurde ein erst mündlich verbreiteter Bericht schließlich schriftlich fixiert, ob von einem Hermann oder einem anderen Kanoniker aus Cappenberg („Hermann" trat nach seiner Bekehrung bei den Prämonstratensern in Cappenberg ein) ist kaum zu sagen. Im Mittelalter gäbe es keine Autobiographie im modernen Wortsinn, sondern eine „monodische Erzählung", die unter dem Begriff der *confessio* die Verbindung zwischen dem christlichen Subjekt und Gott sanktionierte (75). Zwischen dem „Selbst" als Subjekt, das zu Gott betet, und dem „Selbst" als Objekt, auf das der Blick Gottes gerichtet ist, wird nicht unterschieden. Besonders einflussreich in der Geschichte der „Autobiographien" waren die *Confessiones* des Augustinus. Lag dieses Werk dem *Opusculum* zugrunde? In beiden Schriften beginnt der Weg der Bekehrung in der ausgehenden Kindheit. Das Drängen der Mutter des Augustinus auf Heirat findet eine Parallele im Drängen der Familie des Judas (später Hermann), eine Jüdin zu heiraten. Aber das *Opusculum* erzähle keine individuelle Suche nach der inneren Wahrheit wie die *Confessiones*. Wenn Hermann von Gefühlen spreche, dann stets mit einer gewissen Distanz. Hätte Hermann in der dritten Person geschrieben, wäre der Beicht nur eine Chronik oder ein langes Exemplum (97). Warum wählte er also diese Form? Wer ist „Hermann"? Ein echter Konvertit oder die „textuelle Gemeinschaft" Cappenberg? Beides schließt sich nach Sch. nicht unbedingt aus (vgl. 98), auch wenn die Tendenz des Buches eindeutig in die zweite Richtung geht.

Nachdem das erste außergewöhnliche formale Merkmal des *Opusculum* (die autobiographische Form) näher beleuchtet worden ist, wendet sich Sch. im nächsten Kap. (99–162) der zweiten formalen Besonderheit zu: der Einbettung des Berichtes in einen Traum (Kap. eins) und seiner Interpretation (Kap. 21). Der Traum mit seiner impliziten Offenbarungsqualität zur „Beglaubigung" eines Berichtes war weit verbreitet. Dennoch scheint diese Rahmung singulär

zu sein. Während zum Beispiel in der bekannten Struktur des *Rosenromans* die Grenzen zwischen Traum und Wachzustand zerfließen würden, träfe das Opusculum hier eine klare Unterscheidung. „Der Traum ist nicht Schauplatz, sondern Rahmen der Erzählung" (101). Laut „Hermann" sei ein Traum, den er als Dreizehnjähriger hatte, Ausgangspunkt seiner Bekehrung gewesen. Kaiser Heinrich sei ihm erschienen und habe den kleinen Juden mit den Hinterlassenschaften eines bedeutenden verstorbenen Fürsten beschenkt. Hinter diesem positiven Kaiserbild stand sozialgeschichtlich der königliche Schutz der Juden (Hof-Juden), auch wenn dieser aus Eigennutz erfolgte. Ideengeschichtlich klingt hier aber auch das biblische Traummotiv an: Der Hebräer wird wider Erwarten zum wichtigsten Diener des Königs. Ein Beispiel wäre Josef, der durch seine Fähigkeit, Träume zu deuten, aus dem Gefängnis des Pharao freikommt (vgl. Gen 37–40). Es folgen motivgeschichtliche Zuordnungen der einzelnen Details des Traumes.

Nicht nur im Rahmen, sondern auch im Bericht des *Opusculums* selbst sind Träume eingeflochten. So bat Judas in Kap. acht um ein göttliches Zeichen, was allerdings trotz Beten und Fasten nicht eintrat. Die göttliche Gnade wird ihm erst in Kap. 18 zuteil, kurz vor der Taufe. Er sieht den thronenden Christus, was Sch. sehr überzeugend in die Entwicklung der spirituellen Literatur und Ikonographie der Trinität im 12. Jahrhundert einordnet (vgl. 114). Die Konversion des Juden „Hermann" wird als langer Prozess beschrieben, in dem drei Komponenten zusammenwirken: Der Verstand (Judas debattiert mit Geistlichen und insbesondere mit Rupert von Deutz), das beispielhafte Verhalten (des Verwalters Richmar und der Stiftsherren von Cappenberg) und die Gnade (dank der Gebete der frommen Frauen Berta und Glismut). Der Traum in Kap. 18 stellt vor der Taufe nicht den Grund der Bekehrung, sondern deren Krönung dar.

Träume betreffen nicht nur Individuen, sondern sind auch Ausdruck einer kollektiven „Traumkultur". Diese war im Mittelalter sowohl für Juden wie für Christen in der Bibel verwurzelt. Darüber hinaus betrachtet Sch. aber auch spezifisch jüdische Quellen wie Talmud, Mischna und diverse jüdische Gelehrte (Raschi, Maimonides). Das *Opusculum* könnte nach ihm ohne Probleme in eine jüdische Traumkultur verortet werden. „Allerdings können dieselben Elemente mit gleichem Recht auch auf die christliche Traumkultur des Mittelalters zurückgeführt werden" (122), so dass eine eindeutige Zuordnung in einen jüdischen oder christlichen Kontext unmöglich erscheint. Im Folgenden wird diese These mit Beispielen aus der christlichen Traumkultur (v. a. am Beispiel von Rupert von Deutz) belegt.

Der Hauptgesprächspartner des Judas im *Opusculum* ist bereits mehrfach erwähnte Rupert von Deutz. Dies bot sich aus mehreren Gründen geradezu an: Rupert war ein bedeutender „Träumer" (Entschlüsselungskompetenz) und „Verfasser eines antijüdischen Traktats, des *Anulus*, der im apologetischen und polemischen Schriftgut des beginnenden 12. Jahrhunderts einen herausragenden Platz einnimmt" (135). Ausführlich geht Sch. auf die „Träume" in den Schriften des Rupert von Deutz ein. Er stellt ferner deren Ähnlichkeiten mit den Träumen anderer Mönche seiner Zeit (z. B. Giubert von Nogent oder Otloh von St. Emmeram) heraus. In ihrem Zentrum stehe häufig das Thema der spirituellen „Bekehrung", verbunden mit wesentlichen Lebensentscheidungen (157). Noch näher stünden Rupert und „Hermann" aber die visionären Schriften der Hildegard von Bingen (1098–1179) und Elisabeth von Schönau (um 1129–1164). Auch Hildegard unterschied klar zwischen Träumen und spirituellen Visionen, Elisabeth zwischen Ekstase und Traum. Bei beiden zeige sich die Funktion von Traum und Autobiographie bei der Entdeckung des christlichen Subjekts (vgl. 160). Die Beispiele über die vielfältigen Funktionen (aber auch Ablehnung) des Traumes in der christlichen Literatur des Mittelalters bestätigen, wie eng autobiographisches Schreiben, Bekehrung und Traum zusammengehören. Diese Verbindung überrascht im *Opusculum* also nicht. Trotz vergleichbarer Elemente weist das *Opusculum* nach Sch. jedoch auch gewisse Besonderheiten auf: Das Auseinanderreißen von Traum und dazugehöriger Interpretation verschleiere den unmittelbaren Ausdruck einer außergewöhnlichen Persönlichkeit. Rupert lasse z. B. an seinen Träumen teilhaben. Hermann erzähle eine Traum-*Geschichte* (162).

Das Kap. „Die Bekehrung durch das Bild" (163–205) führt zunächst in den Paulus-Dom von Münster. Der etwa zwanzigjährige Judas soll für seinen Vater bei Bischof Eckbert von Münster (1127–32) ein Darlehen eintreiben, wie das zweite Kap. des Opusculum berichtet. Dieses Darlehen erscheint in der Forschung als historisch wenig plausibel. Es weise nach Sch. vielmehr auf die Vertrauenswürdigkeit von Judas hin (vgl. 163). In Münster kam Judas also eines Tages in den Dom und betrachtete dort ein „monströses Götzenbild", das Kruzifix. Sch. deutet die nicht leicht zu übersetzende Beschreibung dieses Bildes (handelte es sich nur um das Kruzifix oder um ein Kreuz mit einem weiteren Gemälde?) als einziges „Götzenbild" (das Kruzifix), das von einer Spannung zwischen zwei entgegen gesetzten Bewegungen geprägt ist: ein Mann, der zugleich – von oben nach unten gesehen – erniedrigt und – von unten nach oben gesehen – verherrlicht wird (vgl. 165f). Sch. verweist in beeindruckender Weise auf vergleichbare Kunstgegenstände und -beschreibungen des 12. Jh.s, um das Motiv der „Monströsität" gepaart mit dem logischen Widerspruch ideengeschichtlich einzuordnen. Seine Funktion besteht in seiner Spannung: Das christliche Bild steht einerseits zwischen Juden und Christen, eröffnet aber andererseits auch den Weg zur Bekehrung.

Kap. drei und vier des *Opusculums* handeln vom Streitgespräch zwischen Judas und Abt Rupert von Deutz. Hier wird der Vorwurf des „Götzendienstes" von Judas in die Debatte gebracht, was Rupert die Gelegenheit gibt, ihm die „Logik" der christlichen Bilder zu erklären. Diese Rede sei dem Abt zwar nur in den Mund gelegt worden, stütze sich jedoch in authentischer Weise auf dessen Schriften. Sch. weitet schließlich den Horizont, indem er dieses Streitgespräch in die vier jüdisch-christlicher Disputationen des 12. Jh.s einordnet, die sich auch mit der Frage der Bilder beschäftigen: Gilbert Crispins *Disputatio* (zwischen 1090–1095), Giubert von Nogents *Tractatus de Incarnatione contra Iudaeos* (um 1110), der *Dialog zwischen Petrus und Moses* (1110) von Petrus Alfonsi und Rupert von Deutz' *Anulus sive Dialogus inter Christianum et Iudaeum* (1126). Der Traktat des Rupert wird dabei besonders ausführlich interpretiert. So erscheint Rupert als profilierter Bildtheologe zwar als geeigneter Gesprächspartner für Judas, doch seine Rolle im *Opusculum* bleibt dennoch erstaunlich, wenn man dessen schlechtes Verhältnis zu den Prämonstratensern betrachtet (vgl. 200–204). Schließlich sei die Schrift (mittlerweile sehr eindeutig) im Prämonstratenser-Stift Cappenberg beheimatet. Sch. verweist deshalb auf den Umstand, dass Rupert im *Opusculum* zwar eine wichtige Rolle spiele, sein Auftritt für die Bekehrung des Judas jedoch nicht ausschlaggebend gewesen sei (204). Die Verwendung des Experten Rupert zeige somit „eine große Souveränität in der Verwendung der gegnerischen Argumente" (205).

Die Taufe stellt den Höhepunkt im Bekehrungsbericht des Judas dar und findet sich im *Opusculum* in Kap. 19. Sch. widmet dem Themenfeld „die Taufe und der Name" ebenfalls ein eigenes Kap. (206–239), welches in die Abschnitte „Zwangstaufen", „Freiwillige Bekehrungen", „Hermanns Taufe" und „die Änderung des Namens" untergliedert ist. Wieder werden die einzelnen Merkmale im Taufbericht des *Opusculums* kenntnisreich in die christliche Erzähltradition eingeordnet. Sch. zeigt theologisch versiert, mit welchen Formen und Symboliken die Bedeutung dieses Sakramentes im 12. Jh. ausgedrückt werden konnte. Dabei verdichtet sich seine Darstellung in der Betrachtung der Taufschale, die Kaiser Friedrich Barbarossa seinem Paten Otto von Cappenberg 1156 geschenkt hatte. Auf dieser Schale ist die Feier seiner eigenen Taufe im Jahre 1122 in Anwesenheit Ottos dargestellt (225–227). Ferner setzt Sch. den Taufstein in der Kirche von Freckenhorst (unweit Cappenberg) mit der Taufe Hermanns in Beziehung. Dessen „Schmuckelemente entsprechen den das Taufbecken umlaufenden Bändern, die auf der Cappenberger Silberschale dargestellt sind" (227). Die Illustrationen von der Taufschale Barbarossas und dem Taufstein in Freckenhorst ermöglichen es dem Leser, die motivgeschichtlichen Vergleiche gut nachzuvollziehen.

Das letzte Kap. bei Sch. ist überschrieben mit „Eine neue Ära der Bekehrung" (240–272). Wie der Traum ist auch die Bekehrung nicht nur eine individuelle Erfahrung. „Sie ist Teil eines weiter gefassten Paradigmas, das in dieser Zeit der *reformatio* und *renovatio* der Kirche und der christlichen Gesellschaft das Schicksal der Menschen sowie der Welt, in der sie leben, entscheidend prägt" (240). Auch die christliche Gesellschaft sei aufgerufen, sich zu bekehren und den richtigen Weg einzuschlagen. Das Vorbild eines Konvertiten par excellence ist hier nach Sch. Norbert von Xanten (um 1080/85–1134), der Gründer der Prämonstratenser. Dessen Bekehrungsprozess wird anhand der beiden Versionen seiner Vita kurz beleuchtet, bevor Sch. auf die Biographien des Mönches Guibert von Nogent und von Gottfried von Cappenberg näher eingeht. Letzterer hatte nach seiner „Bekehrung" sein Schloss in eine Abtei umwandeln lassen, dessen Leitung dann sein jüngerer Bruder Otto übernahm. Er selbst lebte nur am Rande der Gemeinschaft, die er dennoch nicht verließ. Neben dieser persönlichen Note besteht nach Sch. die auffälligste Besonderheit bei Gottfried „indes in der Verbindung zwischen der *conversio* des Schlosses und der persönlichen Bekehrung des Grafen" (259). Das Paradigma der Bekehrung umfasste also auch materielle Gegenstände, was Sch. anhand einer Reihe von Parallelfällen weiter ausführt. Ferner sei es auch zur „Umwidmung eines Objektes" gekommen, was an der Kopfbüste Friedrich Barbarossas gezeigt wird, die dieser um 1156 seinem Taufpaten Otto von Cappenberg geschenkt hatte und die in ein Reliquiar des heiligen Johannes umgewandelt wurde (vgl. 263). Schließlich wird die Geschichte der Prämonstratenser-Propstei Scheda (ein Tochterstift von Cappenberg) als weiteres Beispiel für „das Paradigma der *conversio* von Personen und Örtlichkeiten"(266) angeführt. Diese 1147 erstmals erwähnte Propstei suchte einen „frommen Gründer" und dürfte dabei nach Sch. „Hermann den Juden für sich beansprucht haben, einen Mann, der aufgrund der Umstände seiner Bekehrung und aufgrund seiner autobiographischen Schrift mit einem Heiligenschein versehen war und sich ohne weiteres mit einem der ersten Pröpste identifizieren ließ" (267).

Zusammenfassend kann man sagen, dass „die Bekehrung Hermanns des Juden" von Sch. auf mehreren Bedeutungsebenen durchdekliniert wird: Auf den ersten Blick stellte sich die Frage nach einem möglichen individuellen Prozess eines Juden Judas, der schließlich konvertierte und dann „Hermann" hieß. Die historisch-kritische Spurensuche nach dieser Person hinter „Hermann" wird von Sch. immer dort unternommen, wo es sich anbietet. Doch würde die Interpretation des *Opusculums* eben viel zu kurz greifen, würde sie sich nur im Spannungsfeld von „Fiktion" und „Wahrheit" bewegen. Die Bekehrung Hermanns des Juden als kollektives Ereignis stellte auch eine Aufforderung an alle Christen dar, den richtigen Weg einzuschlagen. Sie ist Exemplum und auf einer weiteren Bedeutungsebene deshalb auch gezielt verwendbar zur Steigerung des Prestiges der Prämonstratenser-Propstei Scheda. Die Fülle der hier zusammengetragenen Indizien hat gezeigt, dass das *Opusculum* die Überzeugungen der Prämonstratenser von Cappenberg widerspiegelt. Die eigentliche Bedeutung des Textes ist die „Bekehrung", die mit Sch. in den Rahmen eines allgemeinen Paradigmas mit dem Ziel einer „Spiritualisierung" der Gesellschaft einzuordnen ist.

Insgesamt zeichnet sich das vorliegende Buch durch einen enormen Reichtum an Beispielen aus, die sich als Indizienkette um eine methodisch äußerst profilierte Argumentation ranken. Der Autor schöpft „aus dem Vollen" und lässt den Leser über den autobiographischen Text des *Opusculums* an der reichen Vorstellungswelt des Mittelalters teilhaben. Es gelingt ihm, durch seine präzise und gleichzeitig ausdrucksstarke Sprache, den Kern des Textes, einen spirituellen Prozess, für den Leser geradezu erfahrbar zu machen und so die Aktualität – oder vielleicht besser „Wahrheit" – dieses Werkes in seiner exemplarischen Fiktionalität eindrucksvoll zum Ausdruck zu bringen.

Münster Nicole Priesching

Preuß, Elisabeth: **Die Kanzel in der DDR.** Die ungewöhnliche Geschichte des St. Benno-Verlages. – Leipzig: St. Benno 2006. 297 S. (EThSchr, 34), kt € 12,50 ISBN: 978–3–7462–1888–5

Die Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt leistet mit diesem Bd der Erfurter Theologischen Schriften einen wesentlichen Beitrag zur Aufarbeitung der Geschichte der katholischen Kirche in der SBZ (Sowjetische Besatzungszone) und DDR. Obwohl sich die Arbeit auch auf die Zeit nach der „Wende" erstreckt, also die Entwicklung von 1989 bis 2005 allerdings eher knapp abhandelt (211–142), liegt ihr eigentlicher wissenschaftlicher Wert in der Auswertung kirchlicher wie staatlicher Archive für den Zeitraum zwischen Kriegsende und dem Zusammenbruch der DDR. Diese schwierige Geschichte in der ständigen Auseinandersetzung mit kommunistischen Behörden, zunächst den sowjetischen und mit der Staatsgründung 1949 denen der DDR, muss hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden.

Immerhin gelang es den kirchlichen Juridiktionsbezirken auf dem späteren Gebiet der DDR schon 1947, den St. Benno-Verlag zu gründen, der dann allerdings erst 1951 seitens der DDR-Regierung eine Lizenzurkunde zur „Herausgabe katholischen Schrifttums" sowie „eines katholischen Sonntagsblattes unter dem Titel ‚Tag des Herrn'" erhielt. Der Verlag, nach dem Patron des einzigen damals zur Gänze auf DDR-Gebiet liegenden Bistums Meißen benannt – schon vor dem Krieg gab es hier das „St. Benno-Blatt" – wurde in Leipzig angesiedelt, weil dort mit der Priestergemeinschaft des Oratorium des hl. Philipp Neri ein schon seit 1930 geistiges und geistliches Zentrum mit dem Schwerpunkt der liturgischen Erneuerung vorhanden war. Die entscheidende Führungspersönlichkeit war von Anbeginn bis in die 80-er Jahre der Oratorianer Josef Gülden, bis 1972 Chefredakteur des für die Katholiken außerordentlich bedeutsamen Kirchenblattes „Tag des Herrn" und bis 1975 Cheflektor des Verlages.

Einmal ging es um Glaubensbildung und Spiritualität der Katholiken in dieser doppelten Diaspora der reformatorischen Kernlande sowie eines kommunistisch-atheistischen Staatssystems, das von Anfang an das Ende des Christentums anvisierte. Eine besondere Rolle spielte dabei die Liturgie, so die Erstellung und Herausgabe des Gebet- und Gesangbuches „Laudate", das dann prägend für das spätere gesamtdeutsche „Gotteslob" wurde. Ein weiterer Schwerpunkt war die Theologie, denn die Einfuhr von Büchern aus dem Westen war verboten. Von daher kann die Bedeutung der wissenschaftlichen Reihen Erfurter Theologische Studien sowie Schriften nicht hoch genug eingeschätzt werden (vgl. R. Hackel, Katholische Publizistik in der DDR 1945–1984, Mainz 1987; vgl. ThRv 84, 1988, 130 ff.). Das Erfurter Priesterseminar, aus dem die einzige Kath. Theol. Fak. innerhalb einer Univ. in den neuen ostdeutschen Bundesländern entstand (vgl. J. Pilvousek, Theologische Ausbildung und gesellschaftliche Umbrüche. 50 Jahre Katholisch-Theologische Hochschule und Priesterausbildung in Erfurt, Leipzig 2002; vgl. ThRv 99, 2003, 106 f.) und der Benno-Verlag sind „noch heute ein Inbegriff von sinnvoller Kooperation und Bündelung der in den ostdeutschen Diözesen vorhandenen Kräfte, Chancen und Möglichkeiten" (9).

Wichtige Aspekte sind Zensur, die es laut DDR-Verfassung nicht geben sollte, und Selbstzensur, Druckgenehmigungen, Papierzuteilungen, Finanzfragen, der Verlag und die Staatssicherheit. All das wird gut lesbar beschrieben, so dass der Bd auch eine sinnvolle Einführung in die grundsätzliche Problematik von Kirche und Staat an einem konkreten Beispiel ist.

Neben einem Verzeichnis der ungedruckten und gedruckten Quellen aus den verschiedensten Archiven, findet sich ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis sowie ein Anhang mit hilfreichen Originalurkunden. Eingestreut in den Bd sind Fotos von für die Verlagsarbeit wichtigen Zeitzeugen, sicher besonders interessant für Leser, die diese Entwicklung miterlebt haben.

Obwohl das nicht die Bedeutung der Arbeit schmälert, finden sich doch unnötige Fehler bei Namen, die nicht genau recherchiert wurden. Das zeigt sich, wenn im Register manchmal nur Familiennamen genannt werden, wodurch Unklarheiten entstehen können. So handelt es sich bei Richter S. 103 wie 171 um verschiedene Personen, wobei S. 141 Gotthard Richter gemeint ist, obwohl es im Oratorium einen weiteren Priester dieses Namens (Bernhard) gab. S. 263 wird der Vorname des Rez. mit C statt mit K geschrieben. Und der Generalvikar Berlins heißt nicht Rohner, sondern Rother (245).

Münster Klemens Richter

Ökumenische Kirchengeschichte. Erster Bd: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, hg. v. Bernd Moeller. – Darmstadt: WBG 2006. 272 S., geb. € 49 ISBN: 978–3–534–15804–1

Anzuzeigen ist der erste Bd der erstmals 1970 im Grünewald- und Kaiser- Verlag erschienen sowie mittlerweile bei der WBG in Überarbeitung neu vorgelegten dreibändigen „Ökumenischen Kirchengeschichte".

Einleitend unterstreichen die alten und neuen Hauptherausgeber Raymund Kottje und Bernd Moeller, dass sich „an der Anlage des Werkes [im Vergleich zu 1970] nicht sehr viel verändert hat" (10). So verzichten sie auch in ihrem für alle Bde maßgeblichen „Vorwort" auf jede leitende methodische Vergewisserung ebenso wie auf einen entsprechenden ‚roten Fragefade' für alle Einzelbeiträge. Inwieweit sich die (kirchen-)historische Forschung im Verlauf von mehr als 30 Jahren verändert hat, bleibt eine nicht angesprochene Frage.

In der Konsequenz wird es möglich, dass der hier vorgelegte und chronologisch gegliederte Bd 1 sowohl Kap. aus der „Ökumenischen Kirchengeschichte" von 1970 als auch Beiträge aus dem Jahr 2006 zusammenbringt: Zur zuerst genannten Kategorie zählen das auf die Alte Kirche bezogene Kap. von Bernhard Kötting („Die Reichskirche bis zum Ausgang der Antike") sowie weitgehend dasjenige von Raymund Kottje zum „Frühmittelalter". Nach welchen Kriterien freilich die wenigen hinzugefügten, aktualisierenden Literaturangaben ausgewählt worden sind und in welcher Beziehung sie zu den Texten von Kötting und Kottje stehen, bleibt völlig offen. – Eine Leseempfehlung verdienen v.a. die aktuell gefertigten, methodisch stark sozialgeschichtlich ausgerichteten Beiträge von Martin Ebner („Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts") und Christoph Markschies („Von der Mitte des 2. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts"). Hätte man deren forschungsgeschichtlich aktuelle und vielversprechend weitreichende Perspektiven von vornherein für die gesamte „Ökumenische Kirchengeschichte" zugrundegelegt, wäre wohl bereits der erste Bd inhaltlich anders ausgefallen.

So aber stellt sich die Frage nach der Geschlossenheit des vorliegenden Bdes: ‚Überlappungen' und Inkonsistenzen zeigen sich auf den ersten Blick, wenn man den Titel des ersten, bis zum Ende des 11. Jh.s ausgreifenden Bdes der „Ökumenischen Kirchengeschichte" („Von den Anfängen bis zum Mittelalter") neben den Titel des geplanten zweiten Bdes („Vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit") hält. Neben vielen weiteren Unklarheiten fällt auf, dass sich Wilfried Hartmann mit seinem zwischen Karolingerzeit und Gregorianischer Reform ausgespannten Beitrag unter der Kapitelüberschrift „Das Frühmittelalter" wiederfindet. Gleichermaßen offen bleibt auch nach eingehender Lektüre des „Vorworts" die Frage, welche Bewandtnis es mit dem „Ökumenischen" im vorgelegten Bd der „Ökumenischen Kirchengeschichte" haben könnte: Kann diese Zielrichtung des Gesamtprojektes weiterhin allein dadurch bedient werden, dass die einzelnen Kap. jeweils durch einen römisch-katholischen und einen evangelischen Autor verantwortet werden? Immerhin ist doch sowohl die Zeit des Urchristentums und die Bewertung der Alten Kirche als auch die Absetzung der Reformation vom ‚Mittelalter' weiterhin ein Ausgangspunkt vielfach verschiedener Bewertungen von katholischer und evangelischer Kirchengeschichtsschreibung, ja überdies der Profangeschichtsschreibung. Während von derartigen Unterschieden im vorliegenden Bd nichts widerhallt, darf man gespannt sein, ob sich im zweiten Bd derlei differierende Lesarten produktiv ausgewertet finden; denn immerhin hängt von der Einschätzung der angesprochenen historischen Zuordnungen ab, ob man zukünftig überhaupt noch historisch berechtigt von „Reformation" im Sinne eines grundstürzenden Ereignisses sprechen kann oder ob sich derlei schon bald verbieten wird.

Essen Hubertus Lutterbach

Smolinsky, Heribert: **Im Zeichen von Kirchenreform und Reformation**. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte in Spätmittelalter und früher Neuzeit, hg. von Karl-Heinz Braun / Barbara Henze / Bernhard Schneider. – Münster: Aschendorff Verlag 2005. 469 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 5), geb. 59 € ISBN 3–402–03816–1

Der Bd sammelt zu dessen 65. Geburtstag thematisch konzentriert Aufsätze und Vorträge des Vf.s seit 1976; ihm ist eine Bibliographie (443–453) beigegeben. Alle Beiträge kreisen um den Themenkomplex Kirchenreform, Theologie und Humanismus im 15. und 16. Jh. und bilden so, komprimiert dargeboten, ein durchaus zusammenhängendes und differenziertes Gesamtbild trotz mancher Überschneidungen.

Theoretische Grundlage der bedeutendsten Reformkonzepte war der Humanismus, der ja weitgehend durchaus christlich geprägt war und in die Theologie die Hinwendung zur Hl. Schrift und den Kirchenvätern und das Interesse an der konkreten Praxis und Frömmigkeit brachte. Dabei wird der Humanismus bei allen Differenzen im Wesentlichen zunächst von seinen Anliegen, aber auch durch die im *commercium litterarium* verbundenen Gelehrten, als Einheit gesehen. So sei die geistig-geistliche Landschaft am Oberrhein, näherhin Basel (dessen Kirchenwesen der Vf. vor dem Ausbruch der Reformation differenziert analysiert, S. 312–331, und das er, auch nach Basels Zuwendung zur Eidgenossenschaft 1501, als nach Norden, ins Elsass und ins badische ausstrahlend und vermittelnd und geprägt vom Humanismus und dessen Frömmigkeitstheologie charakterisiert, S. 331–336), das Elsass mit Straßburg und auch das vorderösterreichische Freiburg, lange im humanistischen Anliegen und im Streben nach einer Reform von Kirche, Frömmigkeit und Theologie eine Einheit geblieben (290–292). Erst nach und nach hätten hier Reformation und Gegenreformation geistige Trennwände eingefügt. Mehrere Aufsätze widmen sich dieser oberrheinischen humanistischen Reformlandschaft. Geiler von Kaysersberg (Straßburg, 1455–1510) und Jakob Wimpfeling (Schlettstadt, 1450–1528) hatten hier die Grundlagen gelegt, etwa indem sie die Werke des Pariser Kanzlers Jean Gerson (1363–1429) edierten und im deutschen Sprachraum bekannt machten (240). Dieser hatte in seinen Entwürfen zu einer theologischen Studienreform die Konzentration auf das Einfache und Wesentliche anstatt der Erörterung unnützer Fragen gefordert, mehr Theologie anstatt philosophischer Erörterungen und die Beibehaltung der Terminologie der Väter; dazu zielte er auf eine Einheit der Lehre mit dem Leben, sollte eine gute Theologie nach ihm doch v. a. den Affekt formen und bis zur mystischen Liebe zu Gott umgestalten (339–358). Sein Schüler Nikolaus von Clemanges (ca. 1363–1437) stimmte mit ihm darin überein (358–362). Hiervon wurde u. a. auch der moralisierende Franziskaner Thomas Murner (1475–1537) geprägt, dessen Satiren und Predigten nicht nur auf sittliche Besserung zielten, sondern der sich auch an den Kirchenvätern und einer einfachen, frühen Scholastik orientierte (248). Dieser oberrheinische Humanismus sei durch die gut entwickelte Druckerlandschaft in Basel und Straßburg, die bedeutenden Schulen und Universitäten und durch die Anwesenheit des Erasmus in Basel (1521–1529, ab 1535) und Freiburg (1529–1535), der noch theologisch tiefer und bibelnäher und radikaler gedacht habe (264), getragen gewesen. Dabei hatte die oberrheinische Buchproduktion zwischen 1480 und 1520 die Tendenz weg von der Edition mittelalterlicher Autoren hin zu Erbauungs-, Betrachtungs- und Gebetsbüchern der Gegenwart. Leben und Frömmigkeit sollten in humanistischer Tendenz korrigiert und gesteuert werden (276). Eine intensivierte Frömmigkeitspraxis, biblisch, moralisch und laikal geprägt, sei hier der bestimmende Ton gewesen (256–258). Langfristig habe die Reformation diese geistige Einheit zerbrochen (265), und das nicht nur am Oberrhein. Dennoch habe – so der Vf. – der oberrheinische Humanismus eine Landschaft geschaffen, die auch die konfessionellen Theologen des 16. Jh.s außergewöhnlich kompromissfähig nach *concordia* Ausschau halten und die – nach dem Vorbild des Erasmus – in den Ausformungen des christlichen Lebens Pluralität gelten ließ, die Lehrsätze aber so niedrig wie möglich zu halten suchte (308). Die katholische Konfessionalisierung gab den Freiburger Erbauungsschriften erst gegen Ende des Jh.s einen explizit eucharistischen und marianischen Akzent, auch betonte man die Passion Jesu (276). Jodocus Lorichius (1540–1612) war an einer katholisch-konfessionellen Steuerung des Lebens gegen den „Aberglauben" interessiert, eine Absicht die ab 1620 die Jesuiten mit ihren marianischen Kongregationen „systematisch zu einem effizienten Ganzen" ausbildeten (285). Durch beinahe manipulative asketische Selbstbeherrschung und Selbstbeeinflussung hätten auch sie „zur Formung des neuzeitlichen Menschen" beigetragen (287).

Der Vf. zeigt, wie die humanistische Kritik an der Scholastik an den katholisch-theologischen Fakultäten im Reich nur wenig Fuß fassen konnte. Auch Johannes Eck (1486–1543) ist hier nur teilweise eine Ausnahme. Bei aller humanistisch-sprachlichen Bildung, die er besaß, war seine Philologie doch für seine Exegese inhaltlich weitgehend ohne Konsequenzen geblieben; immerhin scheint er in den späten Jahren zwar nicht von seiner typologisch-allegorischen Auslegung v. a. nach Rupert von Deutz (372–377) abgerückt zu sein, dennoch war seine Exegese nun viel kürzer, fasslicher und praxisnäher. Hier scheint er auf das Desiderat einer für die Praxis und die gegenreformatorische Immunisierung nützlichen Theologie geantwortet zu haben (369 f.). Oswald Fischer, nach Eck in Ingolstadt lehrend, (er lehrte dort 1543–1548, danach Weihbischof in Freising), war in seiner Schrift *De vera studendi Sacrae Scripturae ratione* stärker gegenreformatorisch orientiert und riet vom Studium der Schrift in den Originalsprachen ab: besser, der Humanismus wäre nie nach Deutschland gekommen (16). Offensichtlich war der Humanismus nur schwer in die akademische Praxis zu integrieren gewesen; Humanismus und Theologie trafen sich eher im außeruniversitären Raum. Eine ernsthafte Reform der Universitätstheologie wurde so vielfach erst durch die Jesuiten mit landesherrlichem Zwang durchgesetzt.

Von hier aus stellt sich die Frage, wie die katholische Kontroverstheologie zu Erasmus und den Humanisten stand. Bekanntlich war dieser der alten Kirche treu geblieben und auch viele andere Humanisten lehnten Luther und Zwingli ab. Dennoch haben nicht nur Eck und Fischer Erasmus und Luther als Einheit gesehen, sondern auch der humanistisch gebildete Jodocus Clichtoveus (1472/73–1543), ein Schüler Lefèvre d'Étaples (1450/55–1536), der an der Pariser Sorbonne lehrte, ehe er 1527 ein Kanonikat in Chartres annahm. In seiner Verteidigung des Rechts der apostolischen Kirche, Gesetze unter Todsünde aufzuerlegen, richtete er sich gegen beide zugleich; bei allem humanistischen Interesse schied ihn von Erasmus sein Menschenbild, das die äußere Organisation und das Gesetzliche im Vergleich zum inneren Menschen wesentlich höher schätzte. Wie sehr freilich die Position auch von den jeweiligen institutionellen Einbindungen abhängig war (bei ihm die Sorbonne), beweist der Kreis von Meaux um Lefèvre d'Étaples als Generalvikar, der bei einer anfangs ganz ähnlichen Prägung später der Sorbonne als lutheranisierend erschien und zensuriert wurde. Immer wieder lässt der Vf. die Grundstruktur deutlich werden, dass die frühe katholische Universitätstheologie noch vielseitiger, offener und humanistischer orientiert war als später um die Jahrhundertwende die Jesuitentheologie. In ihren Mitteln passte sie sich der reformatorischen Herausforderung an (der Vf. untersucht etwa exemplarisch Flugschriften, die als Mittel, eine Thematik eingängig zu machen, 237, die Dialogform wählten). Breit verwendete man in der Argumentation die Kirchenväter, indem man zeigen wollte, dass die Reformatoren deren Sinn verdrehten, die aber auch als authentische Interpretationsinstanz für die Bibel galten. Exakte Editionen und das philologisches Studium am Urtext wird – so etwa die Überzeugung Johannes Fabris (1478–1541) – die Reformation schließlich widerlegen (419). Eck, Johannes Dietenberger OP (um 1475–1537) und Hieronymus Emser (1478–1527) etwa waren noch von der Notwendigkeit einer zuverlässigen katholischen Bibelübersetzung überzeugt; bei Georg Witzel (1501–1573) sollte diese sogar die Rechtgläubigkeit der Predigt für deren Hörer zu kontrollieren helfen (396), doch wurde diese erasmianische Offenheit auch in Deutschland in der nachtridentinischen Periode verdrängt. Diego Ledesma SJ (1519–1575) lehnte – auf der Linie der vierten tridentinischen Indexregel – nationalsprachliche Bibelübersetzungen ab und begründete dies v. a. mit der Wandelbarkeit der Nationalsprachen. Diese Position wurde von der rheinischen Jesuitenprovinz übernommen und ging schließlich in die *Ratio Studiorum* von 1599 ebenso ein wie in die Kontroversen Robert Bellarmins SJ (1542–1621). Auch in anderen Fragen, wie etwa der apostolischen Sukzession des Papstes und der Bischöfe, waren Bellarmin und Francisco Suarez SJ (1548–1617) weitgehend von antikonziliaristischen Traditionen des Spätmittelalters geprägt, was eine adäquate Reaktion auf die Infragestellungen der Reformatoren verhindert hat, während die vorherige Kontroverstheologie hier eher diffus geblieben ist (v. a. 430 und 439 f.). Selbst in der von jüdischen Konvertiten produzierten Literatur lässt sich ein verschärftes Klima, ein intensiviertes Bemühen um Identitätsfindung und ein rigiderer Umgang mit abweichenden Gruppen konstatieren (221 f.). Andererseits waren die Moralvorschriften etwa in den Ehespiegeln auch um 1600 zwar dichter und detaillierter, aber nicht unbedingt konfessionsspezifischer geworden. Zur Formung der religiösen Praxis standen im katholischen Bereich wohl andere Instrumente zur Verfügung (202 f.).

Immer wieder geht der Vf. der Frage nach, welche Konzepte für eine Reform der Kirche sich aus dem theologischen Ansatz der katholischen Theologie des frühen 16. Jh.s ergaben. Die Reformation wurde vielfach als göttliche Strafe für die Missbräuche und Sünden der Kirche gedeutet; doch auch ein praktischer Grund legte Reformen nahe, da man nur so glaubte, dem Feuer der Reformation den Brennstoff (Eck 1523, vgl. 87), das populäre Element, entziehen zu können. Dazu hatte man auf Katechismen, Predigten, Flugschriften, Bibelübersetzungen, Reformordnungen u. ä. – unter Rückgriff auf z. T. schon im Spätmittelalter entwickelte Ansätze – zu reagieren. Johannes Eck setzte dabei (mit den bayerischen Herzögen) auf die Gewalt des Landesherrn, päpstliche Bullen, Provinzialsynoden und anschließende Visitationen, die den Klerus zum gewünschten Lebenswandel zwingen sollten. Im Pontifikat Pauls III. (1534–1549) riet er dann freilich doch zu einem Generalkonzil, von der Wirkmächtigkeit von Provinzialsynoden wenig überzeugt. Diese Sicht der Dinge setzte im wesentlichen auf den Landesherren, wünschte jedoch keine aus der Theologie gebotenen strukturellen und spirituellen Veränderungen, sondern wollte den Klerus zu regelkonformem Handeln zwingen. – Anders stellte sich die Lage im albertinischen Sachsen und am Niederrhein dar. Julius Pflug (1499–1564), der humanistisch vermittelnd geprägte designierte Bischof von Naumburg (1542), hatte bereits eine Reform der Kirche von innen her gefordert, da die Reformation als Strafe auf die Sünden der Kirche den prophetischen Umkehrruf fordere, so wie die Propheten des alten Bundes das Volk Israel zur Buße geführt hatten. Ähnlich und noch vertieft das Konzept von Georg Witzel im Auftrag des entschieden altgläubigen Herzogs Georg des Bärtigen (1500–1539) für das albertinische Sachsen. Nach der Leipziger Disputation 1519 hatte erstmals der Dresdener Hofkaplan Hieronymus Emser gegen Luther Tradition und Väter als Auslegungsinstanz für die Hl. Schrift betont. Am Dresdener Hof sammelten sich aber zudem viele erasmianisch geprägte Räte (172 f.). Um die drohende Protestantisierung des Territoriums nach dem Tod des Herzogs zu verhindern, sollte das Land nach Witzels Vorstellungen gegen Luther durch eine Kirchenreform immunisiert werden, die ihr Kirchenbild aus der Kirche der ersten Jahrhunderte schöpfte; die Hl. Schrift sollte so „Richtscheid" aller Lehre und Re-

form sein (178), in der Auslegung der frühen Väter und der Kirche der ersten acht Jh. (102, 176–179). Die Prägung durch den Humanismus verrät diese Reformordnung durch das Drängen auf sittliche Bildung und Verinnerlichung und die unjuridische und appellative Sprache. Der Meißener Bischof Johann von Maltitz (Bischof 1537/38–1549) versuchte durch das Zugeständnis von Laienkelch und Priesterehe die drohende Protestantisierung – vergeblich – abzuwenden. – Auch am Niederrhein war eine erasmianisch-katholische Theologie lange die Grundlage für die projektierten Kirchenreformen des Landesherrn. In den (meist nur entworfenen) Reformordnungen unter Johann III. (1521–1539) und Wilhelm V. (1539–1592) von Jülich-Kleve-Berg wurden dabei die Themen Predigt und Predigtausbildung im Laufe der Zeit immer wichtiger, ebenso wie deren Kontrolle zunahm; dem Katechismusunterricht wurde immer größeres Gewicht beigemessen (auch 138). Der Erasmianismus blieb hier bis weit in die zweite Hälfte des 16. Jh.s. hinein der Grundzug der landesherrlichen Reformpolitik, die die Glaubenseinheit im Territorium „ohne konfessionalistische Festlegung, aber in Verbindung mit der katholischen Kirche bewahren sollte" (140); dem entsprach eine weitgehend konfessionsneutrale Position in der Reichspolitik. Das Anliegen einer Reform und Verbesserung der Bildung von Klerus und Laien wurde hier und ganz allgemein zunächst von humanistisch orientierten landesherrlichen Ordnungen projektiert und erst später von den Reforminstitutionen in der Kirche, wobei der Druck, der durch die Reformation entstanden war, als Katalysator wirkte, der das Thema Bildung immer bedeutender werden ließ (45 und 60 f.). – Nochmals anders die Situation in Mainz unter Albrecht von Brandenburg (Bischof 1513/14–1545), wo es auch im Umkreis von Friedrich Nausea (1496–1552) und Michael Helding (1506–1561) ein Zentrum biblisch orientierter Reformtheologie gab und wo sich Albrecht partiell durchaus von den sächsischen Theologen Pflug und Witzel beeinflussen ließ, die Funktion der Reformtheologie aber doch inhomogener war und Albrecht bei allem Mäzenatentum nicht als deren „Spiritus rector" (161) gelten kann.

Alle Beiträge reißen exemplarisch gewichtige Themen an, etwa den Einfluss des Humanismus auf die Theologie, auf das Menschen- und Kirchenbild und die daraus sich ableitenden Reformkonzeptionen, den Reichtum und die argumentativen Strukturen der katholischen Kontroverstheologie, die Problematik einer Verengung oder hingegen Präzisierung und Vertiefung der katholischen Theologie nach Trient. Ebenso den Zusammenhang zwischen Spätmittelalter und konfessioneller Epoche, wobei der Vf. zu Recht in eine gewisse Distanz zur unzulänglichen Pulverfasstheorie Joseph Lortz' geht, ohne das komplexe Verhältnis vereinfachend darzustellen. Sie zeigen dabei v. a. die Notwendigkeit weitergehender Forschungen auf, sowohl was die theologischen Konzepte des 16. Jh.s. betrifft, wie auch der daraus sich entwickelnden praktischen Reformkonzepte, wofür mit dem Editionswerk Georg Pfeilschifters (ARC) erst ein unverzichtbarer Anfang geleistet ist.

Münster Klaus Unterburger

Brandmüller, Walter: **Briefe um das I. Vaticanum**. Aus der Korrespondenz des Konzilssekretärs Bischof Feßler von St. Pölten 1869–1872 (= Konziliengeschichte B). – Paderborn: Schöningh 2005. 178 S., geb. 34,90 € ISBN 3–506–71359–0

Die vorliegende Edition der (vorwiegend Passiv-)Korrespondenz des St. Pöltener Bischofs und Konzilssekretärs Joseph Feßler (1813–1872, Diözesanbischof seit 1865) leistet einen Beitrag v. a. zur Rezeption und Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870. Sie umfasst die Jahre 1869–1872, also die Zeit der Berufung Feßlers zum Sekretär des Vatikanums bis zum Abschluss der unmittelbaren Rezeptionsphase, in welcher sich beinahe alle Minoritätsbischöfe unterworfen haben. Feßler kommt dabei in zweifacher Hinsicht bekanntlich eine herausragende Rolle zu:

1. Als Konzilssekretär war er nicht nur um die Kontaktpflege zwischen den Konzilsparteien bemüht und suchte – obwohl selbst eindeutig Infallibilist – nach Kompromissen. Dabei dürfte er auch seinem ehemaligen Ordinarius Vincenz Gasser (1809–1879) inhaltlich nahe gestanden haben, der in seiner berühmten *relatio* (Mansi 52, 1204–1230) vom 11. Juli 1870 zum ersten Mal *ex cathedra*-Entscheidungen nicht auf das gesamte Lehramt des Papstes, sondern nur auf feierliche Definitionen angewandt wissen wollte. Freilich spielte diese Unterscheidung sonst keine große Rolle in der Debatte und für die Mehrheit der Väter; auf beiden Seiten wurde das Dogma wohl meist im maximalistischen Sinne interpretiert.

2. Wichtiger noch war Feßlers Rolle für die Rezeption. Diese war v. a. dadurch gekennzeichnet, dass die Konzilsgegner, v. a. der Prager Kanonist Johann Friedrich Schulte (1827–1914), aus dieser maximalistischen Dogmenauslegung die Staatsgefährlichkeit der Konzilskirche behaupteten, da die lehramtlichen mittelalterlichen Ansprüche der Päpste über die Staaten nun alle Gläubigen unfehlbar im Gewissen verpflichteten. Zwei Gegenschriften Feßlers wiesen diese Deutung zurück, indem sie die Unfehlbarkeit nur auf feierliche päpstliche Definitionen (von denen man damals freilich auch von den Gemäßigten eine größere Zahl vermutete als heutige Dogmatiker, vgl. Nr. 36) limitierten. Diese Interpretation wurde von den mit den kulturkämpferischen Staaten konfrontierten Bischöfen freudig begrüßt (vgl. etwa Nr. 43, 44, 49, 50, 59, 68 u. a.). Bischof Hefele von Rottenburg (vgl. Nr. 54, 57) und die Schweizer Bischöfe über Carl Johann Greith (St. Gallen) (vgl. Nr. 55) machten sie sich zu eigen und der Papst schien sie in seiner Belobigung vom 27. April und seiner Ansprache vom 20. Juli 1871 zu stützen. Von hier aus ergibt sich die interpretatorische *crux*, ob das Lehramt hier das Dogma in einem anderen Sinne interpretierte, als es von den Konzilsvätern selbst verstanden und erlassen wurde und es führende ultramontanen Theologen interpretierten (z. B. Edward Manning, Clemens Schrader, Konstantin von Schätzler, Matteo Liberatore und z. T. Matthias Joseph Scheeben).

Der Kommentar ist knapp gehalten. Des öfteren hätte man sich nicht nur Biogramme und bibliographische Angaben, sondern auch inhaltliche Erläuterungen und Einordnungen gewünscht, etwa auf S. 37 f. zur Geschäftsordnung des Konzils, S. 94 zur Arbeit Tizzanis, S. 99 Biogramm zu Lord Acton, S. 100 über die Reichstagskandidatur Verings, S. 122 zu den lehramtlichen Vorarbeiten zu einer Enzyklika, die das Verhältnis von Kirche und Staat betreffen sollte; auf S. 126 hätte man gern auch inhaltlich etwas von der (angeblichen) Unterwerfung der unierten orientalischen Minoritätsbischöfe erfahren, auch zu den von Bischof Hefele, S. 137 f., formulierten Vorwürfen gegen das Konzil und S. 142 zum bayerischen Placet, S. 149 zum Schreiben von Kultusminister Lutz an Erzbischof Scherr (vom 27. August 1871!); S. 158 zu den Überläufern im bayerischen Landtag in Bezug auf den Meringer Kirchenstreit, S. 164 zur Rede Bismarcks über das Schulgesetz, S. 170 zu den in Rom kolportierten Gerüchten gegen Bischof Stroßmayer. Der bedeutsame Antwortbrief Feßlers auf Hefeles Erklärung vom 10. / 17. April 1871, der bei Schatz, Vaticanum I Bd III, 294 Anm. 98 zitiert ist, wäre es wert gewesen, in die Edition mit aufgenommen zu werden. An anderen Stellen lassen sich kleinere Ergänzungen anfügen: Die Vermutung auf S. 24, Anm. 4, bei den Unruhen in Würzburg handele es sich um die Konflikte bei der Ernennung von Germanikern als Universitätsprofessoren, ist doch nicht allzu wahrscheinlich; auf S. 41 Anm. 4 handelt es sich um Loe Keel, Die jenseitige Welt. Eine Schrift über Fegfeuer, Hölle, Himmel, der diesseitigen zur Beherzigung, Einsiedeln 1868/69; auf S. 126 Anm. 10 ist der melkitische Erzbischof Paulus Hatem von Aleppo gemeint. Die von Senestrey beklagte Propaganda der Allgemeinen Zeitung gegen das Konzil bezieht sich doch kaum auf die Artikel Döllingers im Konzilsvorfeld, vgl. S. 140 Anm. 5? Die Denkschrift Greitn S. 111 Anm. 2 ist der von ihm verfasste gemeinsame Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe vom Juli 1871.

Der Inhalt der edierten Briefe war z. T. schon bekannt. Der Hg. selbst (AHC, 2002, 100–111) und v. a. Klaus Schatz in seiner dreibändigen Konziliengeschichte haben die wichtigsten bereits ediert und inhaltlich verarbeitet. Die Sammlung besitzt dennoch dokumentarischen Wert und kann für die Denkweise von Episkopat und römischer Kurie manche interessante Details liefern. Manches Licht fällt etwa darauf, wie sehr die deutschsprachigen Bischöfe der „Ansturm der Liberalen", hinter dem Ignatius von Senestrey das Kommando der Freimaurer (vgl. Nr. 70) sah, schließlich ängstlich zusammenschweißte und man Angst vor altkatholischem Ungehorsam hatte, wie sehr man in Rom um die Unterwerfung aller Bischöfe besorgt war und wie schnell man gegen Döllinger und Schulte – wie etwa die Bischöfe Leonrod von Eichstätt und Dinkel von Augsburg – mit den Epitheta „Stolz und [...] Gebetsscheue" (72) und „Gelehrtenhochmuth" (102) zur Hand war. Die Briefe des Rota-Advokaten Johannes de Montel von Treuenfest (1831–1910) geben die Stimmungen an der Kurie wieder, an der ein Teil der Kardinäle den Wegzug des Papstes aus Rom als Protest auf den 20. September forderte. Erzbischof Deinlein und Bischof Greith deuten wohl ihr Stellung zur Konzilsdefinition ein wenig um, wenn sie für ihre damalige Ablehnung nun *ex post* alleine Opportunitätsgründe geltend machten (vgl. Nr. 55 und Nr. 71).

Münster Klaus Unterburger

Klueting, Edeltraud: **Monasteria semper reformanda**. Kloster- und Ordensreformen im Mittelalter. – Münster: LIT 2005. XII, 140 S. (Historia profana et ecclesiastica, 12), geb. € 17,90 ISBN: 3–8258–7415-X

Die Vf.in gibt einen konzisen Überblick über die wichtigsten Kloster- und Ordensreformbewegungen des Mittelalters. Nach einem einleitenden Teil werden die verschiedenen monastischen, also mehr oder weniger benediktinisch geprägten Reformbewegungen von der Karolingerzeit beginnend bis ins Spätmittelalter hinein behandelt, für das 14. und 15. Jh. auch die verschiedenen Reformstränge der *Devotio moderna*. Der zweite große Hauptteil bringt eine Geschichte der vier großen Mendikantenorden (Franziskaner, Dominikaner, Kar-

meliten und Augustinereremiten), die die apostolische Armut als Reformprogramm erhoben haben. Nach einem knappen, v. a. institutionell ausgerichteten Überblick über die jeweiligen Reformströmung wird die wichtigste Literatur angeführt; die Kombination aus beidem macht das Buch zu einer wertvollen Einführung gerade auch in die neuere Forschungsliteratur zum Thema.

Einleitend werden das Papsttum, die Bischöfe und Konzilien und die weltlichen Landesherren als wichtige Faktoren und Träger der Ordensreformbewegungen thematisiert, wobei sich hier das komplexe und vielschichtige Beziehungsgeflecht nicht „in einem kurzen Überblick skizzieren" lasse (6). Die Schilderung der Reformbewegungen setzt ein mit den Reformgesetzgebungen unter Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen zwischen 789 und 819, die die Benediktsregel als allein konstitutiv für den *ordo monasticus* festschrieben. Merkwürdigerweise wird die Reformarbeit Benedikts von Aniane zwar durch den Grundsatz *una regula*, nicht aber durch das doch ebenso entscheidende *una consuetudo* interpretiert (16), waren doch die ursprünglichen benediktinischen Traditionen längst untergegangen und die vom Reichsabt von Kornelimünster propagierte *consuetudo* eben deshalb nur eine der möglichen Interpretationen der benediktinischen Lebensform. Bei der Charakterisierung der Reformbewegung von Cluny wird für deren Spätphase die These vertreten: „In der Auseinandersetzung um das wahre Mönchtum zwischen Bernhard von Clairveaux und Petrus Venerabilis traten die Punkte hervor, die Clunys Niedergang auslösten" (19). Dahinter steht doch eine einseitig zisterziensisch geprägt Sichtweise, die überdies primär sozial- und theologiegeschichtlich zu deutende Phänomene moralistisch (ab-)wertet. Bei der Schilderung der lothringischen Reform wird mit Gerd Tellenbach und Joachim Wollasch gegen Kassius Hallinger nun stärker deren Gemeinsamkeiten zur cluniazensischen Reform betont. Doch dürfte auch für diese gelten, was die Vf.in für die Hirsauer Reform herausgestellt hat (24 f.), dass anders als in Cluny kein zentralistisch organisierter exemter Verband errichtet wurde und die Klöster stärker im Herrschaftsbereich der Stifterfamilien verblieben. Für das Spätmittelalter werden die Reformbewegungen von Kastl, Melk und v. a. Bursfelde präzise dargestellt; für die durch letztere im Norden und Westen des Reichs propagierte, einflussreiche spirituelle Neuorientierung schließt sich die Vf.in zu Recht der Charakterisierung durch Pius Engelbert an, dass sie „den Kartäusern und der Windesheimer Kongregation besonders nahestand" (32). Ob die Eremitenbewegung des 11. und 12. Jh.s tatsächlich primär durch die Kritik „an dem cluniazensischen Leben" erwachsen ist (41), mag man bezweifeln. – Durch ihre Vertrautheit mit der neueren Forschung zur mittelalterlichen religiösen Frauenbewegung kann die Vf.in einige immer noch weit verbreitete einseitige Urteile korrigieren, so die zu wenig an den Quellen der zisterzienischen Generalkapitel orientierte Sicht, nach welcher der Orden sich grundsätzlich der Monialenseelsorge verweigert hätte (45 f.). Kenntnisreich auch die Einordnung der Prämonstratenser und Kartäuser in die monastischen Reformbewegungen des 12. Jh.s. Der alte Grundsatz *cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformata* (61) sollte freilich nach dem Rez. nicht ohne weiteres bejaht werden. Aus spätmittelalterlichen Visitationsakten lassen sich ja sehr wohl Reformen und sog. „Missstände" auch in den Klöstern dieses Ordens nachweisen. Bei der Literatur sollte vielleicht in einer zweiten Auflage *Gerardo Posada, Der heilige Bruno. Vater der Kartäuser, Köln 1987*, ergänzt werden. Zum prägnanten Überblick über die *Devotio moderna* möchte der Rez. lediglich das Urteil Kurt Ruhs anzweifeln, dass man die *Imitatio Christi* heute ohne Bedenken Thomas von Kempen zuschreiben könne (69). Stichhaltige Gründe lassen sich hierfür doch kaum anführen.

Im zweiten großen Teil der Arbeit werden die Bettelorden des 13. Jh.s behandelt. Natürlich ist die Behauptung richtig, dass die „alten Orden mit ihren verfestigten Strukturen [...] keine adäquate Antwort auf die Armutsbewegung des Jahrhunderts" gefunden hätten, doch ist es wohl über das Ziel etwas hinausschießend, deren Reformversuche als gescheitert zu interpretieren (75). Sie hatten ja letztlich ein anderes Ideal und eine andere originäre Lebensform als die Armutsbewegung, die aber doch ebenso ihre Berechtigung hatte. Auf S. 79 müsste klarer formuliert werden, dass das 1209 mündlich vom Papst bestätigte *propositum* des Franziskus nicht mit der *Regula bullata* von 1221 identisch ist. Auf S. 81 muss es wohl „Gemeinschaftsbesitz" und nicht „Privatbesitz" heißen, den die Ordensleitung im 13. Jh. genehmigt habe. Die Vf.in setzt auch etwas als zu selbstverständlich voraus, dass die Ideale der Spiritualen im Vergleich zu jenen des Franziskus – im Gegensatz zur Observantenbewegung des 14. Jhs. – nicht authentisch gewesen seien (83). Auch vermisst man bei der Literatur etwas die Arbeiten von Helmut Feld und Raoul Manselli. Bei den Dominikanern sollte erwähnt werden, dass seit 1228 in den Konstitutionen die anfangs mündlich überlieferte Lebensform fixiert wurde. Kenntnisreich werden am Ende die institutionelle Entwicklung und die Reformströmungen bei den ursprünglich aus der eremitischen Bewegung hervorgehenden Karmeliten und Augustinereremiten dargestellt.

Diese kleineren Vorschläge sollen den Wert der Studie, die den Versuch unternimmt, die verschiedenen Phänomene der monastischen Reform im Mittelalter zusammen zu sehen, nicht in Frage stellen. Zurecht wird in der Einleitung „Reform" grundsätzlich als Rückführung auf die normativ empfundene *forma prima* definiert; leider wird diese dann aber ahistorisch und statisch interpretiert (etwas anachronistisch auch auf S. 3: *consilia evangelica* als intensivste Form des christlichen Lebens im NT), so dass die Differenzen und Fortentwicklungen und damit auch der Reichtum der ganz unterschiedlichen Reformideale kaum in der Blick kommt, was das Werk nochmals bereichert, wenn auch ausgeweitet hätte (vgl. v. a. 3–5). Statt dessen wird dann ein angeblich ständig in der Ordensgeschichte präsentes Schema des Wechsels von Gründung-Verfall-Reform am Werke gesehen. Was freilich vielfach moralistisch von den Reformern als Verfall bekämpft wurde, ist historisch gesehen oft nur die Anpassung an Notwendigkeiten der Zeit und v. a. ein divergierender Typus von Spiritualität, dem die Legitimität doch nicht ohne weiteres abgesprochen werden kann. So kann man doch das Spätmittelalter nicht einfach durch den allgemeinen Niedergang an Ordenszucht charakterisieren (46 f.); weit verbreitete Phänomene wie die Verpfründung des Gemeinschaftsbesitzes und die partielle Aufhebung der *vita communis* (92) sind eben ebenso auch als Reaktionen auf die Anforderungen der Zeit, als Ergebnis gemachter Erfahrungen und als Ausdruck einer teilweise auch intensivierten („gezählten", Thomas Lentes, FMSt 29 [1995]) Frömmigkeit zu interpretieren. So manche angebliche Rückkehr zum Ursprung in der Kirchengeschichte hat hingegen erst Neuerung und Modernisierung eingeführt.

Münster Klaus Unterburger

Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche –Theologie – Kultur – Staat, hg. v. Rolf Decot. – Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2005. (IX) 324 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 65), geb. € 34,80 ISBN: 3–8053–3524–5

Dieser 14 Beiträge umfassende Sammelband, dem ein Grußwort des Mainzer Bischofs Kardinal Prof. Dr. Karl Lehmann vorangestellt ist (1–3), dokumentiert die Vorträge eines von der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte des Instituts für Europäische Geschichte Mainz veranstalteten Symposions zum Thema „Die Säkularisation von 1803 als kulturell-theologischer Transformationsprozeß", das vom 29. – 31. Januar 2004 im Erbacher Hof in Mainz stattgefunden hat und thematisch an den 2001, im Vorfeld des Säkularisationsgedenkens, von derselben Institution veranstalteten Workshop „Säkularisation der Reichskirche 1803. Aspekte kirchlichen Umbruchs" anknüpft bzw. diesen weiterführt. Die sieben Vorträge dieses Workshops sind in derselben Reihe (Beiheft 55) im Druck 2002 erschienen.

Während letztere Vorträge im wesentlichen auf den Begriff der Säkularisation und seine Geschichte, auf Säkularisationen vor der großen Säkularisation von 1802/03 sowie auf diese selbst und ihre unmittelbaren Folgen konzentriert waren, untersuchen die Autoren des vorliegenden Bdes die Säkularisations- und Säkularisierungsvorgänge in einem größeren historischen Rahmen, indem sie die infolge der Säkularisation von 1802/03 eingetretenen innerkirchlichen, theologischen und kulturellen Umwälzungen thematisieren. So untersucht *Heinrich de Wall* „Die Entwicklung des Staatskirchenrechts nach der Säkularisation von 1803" (5–20), einer Rechtsmaterie, die zu gutem Teil auf dem Erbe des Reichsdeputations-Hauptschlusses und der Säkularisationen beruht und als deren „positive Fernwirkung" (20) die heutigen Beziehungen zwischen Staat und Kirche in gegenseitiger Unabhängigkeit regelt. *Karl-Heinz Braun* beschäftigt sich mit dem gewiss von der Aufklärung geprägten Kirchenbild des Konstanzer Generalvikars und letzten Bistumsverwesers Ignaz Heinrich von Wessenberg (21–38) und zeigt auf, dass dieses biblisch begründet und christozentrisch (allerdings nicht ultramontan-hieratisch) gedacht, aber zugleich auch dynamisch pädagogisch akzentuiert und ökumenisch offen war („Förderung des Zweckes Jesu"), und ebendarin Wessenbergs zukunftsorientiertes kirchlich-reformerisches Engagement wurzelte, angesichts der von ihm erkannten „weit größeren Probleme der Zeit": des „Verlust[s] der inneren Beziehung zu Gott und zum praktischen Glauben" als „persönliche[r] und gesellschaftliche[r] Integrationskraft" (37). *Karl Hausberger* geht dem „Stellenwert von Autorität und Hierarchie im Kirchenverständnis Johann Michael Sailers" nach (39–53). Sailer, „als eminent ‚praktisch' eingestellter Theologe [...] theoretischen Reflexionen zeitlebens abhold" und deshalb jeder Systematisierung „seine[r] von konkreten Glaubenserfahrungen durchtränkten [ekklesiologischen] Aussagen" sich entziehend, gründete in seinem theologischen Bemühen gleichwohl auf einem „einheitsstiftenden Faktor", den „die von ihm geprägte Glaubensformel ‚Gott in Christus – das Heil der (sündigen) Welt'" artikuliert. Von hier aus fand er, in durchaus nüchternen Bewertung des Untergangs der Reichskirche und in kritischer Auseinandersetzung mit der „pietistisch" gestimmten Allgäuer Erweckungsbewegung, schließlich auch zu seinem vom Organismusdenken der Romantik inspirierten mystischen Kirchenbegriff, in dem sich die beiden Seiten der Kirche, ihre sichtbare, menschliche (auch wandelbare) Außen- und unsichtbare, übernatürliche Innenseite zu einer lebendigen, organischen Einheit verbanden (42–44). Damit überwand er das damals vorherrschende einseitig juridische „ultramontane" Kirchenverständnis, ohne allerdings durch seine neue Sicht verhindern zu können, dass dieses im fortschreitenden 19. Jh. mit dem Papstdogma des Ersten Vatikanums auf seinen (bis heute wirkmächtigen) Gipfelpunkt geführt wurde. *Günther*

Wassilowsky erläutert an der „politischen Ekklesiologie" in Joseph de Maistres dezidiert antirevolutionärem Werk „Du Pape" und dessen die ultramontane Bewegung verhängnisvoll „befruchtenden" Wirkungsgeschichte „Die Geburt der säkularen Papstidee" (55–68). *Anton Schindling* beleuchtet „Das Ende der Reichskirche" unter dem Aspekt „Verlust und Neuanfang" (69–92). Ohne den durch die Säkularisation verursachten materiellen, geistigen und kulturellen Verlust für die katholische Kirche und den katholischen Bevölkerungsanteil in Deutschland im mindesten zu beschönigen – es war, wie er feststellt, „ein Verlust auch des historischen Gedächtnisses, wie ein Blick in die Geschichtsbücher des 19. und teilweise des 20. Jh.s zeigt" (87) – hätte der die Säkularisation von 1802/03 reichsrechtlich legitimierende Reichsdeputations-Hauptschluß aus seiner Sicht durchaus „die Chance eines neuen Reichsgrundgesetzes für ein erneuertes Altes Reich" geboten oder bieten können, zwar für ein „Reich der weltlichen dynastischen Fürstenstaaten", aber „ohne die Souveränität der Einzelstaaten, mit funktionierender oberster Reichsgerichtsbarkeit und weiterhin geltendem Reichslehensverband", zudem mit Aufgabe territorialstaatlicher Konfessionalität (88–90); doch diese Chance, die zumindest der letzte Kurerzkanzler des Reiches, Karl Theodor von Dalberg, und sein Mitstreiter Ignaz Heinrich von Wessenberg zu ergreifen suchten, wurde durch die offensive Politik Napoleons und das Souveränitätsstreben „der kommenden Rheinbundfürsten" zunichte gemacht (91). *Winfried Müller* nimmt die zwei Forschungsbegriffe „Herrschaftssäkularisation" und „Vermögenssäkularisation" auf den Prüfstand (93–107). Weil der Begriff „Säkularisation" seit seinem Eingang in die historische und politische Sprache um die Mitte des 17. Jh.s pejorativ besetzt ist (93), plädiert er argumentativ dafür, „Herrschaftssäkularisation" durch den sachlicheren „Begriff der Mediatisierung" und „Vermögenssäkularisation als staats- und völkerrechtliche Folge der Mediatisierung der geistlichen Fürstentümer" durch den „Begriff der Vermögensmediatisierung" zu ersetzen, wobei § 35 des Reichsdeputations-Hauptschlusses – wie er mit Recht hervorhebt – „nicht ausschließlich auf vermögensrechtliche Aspekte reduziert" werden dürfe, weil der davon betroffene Prälatenstand „nicht nur enteignet, sondern als ganzes aufgehoben", mit ihm aber zugleich „ein Eckstein aus dem System der landständischen Verfassung herausgebrochen" und „ein Stück vormoderner Herrschaft ‚säkularisiert'" wurde (107). Allerdings hat nur ein Autor dieses Bdes den vorgeschlagenen Begriffswechsel mitvollzogen. *Hubert Wolf* schildert in seinem Beitrag nicht nur sehr anschaulich „Die Entstehung eines neuen rom- bzw. papstorientierten Bischofstyps" (109–134) nach der kirchlichen Neuorganisation der deutschen Länder auf konkordatärer oder konkordatsähnlicher Grundlage, genauer: seit den dreißiger Jahren des 19. Jh.s (mit einem unterscheidenden Rückblick auf die Fürstbischöfe der alten Reichskirche), sondern er sucht v. a. auch den Bischöfen der ersten Generation nach 1803 gerecht zu werden, die, „liberalem, oder besser: bürgerlichem Gedankengut zugetan", in Anbetracht ihrer äußerst schwierigen Ausgangssituation „das Modell eines gemäßigten Staatskirchentums" verfochten und sich auch als „Ireniker und Pragmatiker in der Begegnung mit anderen – protestantischen – Konfessionen" erwiesen, deshalb von den erstarkenden Ultramontanen in völliger Verkennung ihrer „realen historischen Aktionsmöglichkeiten" negativ beurteilt, wenn nicht verketzert wurden und schließlich als „staatshörig" oder gar als „Verräter kirchlicher Rechte" in die katholische Kirchengeschichtsschreibung eingingen (123 f.). Gleichzeitig sah man in dem neuen Bischofstyp der zweiten Generation nach 1830 die (angebliche) Erfüllung des „tridentinischen Bischofsideals"; tatsächlich entsprach dieser Bischofstyp lediglich dem jesuitischen oder doch jesuitisch inspirierten klerikalen „Erziehungsideal", das erst jetzt, im 19. fortschreitenden Jh. und ins 20. Jh. herein, voll verwirklicht werden konnte. *Dominik Burkard* referiert – im Anschluss an die Ausführungen Hubert Wolfs – über „Kirchliche Eliten und die Säkularisation. Zu den Auswirkungen eines Systembruchs" (135–170) und konstatiert (mit detaillierter Statistik im Anhang) eine „Pragmatisierung der Domkapitel" neuen Stils als oberste Verwaltungsgremien der Diözesen („Senat des Bischofs"), allerdings nicht „aus eigenem Recht" (144), und mit der endgültigen kirchlichen Neuordnung die Ablösung des Adels durch bürgerliche Bischöfe (jedoch noch nicht in Preußen). Für den katholischen Adel, dessen Reserven zudem aufgebraucht waren, war der höhere Kirchendienst in Domkapiteln und auf Bischofsstühlen nach dem Wegfall der „reichischen" Privilegien nicht mehr attraktiv (er wurde auch bewusst ausgeschaltet); er engagierte sich für kirchliche Belange fortan in Ständeversammlungen, Vereinen und auf den seit 1848 regelmäßig veranstalteten Katholikentagen (149 f.). *Mary Anne Eder* zeichnet in ihrem Beitrag über „Bayerische Zentralklöster der Bettelorden 1802–1817" (171–193) ein differenziertes Bild dieser der Säkularisation der ständischen Klöster in Bayern unmittelbar vorausgehenden staatlich verordneten Zwangseinrichtung, mit der offenbar die nichtfundierten Orden der Kapuziner und Franziskaner dank ihrer „Lebensstrenge" besser zurechtkamen als die fundierten beschuhten und unbeschuhten Karmeliten; jedenfalls bildeten die überlebenden franziskanischen Zentralklöster Keimzellen für die unter König Ludwig I. wieder aufblühenden Mendikantenklöster. *Konstantin Maier* untersucht das Schicksal der um wirtschaftliche Modernität bemüht gewesenen „Oberschwäbischen Reichsprälaturen zwischen 1803 und 1806" unter dem Aspekt des Wechsels der Klosterökonomie zur privaten bzw. staatlichen Wirtschaftsführung (195–210). Hatte in der – am Dienstleistungsprinzip, nicht an wirtschaftlich maximierter Produktion orientierten – Klosterökonomie die Versorgung von Abt, Konvent und der weltlichen Klosterklientel an erster Stelle gestanden, so erwuchsen den mit diesem Klosterbesitz (als wirtschaftlichem nutzbarem Privateigentum) „entschädigten" neuen Herren unter den sozialen und wirtschaftlichen Vorgegebenheiten (hohe Pensionslasten, Bezahlung jetzt überflüssigen Personals, Tilgung von Klosterschulden, Kosten für den Umbau der Klöster zu Residenzen und für die Hofhaltung etc.) erhebliche Probleme, die sich zu einer unkalkulierbaren wirtschaftlichen Hypothek entwickeln konnten, schließlich mit der Konsequenz des Verkaufs an den württembergischen Staat (Prozess der allmählichen Integration Oberschwabens als Neu-Württemberg in das vom protestantischen Alt-Württemberg geprägte Königreich). *Joachim Schmiedl* erläutert an verschiedenen Modellen die caritativ und pädagogisch ausgerichteten oder charismatisch geprägten Initiativen zur Gründung neuer religiöser Gemeinschaften „im Spannungsfeld von Staatskirchentum und sozialen Herausforderungen" (211–228), v. a. auch im Hinblick auf die gesellschaftlichen Probleme der beginnenden Industrialisierung, mit dem Ausnahmefall Bayern, wo die neue Entfaltung klösterlichen (sozial-aktiven) Lebens königliche Förderung erfuhr. *Markus Ries* untersucht den „Wandel von Priesterausbildung und -ausbildungsstätten nach der Säkularisation" (229–239), die, als Zäsur, nach seinem Urteil den epochalen Wandel im Bereich der Priesterbildung, nämlich die Einflussnahme des Staates auf die Klerusbildung im Sinne staatskirchlichen Denkens zwar beschleunigt, aber nicht verursacht hat; die Weichen dazu waren bereits in der Spätaufklärung, einerseits durch das von ihr geprägte „Ideal" des Priesters als Tugend- und Volkserziehers, andererseits durch ihre auf die Seelsorgepraxis ausgerichteten Reformbemühungen, gestellt worden; allerdings bewirkten die durch die staatlichen Eingriffe verursachten Konflikte „die nachfolgende Ultramontanisierung", die „schließlich die Isolierung der kirchlichen Welt gegenüber Staat und Gesellschaft" beschleunigte (238 f.). *Peter Claus Hartmann* bietet einen umfassenden Überblick über „Die Folgen und weitreichenden Auswirkungen der Säkularisation [„oder besser Mediatisierung"] von 1802/03 in Deutschland" (241–255) und kommt, abwägend, zu dem Schluss „erhebliche[r], teils negative[r], teils positive[r] Folgen" für die katholische Kirche und Bevölkerung, der er unter religiös-kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Aspekten im einzelnen benennt. Zu den positiven Folgen zählt er u. a., beispielsweise neben der Konzentration der neuen Bischöfe und Äbte „auf ihre geistlichen Funktionen" (dank dem „Fortfall ihrer weltlichen Funktionen"), „auf weitere Sicht die Stärkung des Papsttums und damit verbunden eine bis dahin nicht gekannte intensive Zentralisierung der katholischen Weltkirche", zu der freilich, wie er festhält, auch die Umstände des Konkordatsabschlusses mit Napoleon 1801 beigetragen hatten. Indes räumt er immerhin ein, dass gerade diese Entwicklung „heute je nach Standpunkt und Standort mehr positiv oder negativ beurteilt" wird (248). Und in der Tat kann man hier unterschiedlicher Meinung sein, insbesondere wenn man den (oben schon genannten) Gipfelpunkt dieser Entwicklung im Ersten Vatikanum und seine bis heute im Grunde unverändert nachwirkenden Konsequenzen in Betracht zieht. *Klaus Fitschen* schließlich wendet sich der Frage „Konfessionelle Mentalitäten: Abgrenzungen und Grenzüberschreitungen im Zuge der Säkularisation" zu (257–266). Nach seiner Sicht verstärkte der Reichsdeputations-Hauptschluss, mit dem „eine im aufgeklärten Staatskirchentum des späten 18. Jh.s liegende Entwicklung zum Abschluss kam", den (allerdings nicht unwidersprochen gebliebenen) „spätaufklärerischen Zug zur Toleranz, der zuerst einmal auf die bürgerliche Gleichberechtigung der Konfessionen zielte", wobei „das Entstehen gemischtkonfessioneller Staaten ... Toleranz zu einer politischen Notwendigkeit" machte (Beispiel das neue Bayern). Andererseits wurden durch ihn „verschärfte Abgrenzungen zwischen den konfessionellen Mentalitäten" vorbereitet, die sich mit zeitlicher Verzögerung verfestigten. Erst nach 1815 konnte – nämlich durch Rückprojizierung „eigener Sehnsüchte in die Vergangenheit" (Beispiel Eichendorff) – die Säkularisation „so eingeordnet werden, dass ... hier der Startschuß für eine Marginalisierung des Katholizismus gegeben wurde" (264–266).

Im Ganzen bieten die Beiträge dieses qualitätsvollen und aufschlussreichen Sammelbandes – in gewisser Weise als Ergebnis der im Rahmen des 200-Jahr-Gedenkens veranstalteten wissenschaftlichen Tagungen und Ausstellungen – unter je verschiedenem thematischem Aspekt eine sehr abgewogene, sachliche Beurteilung der Säkularisation und ihrer Folgen im (für den katholischen „Part") negativen wie positiven Sinn. In ihm spiegelt sich mit einem Wort die Sachlichkeit, mit der in wohl allen Gedenkveranstaltungen des Jahres 2003 aus dem Abstand von zwei Jh.en und auf breiter Quellengrundlage die wissenschaftliche Diskussion über Säkularisation und Reichsdeputations-Hauptschluss geführt worden ist. Das Werk schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis und einem Register der Orts- und Personennamen.

München Manfred Weitlauff

Philosophie

Perler, Dominik: **Zweifel und Gewissheit.** Skeptische Debatten im Mittelalter. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006. (XII) 443 S. (Philosophische Abhandlungen, 92), kt € 29,00 ISBN: 978–3–465–03496–4

Die mittelalterliche Scholastik hat sich ausgiebig und eingehend mit der Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis auseinandergesetzt. Die Geschichte dieser Auseinandersetzung ist vielseitig und lebendig. Vorliegende Studie, die sich auf Theorien in der Zeit zwischen 1267/68 und 1376/77 konzentriert, rekonstruiert die skepti-

schen Diskussionen im historischen Kontext, wertet sie in systematischer Hinsicht aus und setzt sie in Beziehung zu neueren Diskussionen der gegenwärtigen Philosophie, mit der der Vf. durchaus vertraut ist. Die hier behandelte skeptische Frage bezieht sich nicht auf einzelne Erkenntnisse oder etwa auf die Möglichkeit der Theologie, sondern auf die Möglichkeit von Wissen prinzipiell. Es wird untersucht, welche skeptischen Argumente entwickelt wurden, von welchen theoretischen Annahmen sie ausgingen und welche Funktion sie in den erkenntnistheoretischen Debatten hatten. Auch antiskeptische Argumente und Strategien, die eine skeptische Gefahr zu bannen versuchten, werden vorgestellt. Der Vf., Träger des Gottfried-Wilhelm-Leibniz Preises der DFG und Lehrstuhlinhaber für Theoretische Philosophie an der Humboldt-Univ. zu Berlin, zeigt überzeugend, dass solche Debatten keineswegs als „Verfallserscheinung" des späten Mittelalters aufgefasst werden dürfen.

Das Anliegen des Buches besteht darin, die skeptischen Argumente im 13. und 14. Jh. detailliert und nachvollziehbar darzustellen. Besonders Denker wie Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und Johannes Buridan werden behandelt, wobei auch weniger bekannte Autoren Berücksichtigung finden.

Der Vf. interessiert sich nicht in erster Linie dafür, jemandem eine skeptische Position zuzuschreiben, und auch nicht für die Widerlegung einer solchen Position, sondern will eher die Bedeutung der einzelnen Positionen in den erkenntnistheoretischen Streitgesprächen ihrer Zeit erfassen sowie verstehen, wie solche Argumente sich im Hinblick auf eine Klärung des Wissensbegriffs ausgewirkt haben. Durch exakte Textanalysen zeigt diese Studie, in welchem Kontext die betreffenden Argumente und Hypothesen eingesetzt werden und welche methodische Funktion ihnen zugesprochen wird.

Unter den Gründen für eine erkenntnistheoretische Skepsis findet man die Möglichkeit von Sinnestäuschungen, Träumen und Halluzinationen. Außerdem wird die Frage gestellt, ob Gott oder ein böser Dämon in der Lage ist, in den Erkenntnisprozess einzugreifen und uns falsche Meinungen einzugeben. Diese skeptischen Fragen, die bereits im Mittelalter scharfsinnig diskutiert wurden, bilden den Ausgangspunkt für eine sorgfältige Analyse des Wissensbegriffs und für eine kritische Prüfung von Wissensansprüchen. Indem das Buch die Mehrdeutigkeit der Idee der Gewissheit herausstellt, wird das Grundproblem der Erkenntnistheorie bedacht. Die Auseinandersetzung wird keineswegs destruktiv geführt. „Skeptische Fragen hatten primär eine *methodische* Funktion, nicht eine dogmatische," hebt der Vf. hervor (10). Man lernt beispielsweise deutlich zu unterscheiden zwischen dem Wahren (*verum*) und dem, was dem Wahren ähnlich ist (*veri simile*).

Die Untersuchungen beginnen mit der Frage Heinrichs von Gent „Kann ein Mensch etwas wissen?" (33). Heinrich vertritt die schlichte Ansicht, dass ein Mensch ohne besondere göttliche Erleuchtung tatsächlich nichts wissen kann. Wissen gebe es nur mit Hilfe göttlicher Illumination. Die Gegenüberstellung der Position Heinrichs mit der von Johannes Duns Scotus, der Erkenntnis durch rein natürliche Ursachen, d.h. ohne göttliche Mitwirkung, erklären will, vermittelt einen genauen Nachvollzug der Auseinandersetzung. Scotus zufolge ist es allein der menschliche Intellekt, der das Wesen aus den Vorstellungsbildern abstrahiert. Für ihn spielt die Species „eine zentrale Rolle in der Abwehr des Skeptizismus, aber auch in der Zurückweisung jeder übernatürlichen Korrektur des natürlichen Erkenntnisprozesses" (109). Perler widmet der scholastischen Species-Theorie eine differenzierte und einfühlsame Analyse. Die Auffassung der Species dreht sich um die Art und Weise, wie die Erkenntnis in Kontakt mit dem Gegenstand kommt. „Worauf bezieht sich dann mein Wissen: nur auf die Species oder auf die durch die Species zugänglich gemachten Eigenschaften und auf die Form des Baumes?" (25) Im 13. Jh. bestand Einigkeit über die Frage, ob Menschen überhaupt fähig sind, Wissen von materiellen Dingen und Menschen zu erlangen, wenngleich es keinen Konsens gab, wie dieses Wissen zustande kommt. Wie auch heute noch, bildeten die methodischen Konfrontierungen mit skeptischen Hypothesen den Ausgangspunkt der Diskussionen über die Zuverlässigkeit des Wissens, wobei im Mittelalter die Hypothesen eines möglichen Eingreifens eines trügerischen Dämons oder des allmächtigen Gottes hinzukamen. Es ging also nicht so sehr um eine radikale Skepsis als vielmehr um eine Differenzierung und Begründung der Erkenntnisansprüche.

Bei Thomas insbesondere findet der Vf. drei Formen eines Erkenntnisoptimismus, der gewisse Fragen einfach irrelevant erscheinen lässt. Zuerst nennt der Vf. einen metaphysischen Optimismus, der darin besteht, „dass es universale Formen gibt, die auf verschiedene Weisen an verschiedenen Orten instantiiert sein können", so dass „ein und dieselbe Form im Intellekt und in einem materiellen Gegenstand existiert und dass wir daher in einer intelligiblen Species immer die Form erfassen, die auch außerhalb des Intellekts vorkommt" (200). In einer solchen Identitätsrelation gründet die Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand. „Indem wir die Species mental ‚lesen', erfassen wir die Formen der materiellen Gegenstände" (167). Hinzu kommt, zweitens, ein epistemologischer Optimismus, der annimmt, dass der Intellekt aufgrund einer Partizipationsrelation zu Gott imstande ist, die Form des Gegenstandes zuverlässig zu erfassen, d.h. richtig zu abstrahieren und zu beurteilen. Drittens kenne Thomas einen theologischen Optimismus, der davon ausgeht, dass Gott keine Täuschungsabsichten hegen kann. Auf der anderen Seite verwirft Thomas verschiedene Theorien: Ein innatistisches Modell, das unterstellt, dass die Species von Anfang an im menschlichen Intellekt enthalten sind; ein Emanationsmodell, als flössen die Species aus abgetrennten, immateriellen Formen direkt in den Intellekt; ein Kontemplationsmodell, als sähe der Mensch die ewigen Ideen im Intellekt Gottes, und ein internalistisches Modell, dass nämlich die Species vom Intellekt allein, ohne Relation zu äußerlichen Gegenständen, hervorgebracht werden können.

Allerdings wird Thomas vom Vf. dahingehend verstanden, dass er von Annahmen geleitet wird, die die eigentliche Frage umgeht. Vf. behauptet, dass Thomas weniger eine Lösung für skeptische Fragen als eine „Präventionsstrategie" (207) bietet. „Die Grundannahmen des thomasischen Modells", erklärt er, „lassen weder einen radikalen Außenweltskeptizismus noch einen Skeptizismus, der die prinzipielle Korrektheit unserer Bezugnahme auf eine Außenwelt infrage stellt, aufkommen" (207). Ein solcher offengelassener Raum gibt den Weg für weitere skeptische und antiskeptische Überlegungen in der Folgezeit frei. Kann Thomas aber wirklich so naiv gewesen sein? Man darf durchaus die Frage stellen, ob diese Deutung Thomas gerecht wird, denn der Aquinate lehrt ausdrücklich etwa, dass wir das Wesen des Gegenstandes nicht dank der Identität der Species korrekt darstellen. Im Gegenteil: Ein jedes Wesen ist uns, Thomas zufolge, unerkennbar („Rerum essentiae sunt nobis ignotae"; *De veritate*, q. 10, a. 1), ja sogar, wie dieser unterstreicht, das Wesen einer Mücke (*In Symbol. apost.*). Dies gilt für materielle Wesen sowie erst recht für geistige Wesen (bei denen noch dazukommt, dass sogar ihre eigentümlichen Akzidentien verborgen bleiben) (*De ente et ess.*, c. 5, n. 25). Für Thomas kennt der Mensch sogar nicht einmal sein eigenes Wesen. „Es ist unmöglich, zu sagen, dass unsere Seele durch sich selbst begreift, *was* sie ist. [...] Unser Geist kennt sich selbst durch sich selbst insofern, als er über sich weiß, *dass* er ist. Denn von daher, dass er wahrnimmt, *dass* er tätig ist, nimmt er wahr, *dass* er ist" (*Summa contra Gentiles*, III, c. 46, n. 2; 8). Er geht so weit zu behaupten, dass eine vollständige Identität gar keine Wahrheit wäre. Nach ihm ist nämlich eine inhärente Ambivalenz ein derart wesentliches Merkmal menschlicher Wahrheit, dass er lehrt, dass, falls wir volle Objektivität von irgendeinem Gegenstand, d.h. eine vollkommene Identität des Intellekts mit seinem Objekt, erreichen würden, wir dann eigentlich überhaupt keine Wahrheit hätten (*De veritate*, q. 1, a. 3, ad 1). Der Vf. erklärt dennoch, dass nur derjenige „die thomasische Präventionsstrategie verfolgen" (207) kann, der einen Universalienrealismus voraussetzt, was Wilhelm von Ockham bekanntlich zurückweist.

In seiner „Individualontologie" (303) lehnt Ockham eine universale Species ab, die vom Intellekt unverändert erfasst werden kann. Ockham bricht mit der Tradition, indem seine gesamte Erkenntnistheorie die These voraussetzt, dass Sätze, statt Realitäten, das Objekt des Wissens seien. „Wissen bezieht sich primär nicht auf Gegenstände und Sachverhalte," schreibt der Vf., „sondern auf Sätze über Gegenstände und Sachverhalte" (214). Ockham bemüht sich um eine Analyse der Sinnestäuschungen und Phantasievorstellungen sowie um die Frage nach übernatürlich verursachter Erkenntnis eines nicht existierenden Objekts. Darüber erfolgt eine ausführliche Debatte unter seinen Zeitgenossen und Nachfolgern. Daraufhin stellt der Vf. Einwände gegen Ockhams Position dar und erörtert diese kritisch.

Spätere Denker, die die Grundannahmen des Thomas in Frage stellen, werden untersucht. Es handelt sich v.a. um Walter Chatton, Franziskus von Mayronis, Adam Wodeham, Nikolaus von Autrécourt und Johannes Buridan. Wodeham schreibt: „Jede Wahrheit ist bezweifelbar." Im dritten Jahrzehnt des 14. Jhs. erreichte die Debatte eine dominierende Stellung. Kohärenz stellt sich als das entscheidende Kriterium zur Prüfung der Wahrheit von Sätzen und also von Erkenntnis heraus. Bei Nikolaus von Autrécourt finden sich „alle Aussagen, die man von einem modern anmutenden Skeptiker erwartet: Es gibt kein inferentielles Wissen, kein Wissen von Kausalvermögen oder Kausalrelationen, kein Wissen von einer anderen Substanz außer der eigenen Seele, ja es gibt überhaupt kein Wissen auf der Grundlage von bloßen Erscheinungen" (310). Johannes Buridan, der wie Nikolaus überzeugt ist, dass Wissen prinzipiell möglich ist und vom bloßen Meinen unterschieden werden kann, gibt Bedingungen des Wissens an, die auch heute häufig angeführt werden: Jemand muss selbst glauben, dass sein Satz wahr ist und gegenüber anderen gerechtfertigt werden kann. Insgesamt müssen die Sätze sich in einem „kohärenten Wissensnetz" befinden. Der Vf. gelangt zum Ergebnis, dass Nikolaus' Position zwar fundamentalistisch, aber nicht aristotelisch, während Buridan eine Haltung einnimmt, die aristotelisch, aber nicht fundamentalistisch ist.

Als historische Untersuchung bietet das Buch eine Fülle von vielfältigen skeptischen Argumenten wie auch Reaktionen darauf. Diese außerordentlich differenzierten und subtilen Debatten sind auch heute noch anregend, weil sie die Vielfalt der Begründung der Skepsis und die Furchtbarkeit und Vielfalt der Auseinandersetzungen mit ihnen vor Augen führen. Der Vf. geht auffallend behutsam und nachdenklich vor. Ist eine Position ausreichend dargestellt worden, setzt er wiederum mit nachvollziehbaren Fragen an, die verständlich zur nächsten Position führen. Historische Studien fördern somit das eigene Denken des Lesers, und außerdem erweist sich die Theologie als wirksame Begünstigung des philosophischen Nachdenkens.

Münster William J. Hoye

Bederna, Katrin: **Ich bin du, wenn ich ich bin**. Subjektphilosophie im Gespräch mit Angela da Foligno und Caterina Fieschi da Genova. – Regensburg: Friedrich Pustet 2004. 301 S. (ratio fidei, 22), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1927–0

Wie der Untertitel bereits andeutet, will die vorliegende Arbeit, die 2003 als Diss. von der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. in Münster angenommen wurde, die Mystik von Angela da Foligno (1248–1309) und Caterina Fieschi da Genova (1447–1510) mit der zeitgenössischen Subjektphilosophie ins Gespräch bringen. Die Vf.in verfolgt somit dezidiert keine historische, sondern eine systematische Zielsetzung. Angesichts der gesellschaftlichen Bestreitungen von Subjektivität und Selbstsein insbesondere durch Teile der Neurobiologie verortet sie ihre eigenen Bemühungen um Mystik und Subjektsein in der gegenwärtigen philosophisch-theologischen Subjektdebatte, dominiert durch die Namen Emanuel Lévinas, Paul Ricoeur und Dieter Henrich, und unter Theologinnen und Theologen durch Thomas Pröpper, Hansjürgen Verweyen, Klaus Müller, Saskia Wendel etc. Ihren eigenen philosophischen Standort markiert sie durch eine Kompilation hermeneutischen Denkens im Anschluss an Paul Ricoeur und transzendentalphilosophischer Gründung im Anschluss an Saskia Wendel.

In der derzeitigen subjekttheoretischen Debatte nimmt Katrin Bederna eine gewisse Verhärtung der Diskurs-Fronten in der Akzentsetzung zwischen den Polen Ich und Anderem, Selbst und Welt, Innen und Außen, Souveränität und Passivität, „Blick-auf-die-Welt" und „Teil-der-Welt-Sein" wahr, die ihr rein argumentativ nicht mehr auflösbar scheint. Insofern will die Vf.in die subjektphilosophischen Implikationen einer hoch- (Angela) und einer spätmittelalterlichen (Caterina) Mystikerin in diese Debatte einspeisen. Dies allerdings nicht, um die Spannungen aufzulösen und einen Konsens zwischen den Positionen herzustellen, was ihr unmöglich erscheint, sondern, um die zeitgenössische Debatte auf die jeweils zugrunde liegenden, jeder diskursiven Erschließung vorgängigen Selbst- und Weltverständnisse der streitenden Positionen bzw. der sie verfechtenden Individuen hinzuweisen und damit im Sinne einer „correctio fraterna" eine neue Gesprächsebene zu eröffnen. Philosophie wird dabei nicht in Spiritualität aufgelöst, aber an ihrem nicht mehr diskursiven Ende, oder besser Anfang, auf die ihr zugrunde liegende geistliche Dimension des konkreten Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses der handelnden Personen verwiesen.

B. bringt ihre Zielsetzung, und hier, wie auch an einigen anderen Stellen des Buches, macht sich die didaktische Erfahrung der Vf.in aus ihrer Tätigkeit als Lehrerin positiv bemerkbar, auf den Punkt, wenn sie als „Merksatz" in der Einleitung formuliert: Ihre Arbeit will mit den beiden Mystikerinnen „einen Subjektgedanken skizzieren, der an Stelle der zeitgenössischen Absetzung des Subjekts das Sich-selbst-Setzen, an Stelle seiner hypertrophen Setzung jedoch sein Sich-selbst-nicht-so-gesetzt-Haben und seine Verwiesenheit auf den Anderen bedenkt." (15) Die Verwiesenheit auf den Anderen bleibt dem Sich-selbst-Setzen als Signatur eingeschrieben. In lyrischer Weise kommt der Zusammenhang bereits im paradox anmutenden Titel der Arbeit zum Ausdruck, der Paul Celans Gedicht „Lob der Ferne" entstammt. Die angezielte Bereicherung der subjekttheoretischen Debattenlage geschieht anhand der einander widerstreitenden und grundverschiedenen Selbstentwürfe der beiden konkreten Individuen Angela da Foligno und Caterina Fieschi da Genova. Ihre Werke, der Liber Lelle Angelas und das Corpus Catharinianum, werden unter systematischen Gesichtspunkten, d. h. mit den zuvor aus der heutigen Subjektdebatte gewonnenen, interpretationsleitenden Begriffen und Perspektiven miteinander und schließlich mit der derzeitigen Diskussion ins Gespräch gebracht. Erst durch diese hermeneutische Herangehensweise können die historischen Stimmen Angelas und Catarinas in der philosophischen Debatte fruchtbar werden, ohne dass damit der Anspruch erhoben würde, ein geschichtlich umfassendes Bild der beiden im deutschen Sprachraum noch weitgehend unerschlossenen Mystikerinnen zu zeichnen. Gleichwohl liefert B., gewissermaßen als Nebenprodukt, durch ausführliche Übersetzungen im Text und die zugehörigen originalsprachlichen Zitationen in den Anmerkungen auch eine erste deutsche Werkerschließung der beiden philosophisch-theologischen Lehrerinnen des Mittelalters.

Aus der genannten Vorgehensweise ergeben sich Aufbau und Inhalt des Buches: Kap. 1 behandelt den aktuellen subjektphilosophischen Problemhorizont und stellt Leitbegriffe und -perspektiven für die Interpretation bereit. Kap. 2 ordnet die Werke Angelas und Caterinas textkritisch und geschichtlich ein und interpretiert sie unter systematisch-subjekttheoretischen Gesichtspunkten in Gegenüberstellung zueinander. Kap. 3 wertet diese Interpretation für die heutige Diskussion in knappen Strichen aus. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Personenregister runden das Buch ab und erleichtern die Erschließung.

Zum Inhalt im Einzelnen in Auswahl:

Nach der Einleitung (11–16) werden in einem ersten umfangreichen Kap. „[s]ubjektphilosophisches Terrain" (17–75) der gegenwärtigen Debatte abgesteckt und Leitbegriffe für die spätere Interpretation der Mystikerinnen eruiert. Kap. 1.1 skizziert kurz die subjekttheoretischen „Differenzen" zwischen Henrich und Lévinas in Rückgriff auf einen Disput zwischen Müller und Thomas Freyer hinsichtlich der Beurteilung von Andersheit, Freiheit und Leib (17–22) und verweist auf „Korrespondenzen" zwischen den philosophischen und theologischen Standpunkten, insbesondere im Zusammenhang der Auferstehungsdebatte zwischen Pröpper und Verweyen (22–24).

Kap. 1.2 ist bemüht, „Balancen" (25–72) auszumachen im Durchgang durch einzelne Felder, die in der Subjektdiskussion bereits ausgemessen sind. Es geht dabei um das Verhältnis von Subjekt- und Personsein bzw. Blick-auf-die-Welt und In-der-Welt-Sein (40–54), von Ich und Anderem, wobei mit dem Anderen immer sowohl der andere Mensch als auch Gott als der ganz Andere gemeint ist (54–64), und um das Verhältnis von Souveränität und Passivität (64–68). Um die entsprechenden Verhältnisse beschreiben zu können, nutzt die Vf.in zwei philosophische Anwege zum Subjekt, die zunächst in ihren Prämissen und Methoden vor- und einander gegenüber gestellt werden und die trotz ihrer Unterschiedlichkeit beide um eine Ausbalancierung von Ich-Sein und Andersheit bemüht sind: den hermeneutischen Paul Ricoeurs (25–30), da dieser zugleich subjektorientiert und metaphorisch-narrativ ausgerichtet ist und sich damit auch zur Erschließung mystischer Texte eignet, und den transzendentalphilosophische Wendels (30–37), der als „erstphilosophisches Pendant" (25) zu Ricoeur erst in der Lage ist, den Wahrheitsanspruch hermeneutischen Subjektdenkens zu begründen, und der im Anschluss an das Selbstbewusstseins-Konzept Henrichs ein angemessenes begriffliches Instrumentarium für ein – von Leibverachtung und Selbstdurchsichtigkeit freies – Verständnis von Mystik darstellt. Unter den Stichworten „Bezeugung und Intuition" (37–40) stellt B. heraus, dass beide Ansätze als Hermeneutik und Erstphilosophie wechselseitig aufeinander verwiesen sind und zu einem Verständnis von Mystik zusammen gehören: Die Wendelsche Intuition meint das unmittelbare Vertrautsein des Ichs mit sich selbst, das Ricoeursche Bezeugen den Zeugnischarakter jeder Rede vom Selbst. Kap. 1.2.5 (68–72) fasst die Verhältnisbestimmungen in einer übersichtlichen Tabelle zusammen und konstatiert Balancen zwischen den genannten Polen innerhalb der beiden Subjektivitätskonzepte, aber nicht zwischen ihnen. Auch wenn es eine wechselseitige Verwiesenheit zwischen transzendentalphilosophischer und phänomenologisch-hermeneutischer Methode gibt, kann die Vf.in kein stabiles Gleichgewicht zwischen ihnen ausmachen. Die Methodenwahl „entspringt bereits einer Präferenz hinsichtlich In-sich- bzw. Außer-sich-Sein, Selbst und Anderem, Passivität und Freiheit" (72). Zu fragen bleibt daher, woher diese Präferenz kommt.

Das Kap. abschließend (73–75) stellt die Vf.in Gründe für das Gespräch zwischen moderner Subjektphilosophie und mittelalterlicher Mystik zusammen und listet die von der Hermeneutik und der Selbstbewusstseins-Theorie her gewonnenen Begriffe auf, die für die folgende Interpretation der beiden Mystikerinnen leitend sind.

Der zweite und eigentliche textliche Hauptteil der Arbeit beginnt mit einer kurzen „zweite[n] Einleitung" (76–82), die die Personen Angela und Caterina und ihr jeweiliges biographisches Umfeld auf der Basis des traditionellen Kenntnisstandes skizziert und einen knappen Einblick in den Forschungsstand gewährt. Dieser ist in den vergangenen Jahren in historischer und philologischer Hinsicht stark gewachsen. Unter systematischen Gesichtspunkten ist jedoch einzig die religionsphilosophische Arbeit von Friedrich von Hügel zu Caterina für die Vf.in relevant.

Im umfangreichen Kap. 2.1 werden „Präliminarien" (85–134) für den darauf folgenden Interpretationsteil erarbeitet: Aufgrund der z. T. undurchsichtigen Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der beiden Werke – beide sind nicht von den Personen, denen sie zugeschrieben werden, selbst verfasst worden – trifft die Vf.in ihre textkritischen Entscheidungen in Auseinandersetzung mit der historischen und philologischen Literatur und entscheidet sich im Falle des Liber Lelle mit Bedenken für die Edition Thiers und Calufettis und im Falle des Corpus Catharinianum leichteren Herzens für die Edition Bonzis. Kap. 2.1.2 gibt einen Überblick über Strukturen, Handlungsverläufe und Themen der beiden Werke, der auch für weiterführende Fragen interessant ist. Der Liber Lelle besteht aus zwei großen Teilen, dem Memoriale und den Instructiones, wobei ersterem der Vorzug für die systematische Fragestellung der Vf.in gegeben wird. Das Memoriale ist seiner Struktur nach ein Diktat, oder besser „Erzählung einer Erzählung", denn ein anonym bleibender und mit Bruder A. titulierter „Schreiber schiebt sich vor die [ebenfalls anonym bleibende und mit L. bezeichnete] Redende und erzählt, wie sie erzählt" (97). Die Instructiones haben wechselnde Urheber und sind für die Vf.in „in weiten Teilen ein praktisch gewendetes und theologisch systematisierendes Memoriale, aber weniger originell und spannend als jenes." (113) Das Corpus Catharinianum ist in 42 Kap. unterteilt und besteht aus den inhaltlich und formal zusammen gehörenden Teilen Vita, Trattato del purgatorio und Dialogo spirituale. Es behauptet im Unterschied zum Liber Lelle nicht, von Caterina diktiert oder in Auftrag gegeben zu sein, und ist in allen drei Teilen weder reine Biographie noch reiner Lehrtraktat, sondern eine „Verschränkung von Leben und Lehre"

(114). Den Liber verortet B. geschichtlich im Anschluss an die historische Forschung (bes. Damiata) im franziskanischen Armutsstreit des 13. Jh. in „Nähe und Distanz" (129) zu den Spiritualen. In der Diskussion um die Zuschreibung des Liber an Angela da Foligno, deren historische Existenz nicht klar fassbar und in der Forschung umstritten ist, entscheidet sie sich, wohl mit Blick auf die philosophische Zielrichtung in Kap. 3 und ohne zwingende Gründe angeben zu können, dafür, dass seine Teile „Gemeinschaftswerke [...] ihrer (!) immer klarer hervortretenden Intuition" (127) seien, räumt aber zugleich ein, dass die „Gesamtkomposition des Memoriale" durch den „Schreiber" als „einzig gesichert" gelten könne (126f). Hingegen ist Caterina eindeutig als historische Figur belegt. ‚Ihre' Werke schreibt die Vf.in einem Kreis gebildeter Frauen und Männer aus der Oberschicht Genuas zu, deren geistliches Haupt Caterina war, ohne Einzelautoren eindeutig dingfest machen zu können.

Das vom Text her größte Kap. 2.2 (135–257) stellt die eigentliche subjektphilosophische Interpretation der beiden Werke nach vier systematischen Gesichtspunkten dar, die zugleich als Überschriften der Unterkapitel 2.2.1 bis 2.2.4 dienen: „Spüren und Erzählen" (135–174), „Ich und Anderer" (175–207), „Souveränität und Passivität" (207–227) und „Subjektgedanke und Personsein" (227–236). In allen Kap.n werden in weiteren Untergliederungen jeweils zunächst der Liber Lelle für die konkrete subjekttheoretische Frage ausgewertet und dem dann Analysen des Corpus Catharinianum – z. T. unter Einschluss neuplatonischer Hinter- und Untergründe – gegenüber gestellt. Die Überschriften der vierten Gliederungsebene sind ausgewählte Zitate aus jeweils einem der beiden Werke, denen je eine interpretatorische Sinnspitze beigegeben ist, so dass sie bereits die Zielrichtung der Interpretation anzeigen. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen. Die Überschrift von Kap. 2.2.4.3 lautet: „‚mein Ich ist Gott, ich kenne kein anderes Mich als meinen Gott' [Vita 170] – Das reine Subjekt des Corpus Catharinianum". An dieser Stelle kann die einfühlsame und tiefsinnige Durchleuchtung der mystischen Texte auf ihre jeweiligen subjektphilosophischen Akzente nicht im einzelnen veranschaulicht werden. Diese sei dem Leser zur eigenen Lektüre anempfohlen. Statt dessen soll anhand einer Auswertung dieses Kap. durch die Vf.in exemplarisch verdeutlicht werden, welche subjektphilosophischen Ergebnisse aus der Kärrnerarbeit metaphorisch-narrativer Textdeutung zu gewinnen sind: „D[as] Gewahren ihrer selbst als reine Liebe durch die reine Liebe ist für Caterina Selbstsein: Selbst ohne Selbst, Selbst, das es selbst ist, wenn sein Platz ganz von der reinen Liebe eingenommen ist. Sie ist sie selbst nicht in sich, sondern in Gott, [...] ekstatisches Selbstsein, Selbstsein als Gott selbst. [...] Trotz allem spricht Caterina diesem Selbstsein Selbstbezug zu [...], da es selbst hier die reine Liebe ‚ist', die sich auf sich bezieht, und da die Differenz zwischen Selbst und Gott so weit eingezogen ist, dass das Selbst Gott, also die Einzigartigkeit und Unbedingtheit selbst ist." (234f) Für B. ist bei Caterina sowohl biographisch als auch vom philosophischen Problemhorizont her bereits ein „starkes Selbst" vorausgesetzt, da „nur dies die Vehemenz erzwingen kann, mit der Caterina es bekämpft" (234).

Kap. 2.2.5 (236–257) versammelt ausgewählte Rezeptionen der beiden Werke, Caterina gelesen durch die Brille von Jeanne Guyon und François Fénelon, Angela durch diejenige Georges Batailles. Diese Sichtweisen dienen der „Vertiefung der Interpretation" (236) der Werke, dadurch, dass ihre Lesarten daraufhin befragt werden, ob sie „exemplarisch oder extravagant" (236) sind und was sie für den Subjektgedanken austragen, und nicht der ausführlichen Darstellung der Rezeptionsgeschichte. Kap. 2 endet in methodischer Anlehnung an Kap. 1 mit einer tabellarischen Übersicht über die Ergebnisse der Analyse und stellt bei Angela und Caterina zwei Subjektivitätskonzeptionen „in extremis" fest, die zueinander nicht in Balance stehen (258–264).

In Kap. 3 (265–283) eröffnet B. abschließend einen „Runde[n] Tisch um das Subjekt". Kap. 3.1 (265–270) führt die aufgezeigten subjektphilosophischen Differenzen der modernen wie auch der beiden mittelalterlichen Konzeptionen, die sich in der unterschiedlichen Gewichtung zwischen den Polen Ich und Anderer, Souveränität und Passivität und Subjekt und Person zeigen, auf die zugrunde liegenden unterschiedlichen Selbstdeutungen der konkreten Individuen zurück. Es ist eine Frage der Spiritualität, mit Schleiermacher verstanden als „erste Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins" (267), wie beide Pole miteinander vermittelt werden und welcher erkenntnisleitend wird. Dabei sind lebensgeschichtliche Vorgaben und freie Aneignung miteinander verwoben. Die Vf.in versteht ihre These als „nicht relativistisch", insofern Spiritualität eine „normative Seite" enthält: beide Pole von Subjektivität, die Unhintergehbarkeit des Ich einerseits und die Herkünftigkeit des Menschen andererseits sind „denknotwendig" (269). In Kap. 3.2 (271–276) fragt B. nach der philosophischen und theologischen Berechtigung der Subjekt-Konzepte Angelas und Caterinas. Dabei erfährt Caterinas Position in wesentlichen Punkten „Bestreitung" – kritisiert werden ihre „Konsequenzen aus der Einsicht in die dem Subjekt wesentliche Fehlbarkeit, die Radikalität der Einheitsintention, die starre Ekstatik des Subjektbegriffs und ihre praktische Umsetzung, die Nichtung" (271) – während Angelas Einsichten eher eine „Bereicherung" des gegenwärtigen Subjektdenkens darstellen: trotz ihres im Unterschied zu Caterina „deutlich vorneuzeitlichen Problemniveaus" (274) und mancher Selbstwidersprüchlichkeiten nehme sie etliche Einsichten zeitgenössischen Subjektdenkens, etwa das präreflexive Mit-sich-vetraut-sein, die Einzigartigkeit des Individuums, die Freiheit, aber auch deren Abgründigkeit bereits voraus. Entscheidend aber ist nach B.: „Angela hält mit ihrer Dialektik des Selbstseins die Spannung zwischen Ich und Anderem, In-der-Welt- und Blick-auf-die-Welt-Sein, Freiheit und Passivität." (275). Um diese Spannung auf der Ebene des Handelns vermitteln zu können, entwickelt die Vf.in im abschließenden Kap. 3.3 (277–283) eine „Perspektivlogik" im Anschluss an Angela da Foligno mit einem „doppelten perspektivisch-fiktionalen Primat" (280), der sowohl für das Verhältnis des Ich zum anderen Menschen als auch zu Gott Geltung beansprucht: „Sei beim Anderen, als ob du nur bei ihm wärst. Sei bei dir, als ob du von dort jeden tragen könntest." (280) „Nimm alles an, als sei nichts außerhalb deiner Verantwortung. Gestalte alles, als sei nichts außer Gott." (283) Die damit angezielte „Moderation im ‚als ob'" (277) ist für B. „den kantischen Postulaten verwandt" (280). „Perspektivisch und alltagssprachlich fiktional ist dieser Primat hingegen, insofern der Handelnde mit ihm jeweils eines der sich widersprechenden und gleichermaßen aufdrängenden Momente des Selbstseins ausblendet und so tut, als sei nur eines wahr." (280)

Die Auswertung der Ergebnisse in Kap. 3 hätte man sich etwas ausführlicher gewünscht. Dann wäre wohl auch eine Ungereimtheit unterblieben: In der Sache sind die beiden benannten Pole des Selbstseins, B. versteht sie als in ihrer Existenz unbeweisbare Denknotwendigkeiten, doch eher den kantischen Ideen der theoretischen, denn den Postulaten der praktischen Vernunft verwandt. Lassen sich aber daraus Imperative für das Handeln gewinnen? Welcher philosophische Stellenwert kommt ihnen dann zu? Und wie ist ein Handeln im als ob möglich, das auf einem paradoxen, weil in sich widersprüchlichen Subjektverständnis gründet? Ist die existentielle Drift in die eine oder andere Perspektive dann noch einmal in eine vernünftig ausweisbare Entscheidung überführbar?

Durch diese kritischen Rückfragen wird jedoch das grundsätzliche und oben ausführlich dargestellte Verdienst der Arbeit nicht geschmälert. Der Vf.in gelingt es durch ihre strukturierte und sachorientierte Interpretation, zwei mittelalterliche Konzepte der Mystik in die aktuelle Subjekt-Debatte so einzuspeisen, dass diese Diskussion weiter an Profil gewinnt und zugleich ausgewogener wird. Die These, dass die Differenzen der aktuellen subjektphilosophischen Positionen nicht argumentativ ausgeräumt werden können, weil sie in präreflexiven und diskursiv uneinholbaren Selbst- und Weltdeutungen gründen, hat manches für sich. Darauf ist auch zurückzuführen, dass die Vf.in selbst eine transzendentalphilosophische Präferenz hat und dementsprechend ihren Akzent bei Angela und eben nicht bei Caterina setzt. Ob man dies dann Spiritualität nennt, ist eine andere Frage. B. zeigt jedenfalls durch ihre alteritätsempfindliche Perspektive, dass durchaus auch ein von Hause aus an der Unhintergehbarkeit des Ich ausgerichtetes transzendentallogisches Denken systematisch offen ist für die Phänomene Leiblichkeit, Affektivität, Passivität und Alterität.

Freiburg i.Br. Karsten Kreutzer

Ricœur, Paul: **Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze** (1970–1999), hg. v. Peter Welsen. – Hamburg: Felix Meiner 2005. 331 S. (Philosophische Bibliothek, 570), kt € 22,80 ISBN: 978–3–7873–1835–3

Der Zugang zum philosophischen Werk Paul Ricœurs gestaltet sich nicht einfach. Der im Jahr 2005 verstorbene französische Philosoph steht im Ruf, lange Wege, zum Teil auch Umwege, in seinem Werk beschritten zu haben. Von der in Frankreich beheimateten Tradition einer ‚philosophie réflexive' herkommend, hat er an einer großen Philosophie des Willens gearbeitet, kam über die Beschäftigung mit der Symbolthematik (in diese Zeit fällt seine Auseinandersetzung mit dem Werk S. Freuds) zur Beschäftigung mit der Hermeneutik des Textes, zu einer Theorie der Metapher und zu einer Theorie der Erzählung. In den letzten Jahren kamen noch folgende Themen hinzu: eine Hermeneutik des Selbst und das Verhältnis von Erinnern und Vergessen. ‚Die lebendige Metapher', ‚Zeit und Erzählung', ‚Das Selbst als ein Anderer' und ‚Gedächtnis, Geschichte, Vergessen' heißen die entsprechenden großen Arbeiten zu diesen Themen. Der zu besprechende Bd möchte in seiner Auswahl kleiner und prägnanter Texte diese Entwicklung des Denkens Ricœurs nachzeichnen. Die getroffene Textauswahl, die im Kontext der großen Werke entstanden ist, wurde von Ricœur ausdrücklich gutgeheißen.

Der Protestant R. wollte in seiner Philosophie immer bis zu den Grenzen des menschlich Denkbaren gehen, um so philosophisch zur Gottesfrage zu führen. Mit diesem Grundzug seines Denkens zeigt sich, dass Ricœur seit jeher ein starkes Interesse an der religionsphilosophischen Fragestellung hatte.

Den ausgewählten Aufsätzen in diesem Sammelband ist die intellektuelle Autobiografie des Philosophen vorangestellt, die sich in seinem Werk ‚Réflexion faite' (1995) befindet. Dieser erstmalig in deutscher Übersetzung vorliegende Text sowie die Einführung in das Werk durch Peter Welsen bieten einen guten Gesamtüberblick über die Genese dieses imposanten philosophischen Œuvres. Die Textauswahl beginnt mit dem programmatischen Aufsatz ‚Was ist ein Text', der das Grundanliegen der Hermeneutik R. gut wiedergibt. Der Aufsatz aus dem Jahr 1972 ‚Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik' versteht sich als Präludium zum Metaphernwerk, das drei Jahre später erscheinen wird. Die beiden Aufsätze ‚Die erzählte Zeit' und ‚Narrative Identität' lei-

ten zur Beschäftigung mit einer Texttheorie über. ‚Annäherung an die Person' liest sich als Vorstudie zum großen Alterswerk ‚Das Selbst als ein Anderer'. Neben diesen Texten finden sich weiter Aufsätze zur Frage der Ideologiekritik und Ethik. Mit dem erstmalig in deutscher Sprache vorliegenden Aufsatz ‚Gott nennen' wird der große Bereich der religionsphilosophischen Schriften R.s in diesem Sammelband aufgenommen. An die Aufsätze schließen sich eine Bibliografie und eine einführende Sekundärliteratur sowie ein Glossar der in den Texten verwendeten griechischen Ausdrücke an. Die meisten Texte dieser Sammlung sind erstmalig ins Deutsch übertragen.

Neben den großen Hauptwerken kann dank dieser vorliegenden Textauswahl auch Einblick in die reichhaltige literarische Produktion von Aufsätzen gewonnen werden. Der Sammelband hilft so, dem deutschsprachigen Publikum das Werk eines großen hermeneutischen Philosophen des 20. Jh. näher zu bringen.

Luzern Wolfgang W. Müller

Käfer, Anne: **„Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös".** Schleiermachers Ästhetik im Kontext der zeitgenössischen Entwürfe Kants, Schillers und Friedrich Schlegels. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. XIII, 319 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 136), Ln € 84,00 ISBN: 3–16–149037–1

Ästhetik bezeichnet nach üblich gewordenem Sprachgebrauch die Lehre vom (Kunst-) Schönen in seinen Erscheinungsformen. Als selbständige wissenschaftliche Disziplin gibt es sie seit Alexander Gottlieb Baumgarten, einem Schüler Christian Wolffs. Bei Baumgarten begegnet das Wort nicht nur zum ersten Mal philosophiegeschichtlich in der benannten Bedeutung, er hat die Ästhetik zugleich erstmals zu einer umfassenden Theorie neben Logik und Ethik ausgearbeitet (Aesthetica acroamatica, 2 Bde, 1750–58). Der wichtigste Ästhetiker der Romantik ist dem Urteil Wilhelm Diltheys und anderer zufolge Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) gewesen. Nach dem frühen Tod des ihm freundschaftlich verbundenen Karl Wilhelm Ferdinand Solger war er der einzige, der zu seiner Zeit an der Berliner Humboldt-Universität neben Hegel kunsttheoretische Kollegien abhielt. Es verwundert daher, dass Schleiermachers Kunsttheorie lange Zeit zu den am wenigsten erforschten Teilen seines Gesamtwerkes gehörte.

Einen bemerkenswerten Anfang, dieses Desiderat zu beheben, hat vor gut zwanzig Jahren der bereits in jungen Jahren verstorbene Münchener Theologe Thomas Lehnerer gemacht, dem auch als Künstler internationales Ansehen zuteil wurde. Er hat Schleiermachers Ästhetik neu ediert und unter Berücksichtigung ihrer Rezeptionsgeschichte ausführlich eingeleitet (vgl. F. D. E. Schleiermacher, Ästhetik. Über den Begriff der Kunst, hg. v. Th. Lehnerer, Hamburg 1984 [Philosophische Bibliothek, Bd. 365]) sowie zum Gegenstand einer detaillierten Analyse gemacht (vgl. Th. Lehnerer, Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers, Stuttgart 1987 [Deutscher Idealismus, Bd. 13]). Auf der Grundlage einer kritischen Rekonstruktion des Gesamtsystems und seiner psychologischen, ethischen und religionstheoretischen Basisterme wird Schleiermachers Ästhetik im Rahmen allgemeiner Erwägungen zum Kunstbegriff und seinem Geltungsbereich rekonstruiert. Danach ist es wesentliche Aufgabe des von der Zweckrationalität der Wissenschaften und des politisch-ökonomischen Handelns abgehobenen Kunstschaffens, dem präreflexiven Gefühl unmittelbarer, im Absoluten gegründeter Selbstgewissheit des Subjekts bzw. der seine einzelnen Gefühlsmomente umfassenden und sie vereinigenden Stimmung in möglichst vollkommener Form bewussten und verständigungsorientiert-kommunikativen Ausdruck zu verschaffen. Auch wenn Schleiermacher Lehnerer zufolge dem unter seinen romantischen Freunden verbreiteten Programm einer – von ihm selbst so genannten – Kunstreligion im Interesse relativer Autonomie von Kunst und Religion reserviert gegenüberstand, ist deren intime Verbindung und die nahe Verwandtschaft von religiösen Vollzügen und künstlerischem Schaffen offenkundig.

Diese Einsicht wird durch Titel und Inhalt der im Juni 2005 von der Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen als Dissertation angenommenen und mit dem Promotionspreis der Fakultät ausgezeichneten Untersuchung von Käfer bestätigt.

Der enge Bezug von Religion und Kunst bei Schleiermacher sei mit der Verbindung von Denken und Sprechen vergleichbar. Bedürfe das Denken der Sprache, um sich äußern zu können, so sei die Sprache um ihrer Verständlichkeit willen auf das Denken angewiesen. Ähnlich verhalte es sich mit der Beziehung von Religion und Kunst: Kunst will laut K. zum formvollendeten Ausdruck bringen, was das religiöse Gefühl im Innersten wahrnimmt. Sie expliziert das ganze, ungeteilte, im Unbedingten fundierte Dasein, dessen die Religion fühlend inne wird, in äußerer Form.

Ohne religiösen Sinn kann es wahre Kunstfertigkeit nicht geben. Alle künstlerische Tätigkeit ist auf die Symbolisierung religiösen Gefühls ausgerichtet. Durch eine Erregung seines Inneren zur Besinnung auf den einen konstituierenden und erhaltenden Grund von Selbst und Welt gebracht, bildet der Künstler in begeistertem Ergriffensein vom Absoluten, dessen er fühlend inne wird, und in einer sein religiöses Gefühl auf Dauer stellenden Stimmung im freien Spiel der Phantasie, die durch produktive Einbildung die unbedingte Bestimmung des Bedingten offenbar werden lässt, die Idee des Kunstwerks aus, um sie in sinnlicher Gestalt zu realisieren und das ursprüngliche Gefühl musikalisch, bildnerisch, mimisch, poetisch oder in welcher Form auch immer zur Darstellung zu bringen. Indem sie dergestalt aufs Ganze geht und in der je einzelnen Form das Universum zur Anschauung bzw. zu Gehör etc. zu bringen gewillt ist, vermittelt die schöpferische Tätigkeit des Künstlers eine Ahnung vom originären Schaffen Gottes, des allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erde. Mittels des gelungen produzierten und rezipierten Kunstwerks hat eine Schöpfungsanamnese statt, in der mit der Bestimmung der Kreatur auch das Wesen des Schöpfers selbst zum Vorschein kommt. Im vierten Kapitel ihrer Studie (179–259) hat K. das im Einzelnen und unter Berücksichtigung des Gesamtsystems entfaltet, um abschließend aktuelle Aspekte möglicher Fortschreibungen der Schleiermacher'schen Ästhetik im Hinblick auf das Verhältnis von Schönheit und Liebe, Schönheit und Hässlichkeit sowie hinsichtlich der Grundthese des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit als Grundvoraussetzung alles rechten Kunstschaffens aufzuweisen (289–295).

Dass K.s Studien zur Ästhetik Schleiermachers die Untersuchungen Lehnerers an Begriffsschärfe und argumentativer Klarheit überbieten, wird man nicht sagen können. Ein Vorzug ihrer Dissertation besteht allerdings darin, dass sie die Schleiermacher'sche Kunsttheorie in einen expliziten Zusammenhang stellt mit den zeitgenössischen Entwürfen Immanuel Kants (5–43), Friedrich Schillers (45–116) und Friedrich Schlegels (117–178). Dadurch und durch einen Vergleich der „Wurzelentscheidung" (261–288) der jeweiligen Ästhetikentwürfe gewinnt Schleiermachers Kunsttheorie genaueres historisches Profil, wie immer man die Einzelausführungen im Detail beurteilen mag. Der Einsatz mit Kants Kritik der Urteilskraft überzeugt, obzwar nicht ohne Grund behauptet werden kann, „dass diese gar keine Ästhetik sein will" (41). Immerhin kennt Kant eine Fundamentaldisziplin neben Erkenntnistheorie und Moralphilosophie, die sich im Unterschied zu Wissen und Wollen v. a. dem Seelenvermögen des Fühlens zuordnet. Ohne inhaltlich auf sie einzugehen, sei zu den Untersuchungen zu Schiller und Schlegel nur mehr angemerkt, dass sie sich im Falle von Ersterem v. a. auf die Briefe an den Prinzen Friedrich Christian von Augustenburg sowie auf die Abhandlungen „Ueber Anmuth und Würde", „Ueber das Erhabene" und „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen", also auf eine Schriftengruppe der Jahre 1793 bis 1795, in letzterem Falle auf ästhetische Theoriekonzepte der Jahre 1794 bis 1800/01 beziehen.

Nach K.s Urteil ist Schleiermachers Ästhetik den kunsttheoretischen Entwürfen Kants, Schillers und Schlegels eindeutig überlegen. Die Gründe hierfür ergeben sich aus einem direkten Vergleich. Sinnvolle Produktion von Kunstwerken, so lautet die entscheidende Annahme, die zugleich den Vorzug Schleiermachers zu erkennen gibt, ist möglich nur und erst, wenn der künstlerische Mensch in der Weise unmittelbaren Selbstbewusstseins und im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit des Grundes von Selbst und Welt inne wird, um durch Wahrnehmung des Schöpfers allen Seins dasjenige, was ist, in seiner ursprünglichen Beschaffenheit mit Klarheit zu empfinden und in derjenigen Schönheit zu erkennen, welche die originäre Verfassung und Bestimmung des Seienden ausmacht. Die ursprüngliche Schöpfung ist dem Willen ihres Schöpfers gemäß nicht nur gut und wahr, sondern auch und v. a. schön. Aus den romantischen Bildern eines Caspar David Friedrich oder Philipp Otto Runge lässt sich, was Schleiermacher meint, beispielhaft ersehen. Ob die ursprüngliche Schau des Schönen angesichts des Üblen und mehr noch in Anbetracht schuldhafter Verkehrung geschöpflicher Ursprungsbestimmung, wie sie im Fall der Sünde allgemeines Faktum geworden ist, Bestand haben kann, ist ein Problem für sich, das u. a. anhand eines Vergleichs der Schleiermacher'schen Ästhetik mit Hegels These vom christlichen Ende der Kunst zu erörtern wäre.

München Gunther Wenz

Hengstermann, Christian: **Der Mensch: Endzweck von Geschichte und Kosmos:** Immanuel Kants Begründung der Würde des Menschen als Anspruch an Ethik, Politik und Theologie. – Münster: Lit 2005, 201 S. (Pontes, 28), br. € 24,90 ISBN: 3–8258–8724–3

In einer Zeit, in der die Würde des Menschen trotz ihrer grundgesetzlich garantierten Unantastbarkeit zunehmend durch allerlei einschränkende Definitionen und angeblich menschenfreundliche Begehrlichkeiten zur Disposition gestellt wird, ist eine Arbeit wie die vorliegende von hoher Relevanz, zumal die herkömmlichen stoisch-naturrechtlichen oder schöpfungstheologischen und spezifisch christlichen Begründungen der Menschenrechte hinter den Ansprüchen technischer oder biologischer Machbarkeit zu verblassen scheinen (9 f.). Denn für Kant hat der Mensch keinen Preis, sondern „eine *Würde*", die „über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet" (AA IV, 434). Als *„Zweck an sich selbst"* hat der Mensch für Kant „einen absoluten Wert", so dass er „niemals bloß als Mittel" missbraucht werden darf (AA IV, 428 f.). Damit verbietet

sich jegliche Güterabwägung, wie sie heute in mancher Hinsicht versucht wird. Der Vf. zeichnet Kants Begründung der Menschenwürde im Zusammenhang seines moralphilosophischen Gesamtwerks nach, die „bis heute die systematisch ausgeführteste Grundlegung der Menschenrechte" darstellt (11 nach STURMA 1997), als „eine stringente Begründung menschlicher Würde unter konstitutiver Berücksichtigung der *philosophia perennis*" (12), was manchen Leser überraschen mag. Der Vf sieht darin sogar „den singulären Höhepunkt abendländischen und europäischen Philosophierens" (181). Dabei stützt er sich auf die veröffentlichten Werke Kants, die er teils nach der Gesamtausgabe von Weischedel und teils nach verschiedenen Einzelausgaben der Meiner-Bibliothek zitiert (vgl. Anm. 24 und S. 182), wodurch sich die Verifizierung der Zitate etwas umständlich gestaltet, zumal er für die einzelnen Werke Abkürzungen verwendet, ohne ein entsprechendes Verzeichnis beizufügen, was manchem Leser Schwierigkeiten bereiten dürfte. Auf die Einbeziehung des umfangreichen Nachlasses wird verzichtet, obwohl dort manche hilfreiche Ergänzungen und Präzisierungen zu finden wären, was aber das Gesamtergebnis nicht wesentlich beeinträchtigt. Unter den Vorlesungsnachschriften wird lediglich die Ethikvorlesung berücksichtigt. Dafür stützt sich der Vf. weitgehend auf die Sekundärliteratur, der er manche prägnante Formulierungen entnimmt, ohne sich jedoch auf abweichende Interpretationen einzulassen. Im Gegenteil unternimmt er es mehrfach, unzutreffende Klischeevorstellungen über und unberechtigte Kritik an Kants Philosophie zu entkräften und zu widerlegen. So weist er z. B. GIOVANNI B. SALAS Vorwurf einer „systematische[n] Destruktion des christlichen Glaubens" als überzogen zurück (120). Demgegenüber stellt er Kants Christologie ausführlich dar und hält „trotz der nicht zu leugnenden Reduktion der Figur Jesu von Nazareth" den „Einfluß der Bibel im allgemeinen und der Christusgestalt im besonderen" für „weitaus tiefgründiger, als es Kants Entmythologisierungsprogrammatik nebst der ihr sekundierenden Bibelhermeneutik zunächst nahelegen mag". Er zeigt sich davon überzeugt, „in der Heiligen Schrift und insbesondere dem Neuen Testament, dem deutenden Bericht von Jesu Taten, eine Quelle der kantischen Moralphilosophie zu sehen, die nicht nur peripher und oberflächlich, sondern bis in zentrale Aspekte[n] ihres systematischen Gesamts hinein eine prägende Wirkung entfaltet." (114 f.) Das betrifft sowohl die Pflicht zur persönlichen Heiligkeit (aus Liebe zu Gott als dem obersten Gesetzgeber und nicht aus Glückseligkeitsstreben) als auch zur Förderung fremder Glückseligkeit („als transzendentalethische Version des Gebots der Nächstenliebe" – 116). Dass der Mensch dazu fähig ist, macht seine einzigartige Würde aus. Damit ist die „Nahtstelle" benannt, „an der Moral- und Religionsphilosophie einander begegnen" (120).

Grundlage und Ausgangspunkt der Abhandlung ist Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, die der Vf. im Unterschied zu „Kants heimlichem Hauptwerk", der *Kritik der praktischen Vernunft* (18, nach K. MÜLLER) mit M. KÜHN als „Kants einflußreichstes Werk überhaupt" bezeichnet (14). Von hier aus werden dann „einzelne vorkritische Schriften" sowie das übrige kritische Hauptwerk einbezogen; so könne „ein Gesamtbild des kritisch-ethischen Unterfangens freigelegt werden, das manches immer wieder perpetuierte Missverständnis und Vorurteil Lügen straft", um so dem ganzen ‚Facettenreichtum' der Würde des Menschen in Kants transzendentaler Philosophie gerecht zu werden, der sich in seinen Beziehungen und Verästelungen von der Person des einzelnen Menschen über die menschliche Gesellschaft und den Staat bis in die Dimensionen des Kosmos erstreckt, wie schon der Titel des Werkes andeutet. Auf der Grundlage eines rationalen Naturrechts, nach dem seine Vernunftnatur „dem Menschen einem absoluten Wert verleiht", versuche Kant die klassischen anthropologischen und kosmologischen Naturrechtskonzeptionen zu vereinigen und erwecke so die „für die Genese der Menschenrechte so bedeutsame naturrechtliche Tradition zu neuem – transzendentalphilosophischen – Leben" (176 f.). Auch in seiner kritischen Geschichtsphilosophie ist für Kant „der Mensch als Wesen von absolutem Wert und inkommensurabler Würde Ausgangspunkt aller Erwägung" (151), ja sogar „Angelpunkt des Kantschen Denkens" überhaupt (ebd. nach A. GALLINGER). – Nach einem Blick auf die (außertheologische) Begriffsgeschichte der allgemeingültigen menschlichen *dignitas* (Cicero, Pico della Mirandola) geht der Vf. auf die Quellen in der antiken Moralphilosophie ein, auf die Kant sich gestützt bzw. von denen er sich dezidiert abgesetzt hat. Kants Kritik eines ethischen Empirismus (Epikur und seine modernen Anhänger) gehe auf *Xenophons* Memorabilien zurück, die damals viel gelesen wurden. Für Sokrates sei das Glücksstreben keine verlässliche Grundlage für moralisches Handeln, wenn nicht der Wille sich an einem übergeordneten Wert orientiere (19 ff.). Geradezu zu einem ‚Damaskuserlebnis' sei es durch die Lektüre des von MOSES MENDELSSOHN 1767 übersetzten *Phaidon* gekommen: „allein die Weisheit ..., die ihre Heimsstatt im Überempirischen und Intelligiblen habe", eigene sich als Kriterium für sittliches Handeln. Damit habe Kant Abschied von seinen „früheren *moral sense* Überlegungen" genommen, was sich bereits in seiner Inauguraldissertation von 1770 abzeichne (23), in der die Prinzipien für moralisches Handeln nur durch den *intellectus purus* erkennbar seien. Wie Sokrates identifiziere er das sittliche Ideal mit Gott, der als real existierender das Prinzip sowohl des Erkennens als des Entstehens jeglichen Vollkommenheit sei (25). Ciceros *De officiis*, von CHRISTIAN GARVE 1783 übersetzt und kommentiert herausgegeben, führte zu weiteren Schlüsselbegriffen, allen voran zum Begriff der Pflicht. „Die stoische Annahme einer in der universalen göttlichen Vernunft begründeten Präsenz [nicht: Präsens!] des Menschengeschlechtes im individuellen moralischen Wesen" führte schließlich zu der „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens" und auf den „ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den *eines Reichs der Zwecke*." (33). Der ‚absolute Wert' des Menschen als eines ‚Zweck[s] an sich selbst' (42) kommt ihm zu als Mitglied „in einer intelligiblen Welt, einer ‚reinen Verstandeswelt'", nach LEIBNIZ von Kant auch als „Reich der Gnaden" bezeichnet (158 nach KrV), der er wegen seines intelligiblen Substrates als *homo noumenon* (zugleich) angehört, so dass er in seiner Würde als Persönlichkeit dem Mechanismus der Natur vermöge seiner Freiheit nicht unterliegt (44 f.) und als ‚Person' ein Subjekt ist, „dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind" (51 nach MS). Die "Moralitätsfähigkeit der Person" (nach FORSCHNER) kommt dabei aber dem Menschen als Ganzem, und nicht nur seiner *noumenalen* Natur, zu, und ist der Grund für seine Würde und seine Wertung als „Zweck an sich selbst" (79). Eine Missachtung der unhinterfragbaren und apriorischen Bindung an das Moralgesetz, das dem Menschen als Intelligenz-Wesen eigen ist und als Autonomie bezeichnet wird, gäbe ihn als Persönlichkeit „einem inneren Widerspruch anheim" (57). „Ermöglichung und Erhalt des persönlichen Autonomiepotentials" bilden dabei „zugleich das apriorische Prinzip der bürgerlichen Staatsgesellschaft" (139 nach KERSTING). Dabei kommt die doppelte „semantische(n) Dimension" des Begriffes ‚Menschheit' „sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen" (GMS) zum Tragen (eine „fruchtbare Ambivalenz"), weil die „Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung (mich also mit) einschließt" als „Gesamtheit sämtlicher vernünftiger Wesen" (48 f, nach MS). Weil also das „Recht der Menschen ... heilig gehalten" werden muss (Frieden), ist „die Idee eines weltbürgerlichen Rechtszustandes als Gegenstand eines beständigen Strebens höchste politische Pflicht", denn „wahre Politk" darf auf Moral nicht verzichten (149). Darum gilt für Kant (nach HÖFFE) ein ‚kategorischer Friedensimperativ' als ein „handlungsorientierendes Ideal" und als eine „ewige Norm für alle Verfassung überhaupt", wobei der „Zustand eines allgemeinen Friedens" durch einen „Völkerbund" zu realisieren wäre (148 f.). Kants kritische Ethik ist „von absoluter Notwendigkeit und universeller Gültigkeit" (29 nach STEGMAIER), und so „wird das Individuelle der Universalität aller vernünftigen Wesen unterworfen" (80). Die ‚Pflicht' (als „die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz" – GMS) „erweist sich [zugleich] als Chiffre für einen profunden Respekt vor der Menschheit und dem andern" (68), wobei die „Achtung, das vernunftgewirkte Gefühl" (103), das „Junktim von Vernunft und Emotion" (96) zum Ausdruck bringt und zugleich in eine „unbestreitbar religiöse(n) Dimension" verweist und „zur Religionsphilosophie überleitet" (vgl. 92 f.). Bedeutsam ist dabei der Rückgriff auf den Begriff des *summum bonum*: der „höchste Zweck" ist für Kant „das höchste Gut in der Welt", die Zusammenstimmung von Moralität und Glückseligkeit sowohl für das Individuum als auch für die Menschheit insgesamt, und zwar in einer ähnlichen „Verschränkung von Eigen- und Fremdperspektive", wie sie auch für den kategorischen Imperativ gilt (152 ff.), weil Moral sinnvollerweise einen Zweck haben muss (158), und bei der durchgängigen Sinnhaftigkeit der Schöpfung „sittliches Handeln nicht in letzter Instanz sinnlos" sein kann (173). So ist für Kant „das Postulat des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes" (159 nach KpV) „als Bedingung seiner Möglichkeit" (169), als „Abschluß und Höhepunkt der allen moralischen Vollzügen eigenen ahnenden Gewißheit" und als Vollendung der kritischen Philosophie (174). Dabei versteht Kant bekanntlich unter einem *Postulat* „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz ..., sofern er einem *a priori* unbedingt geltenden *praktischen Gesetze* unzertrennlich anhängt" (122 f. nach KpV). Nur unter der Voraussetzung des Menschen, der in seiner Würde einen absoluten Wert hat, kann das Dasein der Welt (und des Kosmos – 170) einen Endzweck haben, ohne den die ganze Schöpfung „eine bloße Wüste" wäre (169 nach UK), auch wenn die letzte Erfüllung sich erst „im Eschaton" (173) erweisen wird, die (wie die Schöpfung überhaupt) nicht anders als „nur aus Liebe" denkbar ist (175 nach MS T). Darum ist analog zur Forderung der „Einsetzung eines Staatenbundes" „die Einrichtung eines sittlichen Gemeinwesens" im Sinne einer Kirche vonnöten als ein „Gebot eigener Art", nämlich „des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst" (162 nach Rel), um die „im kategorischen Imperativ konstituierte universale Gemeinschaft vernunftfähiger Wesen als ideale Institution" zu veranschaulichen (164), als ein „Volk Gottes", dessen Stiftung „als ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann", erscheint, wobei der Mensch trotzdem „so verfahren" muss, „als ob alles auf ihn ankomme" (167 nach Rel, vgl. dazu *Scintillæ Ignatianæ*, 2 Januarii). So bildet für Kant die Religion den „Schlußstein einer transzendentalphilosophischen Theorie des Subjekts" (92), für die der Begriff der Würde des Menschen von zentraler Bedeutung ist. – Dass der Vf. allerdings die „provokante Frage" Siegfried KÖNIGS für „durchaus statthaft" hält, ob für Kant auch „Geisteskranke, debile Alte oder Säuglinge" noch Würde haben (180), wird dem Kantschen Menschenbild wohl nicht gerecht. Dass die „Moralitätsfähigkeit der Person" (482 nach FORSCHNER, vgl. auch 79 u, 88) für Kant *„in statu nascendi"* ihre Würde begründen könnte, räumt der Vf. allerdings ein; für Demenzkranke fehlen ihm dagegen die Belege (180). Ein solcher findet sich je-

doch in Refl. 4239 (AA XVII, 473), in der Kant dem Embryo, dem „*ovulum* vom *ovulo*" wegen seines ‚geistigen Lebens' eine „ewige Dauer" als „Personlichkeit" zuerkennt, die nicht an „die zufällige Verbindung mit der Korperwelt" gebunden ist, also im Hinblick auf die Seele des Menschen, und dann wörtlich: „aber das moralische, welches nur in der Seele gemäß ihrer geistigen Natur kan angetroffen werden, hängt mit dem Geistigen Leben zusammen, und weil das moralische zu dem innern Werth der Persohn gehört, so ist es unausloschlich". Manches lässt sich eben doch durch einen Blick in Kants persönliche Notizen klären. – Dass die Angaben der Seitenzahlen im Inhaltsverzeichnis überwiegend nicht mit dem Text übereinstimmen, ist ein Fehler, den man angesichts der reichhaltigen Darstellung gern in Kauf nimmt. Und natürlich muss es lateinisch korrekt (entgegen dem Duden) „*condicio* sine qua non" heißen (und nicht *conditio*), weil nicht eine notwendige Würzung oder Gründung, sondern Bedingung gemeint ist (43, 100, 175).

Insgesamt aber ist die Arbeit eine gute und lesenswerte Einführung in Kants praktische Philosophie, wobei viele auch gängige Vorbehalte und Einwände seiner Kritiker entkräftet werden. Dabei wird deutlich, dass Kants Denken keineswegs überholt ist und zur Lösung auch heutiger Problemstellungen dienlich sein kann.

Fulda Aloysius Winter

Liturgiewissenschaft

Lätzel, Martin: **Den Fernen nahe sein**. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten. – Regensburg: Pustet Verlag 2004. 234 S., kt € 24,90 ISBN: 3-7917-1883-5

Angesichts sich wandelnder religiöser und sozialer Rahmenbedingungen ist in der kath. Kirche im deutschen Sprachraum in den letzten Jahren ein neues missionarisches Selbstbewusstsein herangereift. Es hat in kirchlichen Positionspapieren ebenso seinen Niederschlag gefunden wie auch der (liturgie-) theologischen Diskussion neue Impulse verliehen. Die zweifelsohne vorhandene Diskrepanz zwischen der Kultur der Gegenwart und der kirchlichen Liturgie hat im Zuge dieser Neuorientierung vielerorts zu zahlreichen gottesdienstlichen Experimenten geführt. Man wird sicher nicht fehlgehen in der Annahme, dass deren wechselnde Qualitäten v. a. auf die unsichere theologische Kriteriologie und daraus folgernd auf fehlende Orientierungen für die Feierpraxis zurückgeführt werden müssen. Umso dankbarer darf man für die vorliegende Studie sein, die zu den ersten Versuchen gehören, sich diesem liturgietheologischen Vakuum theologisch wie gesellschaftswissenschaftlich fundiert zu nähern. Bereits der Titel der am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Univ. Bochum entstandenen Diss. (2002) stößt in den Kern der theologischen Leitfrage vor: Wie kann auf der Ebene des Gottesdienstes eine Brücke geschlagen werden zwischen Kirchendistanzierten und dem christlichen Anspruch, auch diesen Menschen Lebenshilfe an die Hand zu geben? Welche Feiergestalten eignen sich?

Wegweisend ist die Ausgangsthese, die der Vf. seinen Überlegungen voranschickt: „Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten sind ein Dienst der Kirche am suchenden Menschen" (14). Dass solche Feiern nicht im Vollsinne als Liturgie zu verstehen sind und deshalb inhaltlich wie auch formal von den liturgischen Hochformen abgegrenzt werden müssen (ebd.), liegt mit Blick auf die Zielgruppe der Kirchenfernen nahe.

Das erste Kap. (17–76) unter der Überschrift „Die Kennzeichen heutiger Gesellschaft" schlägt einen weiten, wohl etwas zu umfassend und detailliert angelegten religionssoziologischen Bogen. Ziel der Gesellschaftsdiagnose ist eine Sondierung des religiösen und insbesondere des rituellen Klimas unserer Zeit. Auf der Basis gängiger Gesellschaftstheorien entwickelt der Vf. eine Skizze der Gegenwartskultur und diagnostiziert eine Distanz vieler Menschen zu kirchlichen Bezügen und Überzeugungen. Dem stehe eine Offenheit entgegen, die sich v. a. der Funktionen der Religion gern bediene und diesen in anderen Lebensbereichen eine eigene Gestalt gebe. Diese manifestiere sich in einer überaus lebendigen Ritualkultur. Die Beispiele, mit denen diese These untermauert wird, decken zahlreiche Gesellschaftsbereiche ab. Sport, die Musik- und Medienszene, Idole und Fankultur, Wirtschaft, Kunst und Jugendrituale kommen zur Sprache und werden in ihren äußeren Zeichenhandlungen analysiert. Der Vf. erweist sich als ein kundiger Beobachter der rituellen Szene und kann ebenso eindrücklich wie anschaulich nachweisen, dass Ritualität in der Tat ein Symptom unserer Gegenwart ist und ein selbstverständliches Element für Identitätsbildung und soziale Bezüge darstellt. Ein weitschweifiger Bogen und eine große Materialfülle bergen allerdings immer die Gefahr mangelnder Differenzierungen – eine Gesetzmäßigkeit, die diese Skizzen wieder einmal belegen. Es wäre an manchen Stellen zu fragen, ob sich in den beschriebenen Ritualen tatsächlich immer Muster manifestieren, die im weitesten Sinne den Charakter von Religion tragen. Zwar deuten gängige Theoretiker die Religion funktional. Besteht aber nicht die Gefahr einer völligen Überreizung des Religionsbegriffs, wenn man in allen rituellen Formen religiöse Muster am Werk sieht? Eine gezielte exemplarische Auswahl hätte möglicherweise ausgereicht, um die zweifelsohne vorhandene Akzentuierung des Rituals aufzuweisen.

Der letzte Abschnitt dieses Kap.s ergänzt diese Außenperspektive, indem er noch die liturgische Binnensicht in den Blick nimmt. Er setzt sich mit den gängigen Vorwürfen gegenüber der kirchlichen Liturgie auseinander und beleuchtet die liturgieimmanenten Gründe für die Distanzen zur kirchlichen Feierkultur. Die zentralen Stichworte sind hier Unverständlichkeit, Entsinnlichung, und fehlende Gastlichkeit liturgischer Räume.

Das zweite Kap. „Theologische Grundlegungen" (77–125) umreißt die theol. Herausforderungen, die mit dieser Diagnose verbunden sind. Die Vorgehensweise in diesem Kap. folgt durchweg traditionellen Argumentationsmustern und will in mehreren Anläufen die Notwendigkeit des Dialogs mit Kirchenfernen begründen: Am Anfang steht eine biblische Fundierung, die allerdings recht knapp ausfällt und sich nur auf 1 Kor bezieht. Denkbar gewesen wäre etwa auch ein Bezug auf Apg 8. Aus der systematischen Theologie kommt Karl Rahners Begriff des anonymen Christen zu Wort und wird als Deutungsfolie verwendet, um religiöse Phänomene unserer Zeit theologisch einzuordnen. An die Seite dessen tritt ein kurzer Ausflug in die Ekklesiologie, die zu dem Ergebnis kommt, dass die Kirche gerade in ihrer Hinwendung zu den Menschen zu ihrem heilsgeschichtlichen Auftrag finde. Der nächste Schritt zeichnet anhand kirchlicher Dokumente und bischöflicher Verlautbarungen nach, wie in den letzten drei Jahrzehnten die Kirchenfernen in mehr und mehr in pastorale Blickfeld geraten sind.

Schließlich kommen noch „Liturgietheologische Aspekte" (109) zur Sprache, die sich zum Ziel setzen, religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten von der Hochform der Liturgie abzugrenzen. Sicher ist damit ein zentrales Moment angesprochen – die Argumentation kann indes in der Durchführung nicht immer überzeugen. Hier finden sich mit Bezügen zur bekannten Literatur zwar allesamt richtige, aber dennoch über weite Strecken zusammenhanglos wirkende Aussagen über das Wesen der Liturgie, die Rolle der Gemeinde, die Vernetzung von Liturgie und anderen Grundvollzügen der Kirche sowie Romano Guardinis Frage nach der Liturgiefähigkeit des Menschen. Dem Rez. will nicht recht einleuchten, weshalb dieses breite Spektrum zu einer Kontrastierung von religiöser Feier und Liturgie beitragen soll. Mit dieser breiten Beschreibung gängiger liturgietheologischer Muster könnte sich der Eindruck aufdrängen, Feiern mit Distanzierten seien in jeder Hinsicht als defizitär anzusehen und enthielten keinen Raum für die Gottesbegegnung. Im Grunde zeigt sich an dieser Stelle der Argumentationsmuster ein Dilemma, das der Thematik grundsätzlich innewohnt: Mit den gängigen liturgietheologischen Grundsätzen kommt man hier nicht weiter. Methodisch müsste anders gefragt werden: Sind die Feiern eine Form diakonalen Handelns, das im Medium der Feier den Menschen Lebenshilfe bietet? Sind sie tatsächlich „zweckfrei" (119)? Oder müssen sie als ein missionarisches Instrument interpretiert werden, das suchenden Menschen eine Glaubenserfahrung vermittelt, das heißt Lebenswelt und Evangelium miteinander vernetzt? Richtig dann allerdings das Fazit, das der Vf. zieht: Es gehe nicht um eine „Rekrutierung weiterer Gemeindemitglieder oder die Erhöhung der Kirchenbesucherzahlen" (119). Die Aufgabe bestehe vielmehr darin, den Menschen heute zu begegnen, von ihnen zu lernen und mit ihnen zu feiern. Dem ist zwar zuzustimmen, aber was genau soll denn gefeiert werden? Eine theol. Antwort auf diese Frage bleiben die Ausführungen schuldig.

Das dritte Kap. („Handlungsansätze", 126–181) formuliert ebenso grundlegende wie weitreichende Anforderungen an die konkrete Feierpraxis: Verständlichkeit, Inkulturation in die Gesellschaft, Alternative in der Erlebnisgesellschaft, Ganzheitlichkeit in der Gestaltung, Unterstützung bei der Identitätssuche. So allgemein gesprochen, sind die Ziele einleuchtend; sie gelten allerdings nicht nur für Feiern mit Kirchenfernen, sondern stellen auch einen bleibenden Stachel der kirchlichen Liturgiekultur dar! Treffend sind ebenso die einzelnen Herausforderungen, die der Vf. für das rituelle Leben einer Gemeinde aufweist: Option für Offenheit und Pluriformität, Raum für Gesellschaftsalternativen (was damit gemeint ist, hätte begrifflich anders gefasst werden müssen), Gemeinschaft mit Kirchendistanzierten, die sich auch in einer Feiergestalt äußern muss. Bei so vielen richtigen Formalia bleibt allerdings wiederum die Frage: Was wird gefeiert? Nur eine unspezifische Transzendenzerfahrung zu vermitteln kann sicher kein tragfähiges Ziel für christliches Handeln an Kirchenfernen sein.

Die theoretische ‚Vorrede' gipfelt schließlich in einer anschaulichen Vorstellung und Analyse von Beispielen. Skizziert werden Modelle aus Erfurt (Lebenswende, Totengedenken) und Technogottesdienste. Weitere Experimente (Citypastoral, Beerdigung, Kirchenraumpädagogik, Wallfahrten, Weihnachtsfeiern, Tagzeitengebete) werden leider nur kurz angerissen und gehen über knappe Andeutungen nicht hinaus. Ihre Beweiskraft ist deshalb arg begrenzt.

Das vierte und letzte Kap., überschrieben mit „Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten als Dienst der Kirche am suchenden Menschen. Zusammenfassende Aspekte und ein Plädoyer" (182–188), bündelt die Ergebnisse in mehreren Thesen. In ihrer Plausibilität wären diese noch genau zu untersuchen. Stimmt die Behauptung, religiöse Feiern mit Kirchenfernen seien ein gemeindliches Angebot? Auf die zuvor dargestellten Beispiele aus Erfurt trifft dies jedenfalls nicht zu. Auch bei den anderen Beispielen bestehen Zweifel, etwa bei der Citykirchenarbeit, bei der sich v. a. Ordensgemeinschaften hervortun. Ebenso bleibt fraglich, ob solche Feiern auf keinen Fall Liturgie seien: Sicherlich muss das Proprium kirchlicher Liturgie als Dialog zwischen Gott und Mensch gewahrt bleiben. Problematisch ist dann allerdings der theol. Charakter dieser Feiern: Worin liegt deren theologisches Proprium, liegt es nur auf der

horizontalen oder auch auf der vertikalen Ebene? Die anschließende Feststellung, religiöse Feiern hätten sich an den Bedürfnissen der Zielgruppen zu orientieren, ist höchst problematisch. Sie benötigt unbedingt eine Differenzierung, wenn man nicht Gefahr laufen will, das kritische Potential des Glaubens einzuebnen. Ebenso ambivalent ist schließlich die Auffassung, eine Verzweckung von religiösen Feiern müsse ausgeschlossen werden.

Fazit: Insgesamt verdient die Studie Beachtung, trotz und gerade wegen der notwendigen Rückfragen und theol. Unklarheiten. Wenn man sich gegenwärtig mit der Frage nach den Herausforderungen im Spannungsfeld von Gottesdienst und Gegenwartskultur befasst, wird man ihre Impulse nicht außer Acht lassen dürfen. Der unbestreitbare Verdienst des Vf.s liegt darin, die Kluft zwischen den soziokulturellen Prozessen unserer Zeit und dem überkommenen Erbe der Liturgie als Impuls für Innovation aufgegriffen zu haben. Die Diskussion steht allerdings vor der Aufgabe, exakter zu überprüfen, ob eine schlichte Anknüpfungshermeneutik als Maßstab für die Begegnung mit Kirchendistanzierten ausreicht. Wie anregend die vom Vf. angestoßenen Fragestellungen sind, belegt allein die Tatsache, dass sein Buch schon jetzt eine breite Rezeption erfahren hat. Eine ganze Reihe anderer Autoren hat sich inzwischen diesem Forschungsfeld gewidmet und die aufgeworfenen Fragen erfreulicherweise weiter differenziert.

Erfurt Stefan Böntert

de Roten, Philippe: **Baptême et mystagogie**. Enquête sur l'initiation chrétienne selon s. Jean Chrysostome. – Münster: Aschendorff 2005. (XLV) 498 S. (LQF, 91), kt € 67,00 ISBN: 3–402–04070–0

Die Taufkatechesen, die Johannes Chrysostomus als Presbyter in Antiochien gehalten hat, sind nicht nur eine wichtige Quelle für die Geschichte der christlichen Initiation in einer entscheidenden Phase spätantiker Liturgiegeschichte, sondern auch ein Dokument eines sich wandelnden Verständnisses der Liturgie und ihrer Erschließung. Darum ist ihre erneute Untersuchung mehr als eine Generation nach der liturgiehistorisch ausgerichteten Diss. von Thomas M. Finn (Washington, DC 1967) und wenige Jahre nach der nicht zuletzt an heutigen katechetisch-liturgiepastoralen Fragestellungen orientierten Diss. von Josef Knupp (München 1995) zu begrüßen (S. 3 erwähnt darüber hinaus eine unpublizierte Diss. von G.-M. Dion, Le Saulchoir 1964), zumal die vorliegende Arbeit in ihrer Gründlichkeit deutlich über die Vorgängerstudien hinausgeht; verfolgt sie doch ein doppelt weiter gestecktes Ziel: Einerseits fragt sie nicht nur nach der Gestalt der Taufliturgie, sondern auch nach deren Kontext in der Pastoral, in der Theologie und im Leben der Christen, andererseits sucht sie die Antwort auf diese Fragen nicht nur in den Taufkatechesen, sondern im gesamten authentischen Werk des Johannes Chrysostomus. Als Ressource, die dieses ambitiöse Programm überhaupt erst realisierbar macht, bedient sich der Vf. des Thesaurus Linguae Graecae (S. 3; Angaben wie die von S. 71, Anm. 10 zum Begriff „Mysterion / Mysteria" demonstrieren eindrucksvoll, wieviel breiter – nämlich knapp viermal! – die statistische Basis der Aussagen gegenüber den klassischen Vorgängerarbeiten, in diesem Fall der von Fittkau, durch die computergestützte Methode wird). Entsprechend dem formal-methodischen Vorgehen ist klar, dass der eigentliche Ertrag der Untersuchung weniger in neuen liturgiehistorischen Erkenntnissen als in der Vertiefung der liturgietheologischen Einsichten zu suchen ist. Außerdem ist der inhaltliche Horizont so weit gespannt, dass der Weg der Arbeit zahlreiche Themen berührt, deren Behandlung insgesamt ein umfassendes und zugleich hochaufgelöstes Bild des liturgischen, existentiellen und theologischen Prozesses christlicher Initiation im Antiochien des ausgehenden 4. Jh.s ergibt.

Der Aufbau der von Pierre-Marie Gy O.P. († 2004) angeregten und bei Martin Klöckener in Fribourg vollendeten Diss. ist genauso klar wie sachgemäß, wobei die eigentlich liturgischen Themen in das größere Ganze existentieller und theologischer Fragen eingebettet sind. So folgt auf das Vorwort, die vorangestellte „Bibliographie" sowie die technischen „Autres remarques" zur Chronologie der Quellen (I–XLV) und die „Introduction" mit den üblichen Klärungen (1–6) zunächst ein erstes Kap. über „La pastorale du baptême" (7–46), in dem v. a. das Problem der klinischen Taufe diskutiert und nebenbei auch die grundsätzliche Frage nach dem Taufalter erörtert wird. Das zweite Kap. – das zweitlängste der gesamten Arbeit – behandelt „La terminologie des mystères" (47–136); in der eindrucksvollen Aussagekraft der statistisch belegten Untersuchung bewährt sich in besonderer Weise die philologische Präzision der computergestützten Recherchen: Unter „Mystagogie" versteht Johannes Chrysostomus nicht die katechetische Erschließung der Liturgie, sondern diese selbst, v. a. in ihrem Kern (52–55 u. ö.). Es folgen Kap. 3 „Catéchumènes et catéchuménat" (137–216, mit Abschnitten u. a. auch über „Le Carême des catéchumènes et des baptisés" und „La litanie des catéchumènes") und 4 „Les rites de la mystagogie" (217–334); in letzterem finden sich ausführliche, wenn auch im Ergebnis (aufgrund der Quellenlage, nicht aus Verschulden des Vf.s) wenig ergiebige exkursartige „Préliminaires" über die liturgischen Dienste (217–221) und v. a. über „L'espace liturgique" (221–255: Kirchen und Baptisterien) sowohl in Antiochien als auch in Konstantinopel, obwohl die Taufkatechesen eindeutig nur der früheren Wirkungsstätte des Chrysostomus zuzuordnen sind. Das eigentliche Corpus dieses Kap.s ist jenem Feierkern gewidmet, den der Prediger selbst als „Mystagogie" bezeichnet, nämlich den der Reihe nach abgehandelten liturgischen Elementen von der Taufabsage bis zur Taufkommunion. Kap. 5 „La vie baptismale" (335–392) markiert danach die Rückkehr von der liturgiehistorischen zur theologischen Frage, wenn nach einem kurzen Abschnitt über „L'octave pascale" ausführlich „La vie chrétienne après le baptême" und „Les dons et les effets du baptême" dargestellt werden. Systematisch-theologisch gegliedert ist auch das abschließende Kap. 6 über „Les chemins de la pédagogie divine" (393–453) das neben der biblisch-theologischen Untersuchung über „Le baptême et ses figures" erörtert: „Ce que seuls les initiés peuvent savoir". An Inhalten und Bedingungen der Mystagogie sind auch die das Kap. beschließenden „Comparaisons" mit den mystagogisch-katechetischen Werken des Cyrill von Jerusalem, Ambrosius von Mailand, Theodor von Mopsuestia und Augustinus orientiert, während die im engeren Sinne liturgiehistorischen Vergleichsdaten nur in den vorausgehenden Kap.n verarbeitet werden.

Die zusammenfassende „Conclusion" (454–460) kann aufgrund der zahlreichen Binnenzusammenfassungen knapp ausfallen, obwohl auch jene häufig so formal geraten, dass man die inhaltlichen Ergebnisse in der Darstellung selbst suchen muss, wo man sie aufgrund der klaren und zugleich detaillierten Gliederung freilich auch mühelos findet; hilfreich ist auch der „Index thématique" am Ende des Buches (493–498). Unübersichtlich formatiert sind dagegen die vorausgehenden Stellenregister (461–493), die zudem nicht auf Seiten- sondern auf Kap.angaben und Anmerkungszahlen verweisen; ein Index moderner Autoren fehlt völlig.

Natürlich ließe sich leicht weitere Literatur zu allen möglichen Details der thematisch weitgespannten Arbeit nennen; meist verrät der Vf. aber Zielsicherheit nicht nur in der Auswahl der wesentlichen relevanten Beiträge der älteren Forschung, sondern auch in der Präsentation und Evaluation ihrer Ergebnisse (was man sich freilich grundsätzlich wünschen könnte, wäre eine ausführlichere Problematisierung des Verhältnisses der von Johannes Chrysostomus bezeugten Taufliturgie zu älteren Traditionen des syrischen Raumes; die diesbezüglichen Bemerkungen etwa auf S. 277 zur nicht gerade unwichtigen Frage der Taufsalbungen und ihres Verständnisses geraten im Vergleich zur Akribie der sonstigen Arbeit etwas gar knapp). Die gründlichen Detailuntersuchungen und die umfassende Gesamtanlage ergeben insgesamt ein Werk, das die fleißige Arbeit gelohnt hat; mit der Vertiefung der älteren Vorstudien durch die vorliegende Diss. dürfte ihr liturgie- und theologiegeschichtlich zentrales Thema bis auf weiteres erschöpfend abgehandelt sein.

Wien Harald Buchinger

Rheindorf, Thomas: **Liturgie und Kirchenpolitik.** Die Liturgische Arbeitsgemeinschaft von 1941 bis 1944. – Leipzig: EVA 2007. 291 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 34), kt € 38,00 ISBN 978–3–374–02526–8

Die in Münster bei Christian Grethlein, dem derzeitigen Vorsitzenden der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands (LLK), gefertigte Diss. untersucht einen wesentlichen Aspekt der Frühgeschichte dieser LLK: die Liturgische Arbeitsgemeinschaft (LA), die letztlich mit dem Ziel, sich um einen einheitlichen lutherischen Gottesdienst zu bemühen, erstmals 1941 in Hannover zusammentrat und schon nach sieben Tagungen in den Wirren des Kriegsjahres 1944 zerfiel. Eine solche Verbindung zwischen LA und LLK lässt sich schon der personellen Zusammensetzung der im Nachkriegsdeutschland gegründeten LLK entnehmen, von deren 27 Teilnehmern 1948 allein zwölf schon der LA angehörten und vier der fünf Plätze im neuen Vorstand einnahmen.

Obwohl der Krieg wichtige Quellen zur Entwicklung der LA zerstört hat, gelingt es dem Vf. u. a. über Nachlässe und Tagungsprotokolle ein ziemlich vollständiges Bild der LA zu zeichnen. Sinnvollerweise stellt der Vf. aber zunächst die liturgische Entwicklung im ersten Drittel des 20. Jh. dar, die wesentlich vom Paradigmenwechsel nach dem Ende von Erstem Weltkrieg und dem Zusammenbruch des wilhelminischen Reiches bestimmt ist. Was hier über diesen Aufbruch durch die sogenannte „Jüngere liturgische Bewegung" auf evangelischer Seite gesagt wird, die sich als Opposition gegen den Kulturprotestantismus und anfangs auch gegen die verfasste Kirche wendet, hat durchaus Parallelen auch in der katholischen liturgischen Bewegung dieser Zeit. Gesucht wurde die Erneuerung kirchlichen wie gottesdienstlichen Lebens u. a. in der Hinwendung zur Jugendbewegung (Berneuchener, der wichtigsten Gruppe der liturgischen Bewegung) und zur katholisch-anglikanischen Ökumene (Hochkirche). Demgegenüber ging es der „Älteren liturgischen Bewe-

gung" mit ihrem Einfluss auch auf den Entwurf der Agende der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union von 1931 um eine Synthese von Protestantismus und zeitgenössischer Kultur. Nach dem Ersten Weltkrieg kam es zur Bildung verschiedener regionaler Liturgischer Konferenzen, unter denen die Niedersachsens (1925 konstituiert) zweifellos die bedeutendste war und gewissermaßen auch die Keimzelle der späteren LA bildete.

Bei der Konstituierung der LA ist die Verbindung zur Bekennenden Kirche, die sich angesichts des Kirchenkampfes der NS-Zeit auch als singende und betende Gemeinde verstand, nicht zu übersehen. Eine Neubesinnung auf die christliche Identität weckte den Wunsch nach authentischen Gottesdienstes. Dafür genügten die überkommenen Agenden nun nicht mehr. Da die Zeit zu einem allgemein akzeptierten Neuentwurf aber nicht ausreichte, kam es in den Gemeinden zu eigenen Gottesdienstvorlagen. Hier setzte die Initiative von Johannes Beckmann (1901–1987) zur Gründung der LA an mit dem „Ziel einer Anbahnung einheitlicher liturgischer Verhältnisse innerhalb der lutherischen Kirchen der DEK" (Satzung, S.157 ff.). Dazu schlossen sich die Liturgischen Konferenzen Niedersachsens, Westfalens, des Rheinlands, des Liturgischen Ausschusses Oldenburg sowie der Liturgischen Arbeitsgruppe in Kurhessen zusammen. Den Vorsitz hatte Christhard Mahrenholz (1900–1980), zugleich Vorsitzender der Liturgischen Konferenz Niedersachsens. Um das Ziel einer lutherischen Agende zu erreichen, musste liturgiewissenschaftlich gearbeitet werden v. a. zu Messe und Kirchenjahr, zu Ordinarium und Proprium. Das wurde besonders durch Peter Brunner (1900–1981), nach dem Krieg Professor für Systematische Theologie in Heidelberg, vorangetrieben.

Von der Vorgeschichte der LA abgesehen, die hinsichtlich der verschiedenen liturgischen Tendenzen auch anderweitig schon aufgearbeitet ist, beschränkt sich der Vf. – dem Thema durchaus entsprechend – ganz auf die sieben Tagungen der LA, deren Protokolle und die dazugehörigen Korrespondenzen er zudem in einem umfangreichen Anhang (109–282) zum Abdruck bringt. Dort finden sich auch die Biogramme der 34 Teilnehmer, von denen etwa die Hälfte der Bekennenden Kirche zugehörig war. „Daher darf behautet werden, dass die LA in ihrer Motivation und ihrem Ziel, nämlich einheitliche und bekenntnisgebundene gottesdienstliche Verhältnisse zu schaffen, von der Bekennenden Kirche initiiert und getragen wurde" (153). Gern hätte man allerdings erfahren, welchen Einfluss das in der LA Erarbeitete auf die spätere LLK hatte, ob sich etwa Verbindungen bis hin zur Agende für EKU und VELKD „Evangelisches Gottesdienstbuch" von 1999 finden lassen. Unabhängig davon ist vorliegende Arbeit ein wichtiger Beitrag zur Aufarbeitung der liturgischen Aufbrüche und Bewegungen in der ersten Hälfte des letzten Jh.s.

Münster Klemens Richter

Praktische Theologie

Trennung überwinden. Ökumene als Aufgabe der Theologie, hg. v. Michael Kappes, Christhard Lück, Dorothea Sattler, Werner Simon, Wolfgang Thönissen. – Göttingen: Herder 2007. 208 S. (Theologische Module, 2), kt € 16,90 ISBN: 978–3–451–29377–1

Die Wechselfälle im Schicksal der ökumenischen Bewegung vermögen aufs Ganze gesehen die Bedeutung und Wichtigkeit des hinter ihr stehenden Einigungswillens aufgrund der Verpflichtung gegenüber dem Wort des Herrn nicht nachhaltig zu beeinflussen, wenn die Gemeinschaft der Glaubenden ihrem Auftrag treu bleiben will. So haben Bücher wie das hier angezeigte stets ihre Chance. Ist die ökumenische Situation prekär wie gegenwärtig, wächst sie. Fünf ausgewiesene Fachleute befassen sich mit vier fraglos zentralen Themen; drei ressortieren in der Theologie, das letzte (im weiten Sinn) in der Religionspädagogik. Aber auch jene haben insofern etwas mit der Schule zu tun, als sie disziplinübergreifend das Anliegen der Einheit der Kirche Christi für junge Menschen darstellen und nahe bringen möchten. Wies es in deutschen Veröffentlichungen nachgerade Brauch ist, bezieht es sich für die Autoren aber fast exklusiv auf die Spaltung des 16. Jh.s; die Orthodoxie bleibt außen vor. Das ist soziologisch verständlich, aber theol. zu bedauern: Es stellt sich mehr und mehr heraus, dass die Traditionen des christlichen Ostens erheblichen Erkenntniszugewinn für die westliche Christenheit bringen (könnten).

Wolfgang Thönissen, Leitender Direktor des Johann-Adam-Möhler-Institutes in Paderborn, füllt im ersten Beitrag (7–55) die Begriffe „Reformation, katholische Reform und Konfessionalisierung" mit Leben. Damit wird die Ursprungsgeschichte des westlichen Trennungsdesasters ausgebreitet. Das geschieht mit bewundernswerter Klarheit und asketischer konfessioneller Ausgewogenheit, so dass die entscheidenden Problem- und Streitpunkte den Leserinnen und Lesern einleuchten und verständlich werden. Der Autor setzt bei der Lebensgeschichte Luthers ein und endet mit der Ausbildung des Konfessionalismus als Ertrag des äußeren Geschehens. Wie in den übrigen Beiträgen des Bdes auch illustrieren Texte aus wichtigen Schriften oder Dokumenten die Darlegung; Kernsätze fassen die Ergebnisse zusammen. Beide Male erleichtern graphische Elemente die Lektüre. Ein knappes Literaturverzeichnis am Ende regt zu weiterem Studium an. Um es schon vorwegzunehmen: Ein Register fehlt; für ein Lehrzwecken dienendes Werk ein bedauerliches Manko!

Für historische Informationen stehen manche Quellen zur Verfügung, für gegenwartsbezogene Auskünfte zusammenfassender Art sucht man sie oft händeringend. Hier erweist sich als Helferin die in Münster lehrende Dogmatikerin und Ökumenikerin Dorothea Sattler. Sie gibt eine allerdings von Vollständigkeit ziemlich entfernte Überschau über die „Brennpunkte des ökumenischen Dialogs" (56–105). Dieser Mangel liegt in letzter Instanz begründet in der auch für hartgesottene Spezialisten nicht mehr leicht über- und durchschaubaren Menge von Konsens- und Konvergenzdokumenten auf multi- wie bilateraler Ebene in internationalen wie nationalen Dialoggremien. Es wäre dringend nötig, einmal einen „Conspectus" zu erarbeiten, aus dem die bereits in den letzten fünfzig Jahren gewonnenen interkonfessionellen Übereinstimmungen ersichtlich werden. Da es so etwas nicht gibt, besteht die auch von Sattler apostrophierte Gefahr, dass immer von neuem das ökumenisch rollende Rad erfunden wird. Der Beitrag liefert zunächst eine Vorstellung von der Gesamtsituation, in welcher die Konferenzen stattfinden, um dann in einem ersten Durchgang „ausgewählte Themen multilateraler Gespräche" abzuhandeln anhand einzelner, wie gesagt, leider nur ausgewählter Dokumente zu präsentieren, gegliedert nach den Kontroversthemen (Schrift / Tradition, Sakramente / Amt, ekklesiologische Problematik). Anschließend führt die Vf.in ein in „ausgewählte Themen bilateraler Gespräche". Ihrer Bedeutung entsprechend wird der größte Raum der in Augsburg unterzeichneten Rechtfertigungserklärung (1999) eingeräumt sowie der heute zentralen Problemlage in der Ämterfrage. Von einem so bedeutungsvollen Dokument wie „Sanctorum Communio" aus dem Jahr 2000 erfahren Leserinnen und Leser leider nichts. Sie erhalten dafür Kurzinformationen zu sozialethischen Themen, zum „Konziliaren Prozess", der „Charta Oecumenica" und endlich zur „interreligiösen Ökumene" – alles Stichworte, die erst in den letzten Jahren relevant geworden sind. Sattler verzichtet auf ein Literaturverzeichnis, reichert aber ihre Ausführungen dankenswerterweise mit einem Schaubild über die Entstehung der Kirchengemeinschaften und einer Chronologie der ökumenischen Bewegung des letzten Jh.s an.

„Ökumene – wohin?", fragt – dem Anschein nach überflüssigerweise – Michael Kappes, Leiter der Fachstelle Ökumene im Generalvikariat Münster. Ist das Ziel denn nicht die Einheit der getrennten Kirchen? Der Untertitel des dritten Beitrags macht kundig: Es existieren sehr verschiedene „Einheitsvorstellungen und Modelle der Einigung" (106–137). Sie bilden selbstredend eine ernst zu nehmende Hürde vor dem Ziel. Der Aufsatz liefert eine informative, durch zahlreiche Texte aufgelockerte Problemanzeige. Die konfessionsspezifischen Einheitsvorstellungen werden kundig kommentiert. Hier findet auch ausdrücklich die Orthodoxie eine wenngleich knappe Erwähnung. Anschließend erfahren wir von den zwischenkirchlichen Bemühungen, auch hier zu einer Konvergenz zu finden. Schließlich gibt es eine instruktive Übersicht über die Einigungsmodelle, ehe fünf Thesen des Autors Richtung weisen wollen. Die wichtigste: Uns eint in der Christenheit mehr als uns trennt. Knapp zwei Seiten mit der Bibliographie verweisen auf die bisherige reiche Diskussion.

Der letzte Beitrag von Christhard Lück (ev. Religionspädagoge in Wuppertal) und Werner Simon (der in Mainz den entsprechenden kath. Lehrstuhl innehat) hat, wie angedeutet, ein von den anderen Artikeln deutlich unterschiedenes Arbeitsfeld zu bestellen. Es geht um die „Konfessionalität und ökumenische Ausrichtung des Religionsunterrichts" (138–200; abundantes Literaturverzeichnis: 200–208). Die Frage ist nicht nur kirchen-, sondern auch schulpolitisch sehr brisant: Soll es angesichts der sich auch auf zentrale Themen erstreckenden zwischenkirchlichen Konsense noch getrennte Religionsvermittlung geben? Die Autoren entflechten die komplexe und mehrschichtige Problemlage mit beachtlicher Sorgfalt, stellen die amtlichen Positionen der ev. und kath. Kirche heraus sowie die schon existierenden Kooperationsvereinbarungen. Auch die damit bereits gewonnen Praxiserfahrungen werden gewürdigt und – ergänzt durch Schaubilder – vom eigenen Standpunkt aus weitergeführt. Vor allem für die in den Ländern und Diözesen bzw. Landeskirchen zuständigen Schulreferate dürften die Erörterungen außerordentlich hilfreich sein.

Wer eine knappe, aber exakte Einführung in die theol. und didaktische Problematik des Ökumenismus sucht, wird mit gutem Gewinn zu diesem Sammelband greifen.

Pentling Wolfgang Beinert

Keene, Michael: **Was Weltreligionen zu Alltagsthemen sagen**. Aktuelle Probleme aus der Sicht von Christen, Juden und Muslimen. – Mülheim a. d. Ruhr: Verlag an der Ruhr 2005. 188 S., kt € 22,00 ISBN: 3–86072–989–6

Keene, Michael: **Was Weltreligionen zu ethischen Grundfragen sagen.** Antworten von Christen, Juden und Muslimen. – Mülheim an der Ruhr: Verlag an der Ruhr 2007. 189 S., kt € 22,00 ISBN: 978–3–8346–0080–6

Die drei monotheistischen Weltreligionen äußern sich zu Problemen und geben Antworten auf nicht unbrisante Fragen. Gerade mit Blick auf das religiöse Erbe Europas scheint die Beschränkung des Vf.s auf diese drei Religionen sehr sinnvoll; sind sie doch innerhalb Deutschlands von besonderem Interesse. Heraus gekommen ist dabei ein lohnenswerter und in vielerlei Hinsicht spannender Vergleich, der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum Vorschein bringt, und verdeutlicht, wie Christentum, Islam und Judentum mit Rückgriff auf die Institution Kirche, die relevanten heiligen Schriften wie Bibel, Tora und Talmud oder Koran bzw. auf Vertreter des öffentlichen, politischen oder religiösen Lebens argumentieren.

Keenes älterer Bd, „Was Weltreligionen zu Alltagsthemen sagen", aus dem Jahr 2005 behandelt zu jedem Thema die Lehren der einzelnen Religionen und bietet zehn Kap., die sich einem breiten Fächer von Feldern widmen. So geht es im ersten Kap. um den Bereich „Glauben", der sich der Erziehung zum Glauben, den religiösen Erfahrungen und „Glauben und Leid" zuwendet. Ähnliche Unterteilungen bieten die folgenden neun Abschnitte, die diese Aspekte thematisieren: „Leben und Tod", „Ehe und Familie", „Friedliches Miteinander", „Armut und Reichtum", „Drogenmissbrauch", „Religion und Gesellschaft", „Krieg", „Verbrechen und Justiz" sowie „Medizin und Wissenschaft".

Dabei werden die Oberthemen immer auf konkrete Alltagsthemen herunter gebrochen, was der Konkretisierung dienlich ist. Beispielsweise geht es dann um „Drogen im Sport", um „Heilige und gerechte Kriege", um „Die Todesstrafe" oder um „Gentechnik und Organtransplantationen". Dadurch wird die religiöse Überzeugung der einzelnen Glaubensrichtungen dargestellt und auf das Alltagsleben bezogen, ohne die Anschaulichkeit außer acht zu lassen.

Der andere Bd, „Was Weltreligionen zu ethischen Grundfragen sagen", von 2007 überlappt sich an einigen Stellen mit dem Vorgänger, der sich in Ansätzen bereits ethischen Aspekten zuwendet. Die ethisch-moralischen Auffassungen und Ansichten der drei westlichen Weltreligionen werden erneut klar strukturiert und übersichtlich präsentiert, wobei diesmal bereits die jeweiligen Untergliederungen der Kap. ausdrücklich im Inhaltsverzeichnis ausgewiesen werden. Teilweise widmen sich die Kap. genau im gleichen Aufbau den Themen, was natürlich den Vergleich von Christentum, Islam und Judentum erleichtert.

Thematisch stehen in diesem Werk folgende Bereiche in zehn Kap.n im Mittelpunkt: „Das Wesen Gottes", „Das Wesen des Glaubens", „Religionen und Wissenschaft", „Der Tod und das Leben nach dem Tod", „Das Gute und das Böse", „Religion und zwischenmenschliche Beziehung", „Religion und medizinische Ethik", „Religion und Gleichberechtigung", „Religion, Armut und Reichtum" und „Religion, Friede und Gerechtigkeit".

Diese kompakten und umfassenden Zusammenstellungen erleichtern den Vergleich ungemein und liefern eine wahre Fundgrube an Materialien für die Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Schule, Gemeinde oder anderen Kontexten. Konzipiert sind die Bde laut Verlagsangaben übrigens für 13- bis 17-Jährige. Leitfragen und Zusammenfassungen der zentralen Aspekte erleichtern die Auseinandersetzung mit den einzelnen Themen. Aufgabenstellungen helfen dem Leser, die Standpunkte der Weltreligionen auf die vorgestellten sozialen, moralischen oder persönlichen Angelegenheiten zu übertragen. Beide Titel verfügen über hilfreiche Glossare im Anhang, die mit kurzen Definitionen eine schnelle Orientierung ermöglichen, gerade da sich die Titel wirklich an Laien richten, die sich erstmalig mit den Themen beschäftigen. Klare Gliederungen und unterstützende Bebilderungen reizen zur Lektüre dieser Werke. Empfehlenswerte Literatur und Links, Fakten und wichtige Begriffe, die hervorgehoben werden, sind jedem Abschnitt beigestellt.

Besonders dem Dialog der Weltreligionen sind die beiden Bde förderlich, denn wenn „wir mehr über andere Glaubensrichtungen Bescheid wissen, können wir auch Menschen mit anderem Glauben besser verstehen" („Was Weltreligionen zu Alltagsthemen sagen", 7). Während im deutschen Kulturkreis sicherlich vornehmlich die Standpunkte der christlichen Kirchen medial verbreitet werden, sind die jüdischen oder muslimischen Sichtweisen sicherlich nur eher marginal bekannt und kommen in diesen Büchern sinnvollerweise mit zum Ausdruck. Sicherlich sind beide Titel ein wichtiger Beitrag zur Förderung der Toleranz und des Verständnisses füreinander.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Niehl, Franz W.: **Bibel verstehen.** Zugänge und Auslegungswege. Impulse für die Praxis der Bibelarbeit. – München: Kösel 2006. 224 S., kt € 17,95 ISBN: 978–3–466–36731–3

Neues Interesse am Buch der Bücher will der Vf. mit diesem Werk wecken, damit er die gesamte Spannung und Vielfalt der Bibel ergründen und zugänglich machen kann. Um den Leser zu „einem nachdenklichen Gespräch über die Bibel" (7) einzuladen, setzt er bei den Grundlagen des Verstehens an und geht auf die Rezeption von (literarischen) Texten ein. Er hebt die Einzigartigkeit der Bibel hervor und zeigt diverse Zugänge auf, sich dem Buch zu nähern, wobei der Vf. immer wieder auch didaktische und unterrichtliche Anregungen präsentiert. Dies geschieht in 13 Kap.n, in denen er sich Symbolen, Metaphern und Gleichnissen ebenso widmet wie der konkreten Begegnung von Leser und Text. Er hebt den Ethos der Andersartigkeit der Bibel gegenüber anderen literarischen Werken hervor und beachtet besonders die heutige Lebenswirklichkeit junger Menschen, der er am ehesten gerecht wird durch einen dialogischen Bibelunterricht, bei dem Lehrer ihre Schüler im Dialog mit den Erzähl- und Bildwelten der Bibel unter den schulischen Bedingungen unterstützen und begleiten (vgl. 156). Der Vf. spricht Empfehlungen aus, welche Bibeltexte im welchen Alter behandelt werden können und berücksichtigt unterschiedliche Lernertypen. Praxisanregungen und beigefügte Materialien zu Kain und Abel, zur Sintfluterzählung, zum Schrifttext von David und Goliath und zu Kohelet beschließen das Buch, das im Anhang zwar viele Literaturhinweise, aber kein Nachschlageregister bereit hält.

Das Buch gibt viele brauchbare und innovative Hilfestellungen, um die Bibel heutzutage lebendig werden zu lassen. Nicht nur bei Kindern und Jugendlichen, sondern auch bei Erwachsenen kann es mittels dieser Anregungen gelingen, das Interesse hervor zu rufen an der Auseinandersetzung mit dem AT und NT.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Schneider-Harpprecht, Christoph F.W.: **Interkulturelle Seelsorge.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 386 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, 40), kt € 46,90 ISBN: 978–3–525–62367–1

Dieses Buch, das die überarbeitete Fassung der Leipziger Habilitationsschrift des Vf.s darstellt, kann heute schon als Standardwerk zum Thema der interkulturellen Seelsorge gelten; es ist die erste deutschsprachige Studie zu dieser Thematik. Es reflektiert die Erfahrungen des Vf.s in der Beratungsarbeit, die er v. a. im Rahmen eines mit Valburga Schmiedt Streck durchgeführten Projekts mit dem Titel „Beratung von Familien mit geringem Einkommen in einem Land der 3. Welt" während seiner Tätigkeit als Professor für Praktische Theologie mit Schwerpunkt Seelsorge an der theol. Hochschule der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in São Leopoldo im Süden Brasiliens geleistet hat; seit 2001 ist Sch.-H. Professor für Ev. Theologie / Seelsorge an der Evangelischen Fachhochschule Freiburg.

Sch.-H. geht davon aus, dass Seelsorge ein kontextgebundenes Geschehen ist; bei der Betrachtung der Kontextualität haben soziale und kulturelle Aspekte Vorrang. Ziel der Arbeit ist es daher, „das Konzept einer kulturell sensiblen Seelsorge und Beratung zu entwickeln" (23), denn Kultur ist ein Faktor, „der jeden Seelsorge- und Beratungsprozess von Grund auf prägt" (26). Der Vf. legt einen Seelsorgebegriff zugrunde, der Seelsorge definiert als „befreiende Hilfe zur christlichen Lebensgestaltung durch die christliche Gemeinde für ihre Mitglieder und für die Außenstehenden, die sie suchen" (26, i.O. kursiv). Seelsorge fällt also in den Verantwortungsbereich aller Gemeindeglieder und geschieht in vielfältiger Weise in der Gemeindekommunikation. Beratung hingegen ist spezieller zu verstehen als „organisierte Form der Seelsorge, in der eigens dafür vorbereitete Gemeindeglieder durch das Gespräch und andere methodisch reflektierte Weisen der Kommunikation die Aufgabe der befreienden Hilfe zur Lebensgestaltung wahrnehmen" (28).

Sch.-H. trägt eine Vielzahl von ethnologischen, kulturanthropologischen, psychologischen und theol. Bausteinen für sein ökologisches Modell einer kulturell sensiblen Seelsorge und Beratung zu einem stimmigen Ganzen zusammen. Ausgangspunkt ist ein Kulturbegriff, der das semiotische Kulturverständnis der interpretierenden Anthropologie (Clifford Geertz) mit der konstruktivistischen Theorie lebendiger Systeme (Humberto Maturana, Francisco Varela) zusammenbringt (Kap. zwei). Es schließen sich Erörterungen über die lateinamerikanischen Popularkulturen und deren Hybridisierung, besonders die Kultur der Deutschbrasilianer im Süden Brasiliens, sowie über die Bedeutung der Familie in diesen Kulturen, speziell über die Tendenz von der traditionell patriarchalischen zu einer matrifokalen Familienstruktur auch in Brasilien, an (Kap. drei und vier). Die theol. Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Evangelium führt angesichts starker und nie völlig zu überwindender kultureller Unterschiede zu der Betonung der Narrativität als theol. und anthropologischer Leitmetapher und lässt Vf. für eine „Hermeneutik des Unverständnisses" (Ulrich Körtner) plädieren, das die Fremdheit des Anderen ernst nimmt und das Konzept der Empathie im Sinne eines einfühlenden Nachvollzugs der inneren Situation des Anderen, wie sie Rogers' klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie propagiert, als nicht sinnvoll ansieht (Kap. fünf); am Ende dieses Kap.s findet sich eine erste Bilanz, die Konsequenzen für Seelsorge und Beratung formuliert (149–153). Der Beitrag von Modellen des Umgangs mit der Kultur in psychologischen und psychotherapeutischen Ansätzen, wie sie sich in der nordamerikanischen Beratungsliteratur niederschlagen, wird in Kap. sechs untersucht und dabei die Kritik der *cultural psychology* und des *cross cultural counseling* an einem Ethnozentrismus stark gemacht, welcher seine Forschung v. a. an der weißen Mittelschicht ausrichtet. Die Bedeutung des Zusammenhangs von Kultur und Familie für den Beratungsprozess stellt Kap. sieben heraus und nimmt Elemente der strukturellen Familientherapie (Salvador Minuchin) und der narrativen Therapie (Michael White und David Epston) auf, bevor kulturbezogene Familienkonflikte im Rahmen der Theorie

des familiären Lebenszyklus systematisiert und *empowerment* als vorrangiges Ziel der Beratungsarbeit insbesondere mit Familien der Unterschicht und mit kulturellen Minoritäten bestimmt werden. Abgeschlossen wird der Bd mit einem „ökologischen Modell kulturell sensibler Seelsorge und Beratung" (Kap. acht), das nicht ohne Weiteres interkulturell übertragbar ist, sondern für den Kontext der Beratung von Familien der Unterschicht und unteren Mittelschicht im Süden Brasiliens entwickelt wurde. Dennoch beansprucht es, Zusammenhänge aufzudecken, die auch für andere interkulturelle *settings* relevant sind. Als Kontexte werden Natur, Gesellschaft, Gemeinde, Familie und das Individuum benannt und die Perspektiven einer Problem- und Lösungsorientierung, der lateinamerikanischen Spiritualität, der Macht, der Geschlechtsrolle und der Ethik einbezogen. Kurze Fallbeispiele aus der Beratungspraxis des Vf.s dienen dem Verständnis des Gesagten. Als Beispiel für eine „ökologische Seelsorge" wird am Schluss das Modell der „terapia comunitária" aus Fortaleza im Bundesstaat Ceará im Nordosten Brasiliens vorgestellt.

Sch.-H.s Studie legt einen plausiblen und hoch informativen Ansatz interkultureller Seelsorge vor, der die Erfahrungen langjähriger theoretischer und praktischer Auseinandersetzung mit der Thematik auf hohem Niveau reflektiert. Angesichts der in Zukunft weiter wachsenden Bedeutung interkultureller Seelsorge in vielfältigen Zusammenhängen einer durch zunehmende Globalisierung geprägten Welt (z. B. in der Beratungsarbeit mit ausländischen Familien in Deutschland) leistet der Bd einen wertvollen Beitrag.

Münster Tobias Kläden

Sozialethik

Kramer, Rolf: **Die postmoderne Gesellschaft und der religiöse Pluralismus**. Eine sozialethische Analyse und Beurteilung. – Berlin: Duncker & Humboldt 2004. 159 S. (Sozialwissenschaftliche Schriften, 41), kt € 54,00 ISBN: 3–428–11653–4

Rolf Kramer zieht in seiner neuen Arbeit eine Art sozialethische Zwischenbilanz der Postmoderne in sieben Schritten: Er setzt mit einer Erörterung des „gegenwärtigen Verhältnisses von Gesellschaft und Ethik" ein (Kap. eins), nimmt auf die verschiedenen Facetten des „Schutzes des Lebens" bezug (Kap. zwei) und legt die Besonderheiten von „Säkularisierung, Entreligionisierung, Entchristlichung und Entkirchlichung" heute dar (Kap. drei). Er unterzieht „die mündige Gesellschaft" einer theologischen Reflexion (Kap. vier) und geht ausführlich auf Fragen des „Wertewandels im Zusammenleben der Menschen" ein (Kap. fünf). Schließlich setzt er sich mit dem „ökonomischen Handeln der Gesellschaft auseinander" (Kap. sechs) und stellt seine Überlegungen zur „Demokratischen Staatsform" vor (Kap. sieben), die eine Reflexion der Demokratieverständnisse der katholischen und evangelischen Theologie einschließen. Im letzten Kap. setzt sich der Vf. in einem „Rückblick und Ausblick" mit Einzelthemen auseinander, die u. a. die Strukturen der postmodernen Gesellschaft, die ungebrochene Suche des Menschen nach Lebensorientierung, alternative Bestattungskulturen und die Zeiterfahrung in der Postmoderne betreffen.

Damit hat der Vf. ein kleines Kompendium zu ethischen Fragen in der Postmoderne vorgelegt, das zwar aufs Ganze gesehen nicht sehr viel Neues in den ethischen Diskurs um die Probleme der Postmoderne einspeist, das aber angesichts des leicht unübersichtlich werdenden Forschungs- und Handlungsfelds wichtige Markierungen anbringt.

In der Analyse des gegenwärtige Verhältnisses von Gesellschaft und Ethik (17–30) hätte man sich genauere Auskünfte über die Bedeutung der (christlichen) *Moral* in der Postmoderne gewünscht, auf die die Ethik – wenn es gut geht – korrigierend einwirkt, während sie von der Moral (im positiven Sinne des Wortes) fortwährend provoziert wird. Es sind ja in der Praxis des gesellschaftlichen und privaten Alltags weniger *ethische* Entwürfe, mit denen die Kirchen oder einzelnen Gemeinden gegebenenfalls zu ringen hätten; Priester und Pfarrer stoßen auf ein bestimmtes Repertoire postmodernen Moralvorstellungen mit je eigenen Plausibilitäten. Sehr gut informiert und auch für den evangelischen Bereich gut recherchiert sind die Darlegungen der theologischen Positionen zur Bioethik (33–41).

Bei der wiederum sehr ausführlichen Beschreibung verschiedener Säkularisierungstendenzen hat der Vf. die wichtigsten bzw. häufigsten der in diesem Zusammenhang diskutierten Phänomene im Blick. Zu fragen wäre freilich, ob man nicht noch stärker zur Kenntnis nehmen muss, dass sich die *Art der Beteiligung* der der Kirche zugehörigen Menschen heute mehr und mehr verändert, also nicht mehr in den klassischen Formen der Partizipation am Leben der Gemeinde (etwa im Besuch des Gottesdienstes am Sonntagmorgen) zum Ausdruck kommt, ohne deswegen sektiererische oder gar fundamentalistische Züge zu bekommen (was der Vf. auch nicht behauptet). Andererseits ist dem Vf. durchaus bewusst, dass sich die Religionslosigkeit heute lebender Menschen grundlegend geändert hat. Es ist kein Widerspruch, zu sagen, dass die Religion(en) eine das Leben von Menschen in vielen Bereichen des Lebens (wieder) mitbestimmende Wirklichkeit ist. Vor diesem Hintergrund erklärt Kramer „die grundsätzliche Abwertung der (nicht-christlichen) Religionen gegenüber der Offenbarung des Wortes Gottes oder des Neuen Seins" für „nicht mehr zeitgemäß" (80).

Inwieweit die christliche Religion in noch stärkerem Maße als Ressource der Lebensbewältigung begriffen werden kann, wird nach Ansicht Kramers u. a. davon abhängen, wie sie ihre Werte ins Spiel bringt. Der Vf. macht deutlich, dass v. a. hinsichtlich des Verständnisses und der Gestaltung von Ehe und Familie tiefgreifende Veränderungen in Gang sind, denen angemessen zu begegnen die beiden christlichen Kirchen vor neue Herausforderungen stellt (88–98). Diese Herausforderung gilt ebenso für das Wirtschaftsethos der Kirchen. Es ist zu begrüßen, dass Kramer diese Facette von Gemeindeaufbau und Kirchenleitung im Rahmen seiner ethischen Bilanz nicht übergeht und dabei einen weiten Bogen spannt, der vom „Wesen der sozialen Marktwirtschaft" über deren „christliche Elemente" bis hin zur „Wirkung neuer Technologien" mit den ihr eigenen Entfremdungstendenzen reicht (100–123). Nicht nur der Vollständigkeit halber wären hier noch ein paar Ausführungen zu jener mittlerweile breit geführten Debatte zu erwarten gewesen, in der es darum geht, die Kirche bzw. die Gemeinde selbst auch als „Unternehmen" zu erörtern. Angesichts der bisweilen bizarr anmutenden Vorstellungen über die „Produkte" und das „Qualitätsmanagement" der Kirche besteht hier ein bislang nur spärlich eingeholter ethischer Reflexionsbedarf.

Es entspricht den ethischen Themen und Akzentsetzungen des Buches, dass der Vf. am Schluss seines Buches in starkem Maße auf praktisch-philosophische Aspekte christlicher Theologie zu sprechen kommt und implizit eine insgesamt größere Orientierungsleistung von ihr fordert. Damit wird de facto das Thema Lebenskunst ein weiteres Mal ins Blickfeld der Theologie gerückt, nachdem der Dialog mit der praktischen Philosophie – gemessen an der Rezeption der Sozialwissenschaften oder der Psychologie – über viele Jahre nur am Rande gepflegt wurde. Angesichts der spezifischen Merkmale der Postmoderne (Kramer nennt: Individualisierung, Kollektivierung, Ethisierung, Pluralisierung, Monetarisierung, vgl. 137 f. – man könnte die Erlebnisorientierung und den Imperativ der Freiheit, verstanden als radikale Unabhängigkeit hinzufügen) wird die Frage nach einem gelingenden Leben neu und nachdrücklich gestellt. Theologische Ethik wird ihre Relevanz u. a. darin erweisen, dass sie Menschen dazu befähigt, nicht nur zu erkennen, „was gut ist, sondern auch was getan werden muss" (144).

Es steht außer Zweifel, dass das von Rolf Kramer vorgelegte Buch das Seine dazu beitragen wird.

Münster Wilfried Engemann

Ruster, Thomas: **Wandlung**. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2006. 184 S., kt € 18,80 ISBN: 3–7867–2602–7

Es ist ein ungewohnter dogmatischer Traktat, der in dem Buch „Wandlung" von Thomas Ruster begegnet: ein Traktat, der Eucharistie und Ökonomie, theol. Fassung der Gegenwart Jesu Christi im Herrenmahl und Wirtschaftssystem in Beziehung setzt – mit dem Ziel, dem Glauben an die eucharistische Wandlung wieder Plausibilität zu verleihen sowie (damit verbunden) zu einer demgemäßen Haltung in und gegenüber den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen anzuregen. Grundthese des Buches ist: „Es gibt [...] eine Korrelation zwischen dem Glauben an die eucharistische Wandlung und der Aussicht auf einen Wandel der Verhältnisse" (7). Diese These wird in zehn Kap.n dargelegt, begründet, geprüft sowie auf ihre Konsequenzen hin untersucht. In der Tatsache, dass die Voraussetzungen, von denen her das traditionelle katholische Verständnis der Wandlung in Gestalt der Transsubstantiationslehre konzipiert und verstanden wurde (Kap. 2 und 3), gegenwärtig nicht mehr gegeben sind (Kap. 1), liegt für Ruster der Grund, dass das „katholische" Verständnis der Eucharistie in eine Krise geraten ist (Kap. 4). Insofern im Laufe der Theologiegeschichte noch weitere Verstehensmuster eucharistischer Wandlung begegnen, werden auch diese auf ihr Verhältnis zur gegebenen „ökonomisierten" Gegenwart (Kap. 5) hin befragt (Kap. 6 und 7). Eine Analyse der Elemente der (katholischen) Eucha-

ristiefeier (Kap. 8 und 9) leitet über zu einem Vorschlag, wie heute die in der Eucharistie sich vollziehende „Wandlung" verstanden werden und im gesellschaftlichen Leben von Christen ein konkretes Pendant finden könnte (Kap. 10).

Das *erste Kap.*, „Wandlung und Wandel" (7–17), beschreibt die gegenwärtige, seit dem Hochmittelalter gravierend veränderte gesellschaftliche Umwelt von Kirche, in der – Rusters Meinung nach – die dogmatische Rede von der eucharistischen Wandlung ihre Realitätshaltigkeit verloren hat. Anstatt Wandlung stehen heutzutage Innovation, Beschleunigung, Wettbewerb, Effizienzsteigerung auf der Tagesordnung des alltäglichen Lebens – die Anpassung aller Gesellschaftsbereiche an die Ökonomie ist (fast) vollzogen, gekoppelt mit dem Selbsterhaltungsinteresse aller in der Gesellschaft Agierenden. Dabei tritt die paradoxe Situation auf, dass die Wirtschaft, weltweit betrachtet, ihre ureigenste Aufgabe, nämlich die materiellen Grundlagen der Gesellschaft zur Verfügung zu stellen und für ein gewisses Maß an Zukunftssicherung zu sorgen, nicht (mehr) erfüllt. Theologisch betrachtet, führt dies dazu, dass jede Lebensführung selbst bei bester Absicht der „Macht des Bösen" ausgeliefert ist, insofern jede Handlung untrennbar inmitten ungerechter Strukturen vollzogen wird. Eucharistische Wandlung, die eine Wandlung von Brot und Wein als den basalen Elementen menschlicher Selbsterhaltung (welche gleichsam für das Wirtschaftssystem stehen) in Leib und Blut Christi als Gaben Gottes ist, eucharistische Wandlung, die so das Selbsterhaltungsstreben des Menschen verwandelt in die Gerechtigkeit des Reiches Gottes, hat in den gegenwärtigen Systemen offenbar keinen Ort mehr, vielmehr wird sie von diesen radikal in Frage gestellt.

Das *zweite Kap.*, „Zweierlei Speise" (18–32), versucht, die These, dass die Herausbildung der Transsubstantiationslehre verbunden ist mit einer bestimmten gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen Realität in der Geschichte, historisch und theologisch zu erhärten. Als Grundlage für das Verständnis der Eucharistie dient dabei die Bulle „Transiturus de hoc mundo" (1264) zur Einführung des Fronleichnamsfestes. Dort kann deutlich werden, dass die eucharistische Wandlung nicht nur auf Brot und Wein beschränkt bleibt, sondern die gesamte Welt mit einbezieht.

Wie diese Verwandlung der Welt durch die Eucharistie (nach traditioneller katholischer Auffassung) „geschieht", ist Gegenstand des *dritten Kap.s*: „Erlösung auf katholisch" (33–47). „Die Speise, die den Tod bringt, wird verwandelt in die Speise, die Leben bringt. [...] Die Selbsterhaltung in ihrer destruktiven Potenz wird verwandelt in ein lebensförderndes System der Gerechtigkeit" (35f). D. h. Eigennutz, Selbsterhaltung (und in diesem Sinne „Wirtschaft") wird also nicht einfach negiert, wohl aber verwandelt. Illustriert wird dies an drei wesentlichen Elementen des Gottesdienstes, die jeweils – vielleicht etwas allzu konstruiert – menschlichen „Selbsterhaltungsbedürfnissen" zugeordnet werden: Doxologie wird bezogen auf das Bedürfnis nach Anerkennung, Anamnese auf materielle Versorgung, Epiklese auf das Bedürfnis nach Zukunftssicherung. Doxologie, Anamnese und Epiklese verweisen, indem sie diese menschlichen Bedürfnisse aufnehmen und in den Kontext des Gottesreiches stellen, darauf, dass die „Natur" des Menschen nicht einfach verurteilt und für erlösungsunfähig, sondern für „transubstantiationsfähig" gehalten wird.

Doch: Gerade dieses traditionell-katholische Modell von Erlösung scheint (spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg, wenngleich der Versuch zur Sozialen Marktwirtschaft nach dem Krieg das Rad noch einmal zurückzudrehen versuchte) nicht mehr zu „funktionieren", das aufeinander Ausgerichtetsein von Kirche und Gesellschaft ist zerbrochen – „Zerspringender Akkord" ist das *vierte Kap.* umschrieben (48–62). Anhand des biographisch ausgerichteten Nachvollzugs der Fassung des Gott-Welt-Verhältnisses bei Erich Przywara, des „Meisters der Analogia Entis", zeigt Ruster auf, dass und wie diese Analogie in einer Welt, welche offensichtlich nicht mehr zur „Wandlung" fähig ist, obsolet geworden ist.

Von der „Transsubstantiationsresistenz" der gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit handelt demzufolge das *fünfte Kap.* (63–88). Verantwortlich wird hierfür v. a. die Geldbestimmtheit aller gesellschaftlichen Wirklichkeit gemacht. Begründet liegt diese darin, dass zum einen in der gegenwärtigen Gesellschaft die Funktionsweise des Geldes nicht mehr durch moralisches Verhalten einzelner beeinflussbar ist, sondern vielmehr in Strukturen eingebunden ist, welche dem Handeln des einzelnen vorausliegen und dieses notwendig bestimmen; zum anderen spielt – hierin lehnt sich Ruster an die Gesellschaftsbeschreibung durch Niklas Luhmann an – das Geld in modernen Gesellschaften eine besondere Rolle, welche in früheren Gesellschaften so noch nicht gegeben war: der Unterscheidung „haben / nicht haben" wird die Unterscheidung „zahlen / nicht zahlen" vorgeordnet, das System „Wirtschaft" hat mittels des Geldes eine allen anderen gesellschaftlichen Teilsystemen der Gesellschaft überlegene und dominierende Position inne. Diese Dominanz zeigt sich u. a. darin, dass die Werte anderer Systeme zwar nicht aufgehoben, jedoch „mediatisiert" werden zu „Motiven für Zahlungen oder Nichtzahlungen" (74). Austauschbarkeit, Abstraktion, Wertaufbewahrung, Kampf ums Dasein, Virtualität sind die Stichworte einer geldbestimmten Wirklichkeit. Darin unterscheidet sich ein geldbestimmtes Wirklichkeitsverständnis radikal vom biblischen.

Insofern der Glaube an die Transsubstantiation der eucharistischen Gaben mit der „Erwartung der Wandelbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse [...] im Sinne des Reiches Gottes" steht und fällt, diese Wandelbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse jedoch nicht mehr gegeben ist, bzw. – theologisch gesprochen – es nicht mehr plausibel erscheint, dass es „in der Natur des Brotes" (bzw. der gesellschaftlichen Wirklichkeit) liegt, in den Leib Christi (bzw. in das Reich Gottes) verwandelt werden zu können, bedarf es der Suche nach „glaubhafteren" Verstehensmodellen der Eucharistie: „Annihilation" heißt das *sechste Kap.* (89–106). In einem theologiegeschichtlichen Rückblick werden jene Theorieansätze aufgezeigt, welche insbesondere im Mittelalter im Blick auf die eucharistische Wandlung diskutiert wurden: Konsubstantiation, Annihilation (bzw. Substitution), Transsubstantiation. Verworfen wurde die Konsubstantiationslehre, durchgesetzt hat sich im Mittelalter die Transsubstantiationslehre, die Annihilationsvorstellung blieb als Option offen.

In diesen unterschiedlichen Verstehensmodellen eucharistischer Wandlung wird die Unterscheidung Kirche / Welt jeweils systemimmanent in der Abendmahlslehre reflektiert, d. h. die (auch konfessionell) unterschiedlichen Optionen bewahren unterschiedliche Modelle des Verhältnisses von Reich Gottes und Welt auf (worin Ruster die „Grunddifferenz" zwischen den Konfessionen erblickt). Das *siebte Kap.*, „Versöhnte Unvereinbarkeit" (107–119) will dies aufzeigen. Wird die protestantische Abendmahlslehre mittels Beschränkung des Religiösen auf das Funktionssystem Kirche, mittels Rückzug in die Privatheit und in die Innerlichkeit als dem modernen Gesellschaftssystem angepasst qualifiziert, so erscheint das katholische Bekenntnis zur Transsubstantiation demgegenüber als un-angepasst. Ob dabei die unterschiedlichen protestantischen Richtungen gerade in ihrer Verhältnisbestimmung zur modernen Gesellschaft bei Ruster in jeder Hinsicht adäquat erfasst sind, darf gefragt werden.

Das *achte Kap.*, „Das rechte Tun" (120–136), versucht jene „gewandelte" Wirklichkeit, jene „Ordnung" zu fassen, welche der katholischen Auffassung von Wandlung vor Augen steht: die „Ordnung des Reiches Gottes". Dazu wird das Hochgebet des eucharistischen Gottesdienstes untersucht, exemplifiziert an der (im katholischen Gottesdienst zugelassenen) ostsyrischen Anaphora von Addai und Mari: „Das ist [...] das Geheimnis des Reiches Gottes und seine Ordnung: Gott alle Herrlichkeit und Ehre zu erweisen – von den Mächten der Sünde und des Todes befreit zu sein, die uns daran hindern, Gott die ihm zustehende Ehre zu geben" (126). Ist „Gott zu danken und zu loben" dem Menschen ursprünglich, wie eine lange katholische Tradition (mit ihrem Höhepunkt bei Thomas von Aquin) es lehrt, oder ist dies nicht einfach widervernünftig in einer von ökonomischer Zweckrationalität geprägten Welt?, so fragt Ruster. Kann der Erschütterung und Verunsicherung des „katholischen Denkens" durch die gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit begegnet werden?

Das *neunte Kap.*, „Das Opfer des Lobes" (137–156), will anhand der Untersuchung des Zusammenhangs von eucharistischer Wandlung und eucharistischem Opfer das traditionelle katholische Verständnis von Ver-Wandlung nochmals vertiefen. Gemäß alttestamentlicher Tradition beginnt, so Ruster, die gottesdienstliche Darbringung der Gaben als (von Menschen gegebenes) Opfer, doch: die Gaben werden nicht vernichtet, die Darbringung endet nicht als Opfer, sondern als Gabe Gottes durch Jesus Christus an uns. Das als Opfer und damit als zweckgerichtetes Tun Begonnene wird zwar nicht zerstört, aber verwandelt, Gott kommt gleichsam „dazwischen" („Sakrament") und „umfängt" das Geschehen. Der „Effekt" des Opfers der Eucharistie, so folgert Ruster, besteht darin, „dass wir durch Christus in die Ordnung des Gotteslobs hineingestellt werden, indem wir Anteil bekommen an ihm" durch den Empfang der Kommunion; das Opfer der Eucharistie „vollzieht im Kern die Verwandlung des Lebens vom Programm Selbsterhaltung zum Programm Gotteslob" (153). Doch kann eine solche Verwandlungs-Perspektive („Transsubstantiation") heute angesichts einer von einem destruktiven Wirtschaftssystem beherrschten Gesellschaft noch greifen – legt sich nicht vielmehr der Gedanke der „Annihilation" nahe?

Was diese Situation für die Kirche heute bedeutet, will das *zehnte Kap.* umreißen: „Gottesdienst und Torahandeln" (157–175). Um der Ehre Gottes willen wird nach Ruster heute eine klare und unzweideutige Absage an das gegenwärtig vorherrschende Wirtschaftssystem von einem Christen zu vollziehen sein – was jedoch nicht damit gleichzusetzen ist, dass sich Christen völlig aus der Gesellschaft ausschließen müssten. Es geht Ruster nicht um eine kirchliche Sonderwelt abseits aller anderen Gesellschaft, sondern um eine selbstverständliche Beteiligung der Christen „an den meisten gesellschaftlichen Systemen [...], nur eben an dem nicht, in dem jenes sinnlose Treiben [des Wirtschaftssystems; Anm. d. Verf.] herrscht, denn dies ist Gott um seiner Ehre willen nicht zuzumuten" (158). Doch, so wird man Ruster fragen müssen: Kann man diese Unterscheidung der verschiedenen gesellschaftlichen Systeme vom Wirtschaftssystem so einfach vollziehen, wenn doch nach Ruster selbst die gesamte Gesellschaft in all ihren Dimensionen von einer Ökonomisierung dominiert wird, von der man nicht einfach abstrahieren kann? Folgen wir Ruster weiter: Die von einem Christen heute geforderte Absage an das gegenwärtige Wirtschaftssystem bedeutet, eucharistietheologisch gesprochen, die Umstellung vom Modell „Transsubstantiation" auf das Modell „Annihilation". Dabei ist die Auslöschung, die Absetzung (Annihilation) des Bestehenden nur die eine Seite der Medaille, deren andere Seite „Ersetzung durch eine Gestalt der materiellen Selbsterhaltung, die dem Reich Gottes entspricht" (159) (Substitution), heißt. Was diese „andere Ordnung der Selbsterhaltung" heute konkret sein könnte, wie sie Gestalt gewinnen könnte – Stichwort „Toradenken" – wird schließlich auf den letzten Seiten Buches noch zu umreißen versucht.

Zweifellos ist das Buch von Thomas Ruster ein ungewöhnliches Werk – nicht nur, weil es etwas vergleicht, was sonst selten verglichen wird: Eucharistie(verständnis) und Wirtschaftssystem, sondern auch, weil es sich nicht scheut, plakativ zu sein und Missstände krass beim Namen zu nennen. So sehr ein Zusammenhang von Wirtschaftssystem und Eucharistieverständnis einleuchten mag, so notwendig Aufmerksamkeit auf Entwicklungen zu lenken ist, welche der (bis-

herigen) katholischen Sicht von Gott und Welt, Reich Gottes und gesellschaftlicher Wirklichkeit diametral zu widersprechen scheinen, so dringend eine adäquate Haltung und ein entsprechendes Handeln von Christen angesichts dominierender Nützlichkeitserwägungen zu bedenken sind – zu fragen bleibt, ob in diesem Werk manche Plakativität nicht auf Kosten der Differenzierung, manches Gegensatzkonstrukt nicht auf Kosten der Sachgemäßheit sowohl im Blick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse als auch im Blick auf die (konfessionellen) Theologie(n) geht. – Insgesamt ein aufrüttelndes, nicht einfach frag(en)-los beiseite zu legendes Buch.

München Birgitta Kleinschwärzer-Meister

Hermanns, Manfred: **Sozialethik im Wandel der Zeit**. Persönlichkeiten – Forschungen – Wirkungen des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster 1893–1997. – Paderborn: Schöningh 2006. (XV) 541 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 49), kt € 49,90 ISBN: 3–506–72989–6

Der Vf. schildert detailliert die Geschichte des Münsteraner Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und des späteren Instituts für Christliche Sozialwissenschaften bis 1997 anhand der fünf Lehrstuhlinhaber Franz Hitze, Heinrich Weber, Joseph Höffner, Wilhelm Weber und Franz Furger. Eine solche Institutsgeschichte ist für alle mit dem Institut verbundenen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler von unschätzbarem Wert. Bedauerlich ist, dass der Autor seine eigene Position über alle Maßen in den Text einfließen lässt. Insbesondere die Kap. über Wilhelm Weber und Franz Furger leiden massiv unter dieser ideologischen Unterminierung. Wilhelm Weber wird in seinem ‚unerschütterlichen Antimarxismus' (386) als „starkes Bollwerk gegen sich überstürzende Veränderungen in der deutschen Gesellschaft und Wirtschaft" geschildert: „Er hat unerschrocken dem neomarxistischen Zeitgeist widerstanden", nachdem „die CDU die politische Führung an die Sozialdemokraten unter *Willy Brandt* abgeben [mußte]" (449). So wie Wilhelm Webers Wirken ganz überwiegend positiv beurteilt wird, wird Franz Furgers Wirken überwiegend kritisch beurteilt. Dessen Qualifikation wird an einigen Stellen in regelrecht herabwürdigender Weise in Frage gestellt (vgl. u. a. 390–392; 396; vgl. aber auch 407).

Interessant und aufschlussreich dagegen sind das Kap. über Franz Hitze und insbesondere jenes über Heinrich Weber, der 1935 nach Breslau zwangsversetzt wurde, und dessen Bedeutung gegenüber der von Hitze und Höffner bisher nicht hinreichend gewürdigt wurde. Vor diesem Hintergrund und angesichts der Materialfülle, die verarbeitet wurde und die für die Entwicklungsgeschichte der Sozialethik bleibend wichtige und interessante Gesichtspunkte bereithält, ist es einfach schade, dass die zweite Hälfte des Bdes so maßlos einseitig gerät, und dass etwa eine nüchterne und sachliche Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Wilhelm Weber und Johann Baptist Metz, zwischen dem Apologeten einer neuscholastisch geprägten Soziallehre und dem Protagonisten der politischen Theologie in dem Bd fehlt (vgl. 331–335; 346–359; 369–372; 378–383).

Münster Christian Spieß

Dungs, Susanne: **Anerkennen des Anderen im Zeitalter der Mediatisierung**. Sozialphilosophische und sozialarbeitswissenschaftliche Studien im Ausgang von Hegel, Lévinas, Butler, Zizek. – Hamburg: Lit 2006. 396 S. (Villigst Perspektiven, 10), br. € 34,90 ISBN: 3–8258–9772–9

Die Auseinandersetzung mit verschiedenen Varianten einer normativen Theorie der *Anerkennung* scheint sich in der christlichen Sozialethik zu etablieren. Ein weiteres bemerkenswertes Beispiel dafür ist das Buch von Susanne Dungs, dem eine am Institut für Philosophie der Technischen Univ. Darmstadt eingereichte Diss. zu Grunde liegt, die im Umfeld der ev. systematischen Theologie verortet ist. Da Theologie eben nicht mehr nur in Auseinandersetzung mit explizit theol. Themen betrieben werden kann, sondern Anschluss an die angrenzenden Wissenschaften suchen muss, wenn sie noch ernst genommen werden möchte, vereinigt der Bd „Sozialphilosophische und sozialarbeitswissenschaftliche Studien im Ausgang von Hegel, Lévinas, Butler, Zizek" (so der Untertitel). Was – zusammen mit dem Titel „Anerkennen im Zeitalter der Mediatisierung" – ein bloß monströses Forschungsprogramm anzudrohen scheint, wird im Bd selbst in eine virtuose Architektur entfaltet.

Dungs erschließt zunächst (33–78) den sozialphilosophischen Ausgangspunkt des anerkennungstheoretischen Paradigmas, die Anerkennungstheorie Hegels, sehr stark über die Säkundärliteratur, v. a. über Gerhard Gamm und Ludwig Siep, und im Übrigen fast ausschließlich über die *Phänomenologie des Geistes*. Zwar wird die Genese des Anerkennungsdenkens bei Hegel bis zu den ganz frühen Frankfurter Fragmenten zurückverfolgt, aber die Bedeutung der früheren Jenaer Schriften wird erstaunlicherweise nicht besonders hervorgehoben. Im Wesentlichen erläutert die Autorin mit starken Bezügen zur Sekundärliteratur systematische Aspekte der *Phänomenologie*, dies freilich sehr sorgfältig und genau. Im zweiten Abschnitt des ersten Kap.s (78–103) werden mit Axel Honneth und Gerhard Gamm zwei Hegel- bzw. Idealismusinterpreten vorgestellt, die den Anerkennungsbegriff recht unterschiedlich interpretieren. Im dritten Abschnitt wird ein Bezug zu sozialen Konflikten der Gegenwart hergestellt, indem diese Konflikte gewissermaßen „im Modus wechselseitigen Anerkennens" (104) wahrgenommen werden (Jugendgewalt), wobei hier die Positionen von Wilhelm Heitmeyer und Nancy Fraser knapp eingeführt, aber – zusammen mit Honneths Hegel-Rezeption – auch gleich wieder mehr oder weniger entschieden verworfen werden: „Den Anerkennungstheorien von Honneth (Selbstverwirklichung), Heitmeyer (Integration) und Fraser (Status) mangelt es an einer konsequent durchgeführten Subjektkritik" (111). Im Folgenden werden „Geschlechterdifferenzen im Modus wechselseitigen Anerkennens" (112) thematisiert, wobei der Abschnitt sich auf die Kritik der Hegelschen Antigone-Interpretation beschränkt. Schließlich wird der Begriff des Anerkennens auf Soziale Arbeit bezogen (119–142); nicht bei all diesen Erläuterungen wird klar, warum sie in einem Hegel-Kap. stehen. Das zweite Kap. ist der „Ethik asymmetrischen Anerkennens" Emmanuel Lévinas' gewidmet. Im Denken Lévinas fühlt Dungs sich offensichtlich zu Hause, wobei eine Verbindung zur Anerkennungstheorie Hegels hergestellt wird, die aufschlussreiche Aspekte enthält (171–190), sowie eine Verbindung zu Derrida, die weit weniger gründlich ausfällt und neben den extensiven Ausführungen zu Hegel etwas ‚flüchtig' wirken *muss*. Der Abschnitt über „Geschlechterdifferenzen im Modus asymmetrischen Anerkennens" (205–218) wirft wieder Fragen nach der Zwangsläufigkeit dieses Gliederungspunkts im Lévinas-Kap. auf und scheint auch Lévinas tatsächlich etwas zu überlasten (vgl. den Hinweis auf die „Einwände gegen das Geschlechterverständnis von Lévinas"; 214–217). Sehr überzeugend gelingen dagegen wieder die Schlüsse, die die Vf.in für eine Ethik der sozialen Arbeit zieht (218–233). Das Kap. über die Anerkennungstheorie Judith Butlers gelingt kompakt und präzis. Insbesondere ist dieses Kap. wertvoll, weil es eine normative Theorie erörtert, die in der sozialethischen Debatte viel zu wenig berücksichtigt oder gar rezipiert wird. Ähnliches gilt im Grunde für die Ausführungen zu Slavoj Zizek, die freilich ganz und gar auf die Fragestellung der Veränderung des Anerkennungsparadigmas konzentriert werden. Hier werden sehr viele und ganz unterschiedliche Aspekte der durch die elektronische Technisierung veränderten Lebens- und v. a. Kommunikationsbedingungen thematisiert, wobei die Bezüge zusehends gewagter, vielleicht an manchen Stellen auch vager werden. Mag es auch der Schlichtheit des Rezensenten geschuldet sein, dass er zum Beispiel nicht versteht, warum unter der Überschrift „Mit Hegel im Cyberspace" Herbert Marcuse ins Spiel gebracht wird (295), oder später ohne rechte Einbettung, aber mit einem langen Zitat René Descartes (345). Insgesamt aber erscheint dieses abschließende Kap. bei weitem nicht so gründlich ausgearbeitet wie der vorausgehende Großteil des Buches. Sachverhalte werden pointiert dargestellt, die entsprechenden Thesen stark zugespitzt, so dass insgesamt durchaus der Eindruck einer kulturpessimistischen ‚Kritik der Mediatisierung' entsteht, was angeblich gerade *nicht* die Intention der Autorin ist (vgl. 292).

Es ist schon ein Dilemma: Eine Ethik der sozialen Arbeit ist in einer elektronisch vernetzten Welt ohne die Einbeziehung der elektronischen Medien nicht mehr sinnvoll zu entwickeln. Insofern begibt sich Susanne Dungs völlig zurecht von einer systematischen Reflexion unterschiedlicher Anerkennungstheorien in den empirischen Bereich des Cyberspace. Und doch weist der Versuch zwei Defizite auf: Erstens ist eine wirkliche Verbindung des ‚sozialarbeitswissenschaftlichen' Teils der Arbeit mit der ganz überwiegend im letzten Kap. erörterten Problematik der elektronischen Vernetzung nicht erkennbar. Inwiefern eine anerkennungstheoretisch strukturierte Ethik der sozialen Arbeit auf die spezifischen Erfordernisse der Mediatisierung tatsächlich und konkret eingestellt werden kann, bleibt weitgehend offen. Zweitens sind die Ausführungen zur Mediatisierung im Anschluss an Zizek nicht halb so gründlich, präzis, differenziert und entsprechend überzeugend wie jene zu den Anerkennungstheorien von Hegel, Lévinas und Butler. Es sind also die ersten drei Kap. über diese Anerkennugstheorien und deren Implikationen für eine Theorie der sozialen Arbeit, die das Buch zu einem sehr gelungenen und überzeugenden Beitrag und zu einer wichtigen Bereicherung der sozialethischen Diskussion machen.

Münster Christian Spieß

Ziemann, Benjamin: **Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 396 S. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, 175), kt € 44,90 ISBN: 978–3–525–35156–7

In Bezug auf die aktuelle Debatte um die ‚Säkularisierung' – also um die Frage, ob die Religiosität im Zuge der fortschreitenden Modernisierung grundsätzlich abnehme und schließlich verschwinde, oder ob sich nur die Erscheinungsformen der Religion änderten – sind nicht nur konkrete quantitative und qualitative empirische Forschungsergebnisse von Bedeutung, sondern auch grundsätzliche Fragen des *Zugriffs* empirischer Forschung auf religiös motiviertes (oder

eben *nicht* religiös motiviertes) Verhalten sowie auf den Zusammenhang von religiös geprägtem Leben einerseits und Sozialforschung andererseits. Benjamin Ziemann geht solchen Fragen im Hinblick auf die katholische Kirche nach, beschreibt die Rezeption empirischer Forschungsergebnisse und die Anwendung empirischer Forschungsmethoden durch die Kirche bzw. durch mehr oder weniger der Kirche nahestehende Institutionen. Sozialethiker/innen wie Religionssoziolog/inn/en, aber auch Pastoraltheolog/inn/en sind zu einer solchen ‚Metaperspektive' herausgefordert, ehe sie mit Datenmaterial hantieren und es womöglich in ihre Konzeptionen einbauen – der Wirbel um die Verwendung des Materials der Sinus-Milieustudien in Bezug auf die kirchliche Pastoral hat das zuletzt eindringlich vor Augen geführt. Die Studie von Ziemann bringt einen beeindruckenden und über weite Strecken sogar regelrecht spannend zu lesenden Überblick über den Zeitraum von 1945 bis 1975. Dabei geht er auf teilweise sehr zeitbedingte Probleme ein, benennt Schwierigkeiten sowohl auf Seiten der Sozialforschung (etwa methodischer Art) wie auch auf Seiten der Kirche (etwa hinsichtlich des in den 60er Jahren frappierenden Rückgangs der kirchlichen Bindung, für die einfach kein angemessenes Pastoralkonzept entwickelt werden *konnte*), schildert ernsthaftes Bemühen auf Seiten der Kirche (z. B. den Strukturplan im Bistum Münster 1969) ebenso wie kirchliche Blockaden auf bestimmten sensiblen Gebieten (z. B. in Bezug auf die Kinsey-Reports). Dabei ist der Vf. immer um eine nüchterne und differenzierte, zeitbedingte Aspekte berücksichtigende und unterschiedliche mögliche Auffassungen vorsichtig abwägende Darstellung bemüht. Den heutigen Leser lehrt die Studie, dass das Schwanken zwischen Affirmation und Ablehnung samt der entsprechenden innerkirchlichen und theologischen Auseinandersetzungen typisch zu sein scheint für das Verhältnis zwischen katholischer Kirche (und Theologie) auf der einen Seite und Sozialwissenschaften auf der anderen Seite.

Münster Christian Spieß

Heinrichs, Jan-Hendrik: **Grundbefähigungen**. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie. – Paderborn: Mentis 2006. 287 S. (ethica,12), kt € 42,00 ISBN: 978–3–89785–310–2

Nach der lähmenden Dominanz des so genannten institutionenökonomischen Ansatzes Karl Homanns und seiner Anhänger und Schüler, die einst im *Handbuch der Wirtschaftsethik* ihren Höhepunkt erlebte, entwickelt sich in der wirtschaftsethischen Debatte nun eine wohltuend lebendige Pluralität verschiedender Konzeptionen unterschiedlicher politisch-philosophischer Provenienz. An die Stelle des moralökonomischen Dogmatismus treten innovative und teilweise auch experimentelle Neuansätze, wobei häufig Bezüge zur philosophischen Tradition in neue systematische Zusammenhänge eingebaut werden und neue Perspektiven entwickelt werden. Ein Beispiel für diesen post-moralökonomischen Aufbruch ist der auf einer Diss. beruhende Bd von Jan-Hendrik Heinrichs, der sich mit dem Titel *Grundbefähigungen* zunächst als Bestandteil der Capabilities-Literatur ausweist, tatsächlich aber einen Zugriff aus mehreren, recht unterschiedlichen Perspektiven auf die Frage des Zusammenhangs von Ethik und Ökonomik bietet. Herausgefordert sieht sich der Autor aus zwei Richtungen: Einerseits durch unterschiedliche Spielarten des modernen ‚Relativismus', dem der Vf. entgegenhält, dass zwar „der Forderung nach kontextsensitiver Ausgestaltung politischer Normen nachzukommen" sei, aber „eine vollkommene Relativierung auf den jeweiligen kulturellen Kontext einen Verzicht auf die Möglichkeit der Kritik gegebener Lebensverhältnisse" bedeute (13). Andererseits durch die ökonomistische Reduktion ethischer und politischer Begriffe, also der „Professionalisierung der politischen Philosophie durch Methoden und Theorien der Wirtschaftswissenschaften – so durch die Entscheidungstheorie oder volkswirtschaftliche Indikatoren der wirtschaftlichen Entwicklung", die mit der Gefahr einhergehe, „moralische und soziale Eigenschaften politischer Prozesse in unangemessener Weise auf ökonomische Prozesse zu reduzieren." Unangemessen sei dies deshalb, weil, wenn „Gesellschaften allein in wirtschaftswissenschaftlichen Thermen beschrieben werden", der Anschein entstehe, „sie unterlägen einer naturgesetzlichen Entwicklung und seien dementsprechend für ethisch motivierte Korrekturen nicht zugänglich" (13f.).

Heinrichs geht es vor allen Dingen um eine plausible Konzeption der *distributiven Gerechtigkeit*. Im großen, etwa zwei Drittel des gesamten Textes einnehmenden zweiten Kap. ‚Theorien distributiver Gerechtigkeit' (30–203) unterscheidet er neun verschiedene Konzeptionen der Verteilungsgerechtigkeit, die sich vier Tendenzen zuordnen lassen, dem Utilitarismus, dem Egalitarismus im Sinn von Ressourcengleichheit (z. B. Ronald Dworkin), der Theorie der Gerechtigkeit Rawlscher Prägung und Konzeptionen der Befähigungsgerechtigkeit, wie sie beispielsweise von Martha Nussbaum und Amartya Sen vertreten werden (17f.). Aufschlussreich ist die Differenzierung im egalitaristischen Spektrum (zwischen Dworkin und Rawls), die der Autor mit „der Sonderstellung des Begriffs der Grundgüter" rechtfertigt. Zwar betone Rawls wiederholt die „Materialität der Grundgüter", aber es fänden sich bei ihm „ebenso oft Hinweise darauf, dass es ihm auch um immaterielle Güter und vernünftige Bedürfnisse geht", weshalb sie gewissermaßen zwischen Ressourcen und „Befähigungen" angesiedelt seien (17). Diese Unterscheidung wird auch in der tabellarischen Übersicht (21) über zu verteilende Güter und Verteilungsmodus durchgehalten, wodurch Missverständnisse zumindest möglich werden: Inwiefern genau werden die Grundgüter nach Bedarf zugeteilt bzw. wie wird in einer formalen Gerechtigkeitstheorie überhaupt ein Bedarf ermittelt? Wie verhält sich die These, dass Grundgüter nach Bedarf zugeteilt werden zum Differenzprinzip, wie zur Vorrangregel der Gleichheit? Inwiefern können Grundfreiheiten ‚nach Bedarf' zugeteilt werden? Und wenn Nussbaum immer und immer wieder betont, dass sie eine Variante des politischen Liberalismus vertrete, inwiefern ist dann gerechtfertigt, nur „Befähigungen" als „zu verteilendes Gut" anzugeben, nicht aber auch Rechte und insbesondere Ressourcen, um zumindest den Eindruck zu vermeiden, Nussbaum gehe es nicht auch um materielle Umverteilung, nämlich zur Ermöglichung der allgemeinen Gewährleistung der menschenwürdigen Minimums? Auch die Erläuterungen (21–23 bzw. 23–25) bleiben hier präzise Antworten schuldig. Ebenfalls missverständlich erscheinen die Ausführungen in Bezug auf die „konstitutive Rolle von Gleichheit" (26–29), insofern zumindest in Teilen der Capabilities-Literatur die normative Grundorientierung nicht ‚Gleichheit' ist (und zwar weder im Sinn der Gleichbehandlung noch im Sinne der Herstellung von Gleichheit), sondern ‚Allgemeinheit' (im Sinne der Herstellung menschenwürdiger Lebensbedingungen für *alle* Menschen).

Das zweiten Kap. enthält umfangreiche Erörterungen unterschiedlicher „Theorien distributiver Gerechtigkeit" (31–203). Im Hinblick auf den *Utilitarismus* werden klassisch hedonistisches Kalkül, Präferenzmodell und das Modell des offenbarten Wahlverhaltens unterschieden und der Nutzenbegriff wird ausführlich problematisiert. Es folgen Ausführungen zum *Total-utility-Ansatz* (zum strikten Egalitarismus und zum Leximin-Prinzip) und zu *Grundbedürfnistheorien*, wobei die Kritik bereits deutlich in die Richtung der später favorisierten Lösungsmöglichkeit weist: „Der Grundbedürfnisansatz verfügt [...] nicht über eine Wertkonzeption, die anzugeben in der Lage wäre, welche Bedürfnisse zu decken sind, um eine Person in den Stand eines politisch und sozial urteilsfähigen Bürgers zu versetzen. Es wird im Weiteren also darum gehen müssen, den gewonnen[en] Verteilungsverfahren jenseits der bisher diskutierten Wertkonzepte ‚Nutzen' und ‚Waren' ein Wertkonzept an die Seite zu stellen, das die Bedingungen eines guten Lebens zu erfassen vermag." (68) Jedoch führt der Weg zunächst zu ressourcenegalitaristischen Ansätzen (*Equality of Resources*), näherhin zum Ansatz Ronald Dworkins, der ausführlich geschildert und kritisiert wird. Eine ganz andere Spur wird dann mit der Darstellung *libertärer Positionen* aufgenommen, wobei Robert Nozick in den Mittelpunkt gestellt wird, dabei sehr aufschlussreich in die klassische liberale Theorie einerseits und in die klassische ökonomische Theorie andererseits eingeordnet wird. Es zeigt sich hier ein recht selektives Vorgehen, das zwar Überraschungen bereit hält, aber im Zusammenhang der Arbeit gut begründet werden kann und plausibel erscheint, sowie außerdem Positionen in den Mittelpunkt rückt, die sonst – in der deutschsprachigen Diskussion – eher an den Rand gerückt wurden. Der Autor schreibt sehr ausgewogen und vorsichtig urteilend, wenn auch andererseits aus der Perspektive einer deutlich akzentuierten (aber eben als solche kenntlich gemachten) eigenen Position. Das trifft auch für die Ausführungen zum „Meritokratismus" (97–106) und erst recht für jene zu Wolfgang Kerstings nonegalitaristischer Konzeption der „Solidarität" (106– 112) – einmal abgesehen davon, dass der Solidaritätsbegriff hier in einem ganz bestimmten, alles andere als repräsentativen Sinn gebraucht wird, und man aus der Perspektive einer christlichen Sozialethik oder gar der katholischen Soziallehre auf *deren* elaborierte und auch ideengeschichtlich wirksame Solidaritätskonzeption hinweisen möchte. Seinen eigentlichen Schwerpunkt erreicht der Bd mit den folgenden Abschnitten über „Kontraktualistuische Positionen" (112–169) und den „*Capability Approach*" (169–203), die letztlich in das dritte und letzte – nicht ganz plausibel mit „Befähigungen in der Praxis" überschriebenen – Kap. mündet (204–266), mit dem der Bd etwas unvermittelt endet (ergänzt durch die „Anhänge", das sind Übersichten über das Leximin-Verfahren, den Human Development Index und über Indikatoren der Wohlfahrtsmessung sowie das Literaturverzeichnis und ein arg unvollständiger „Namensindex").

Schon rein quantitativ, aber auch inhaltlich, geht es in der Arbeit im Wesentlichen um eine Gegenüberstellung der Sozialethiken des (politisch-)liberalen Kontraktualismus und des Capabilities approach (112–266). Sehr gründlich und ausführlich (was freilich auch zu einem Ungleichgewicht gegenüber den anderen Positionen führt) wird der Kontraktualismus erläutert, näherhin die Varianten von Hobbes, Locke und Rousseau sowie die Konzeption des transzendentalen Tauschs von Otfried Höffe und John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness. Dabei werden die Positionen nicht etwa *chronologisch* dargestellt, sondern *systematisch* aufeinander bezogen, wodurch ein sehr aufschlussreiches und komplexes Gesamtbild der politisch-philosophischen Idee des Kontraktualismus führt. Dass der Vf. selbst nicht der kontraktualistischen, sondern der Perspektive des Capabilities approach den Vorzug gibt, wird im letzten Abschnitt des zwei-

ten Kap.s „Der *Capability approach*" (169–203) und im dritten, abschließenden Kap. „Befähigungen in der Praxis" (204–266) deutlich. Ob diese Gliederung glücklich gewählt ist, muss dahingestellt bleiben, inhaltlich jedenfalls erscheint der Text absolut stichhaltig. Heinrichs Intention ist wohl diese: Er bringt die systematischen Grundzüge des Capabilities approach, wobei er einen überraschenden und argumentativ bestechenden ‚Trick' einbaut. Er lagert eigentlich noch zur Systematik gehörende Aspekte nicht nur aus dem eigentlichen darstellenden Abschnitt über den Capablities approach, sondern auch aus dem ganzen zweiten Kap. über die Gerechtigkeitstheorien aus und konstruiert ein drittes Kap. „Befähigungen in der Praxis", entkräftet damit einerseits ein verbreitetes Argument gegen den Ansatz, nämlich die „Unmöglichkeit der Operationalisierung" (204), und gibt der ganzen Arbeit einen Praxisbezug, die der Befähigungsansatz von seiner Genese her hat. Während der Ansatz aber gewissermaßen aus der Entwicklungspolitik bzw. aus der ‚Tiefenstruktur der Armut' herausgewachsen ist und systematisch entwickelt wurde, führt Heinrichs ihn *ausgehend* von systematischen Überlegungen zu seinen Ürsprüngen zurück. So verstanden, ist der überrschende und etwas ‚offen' wirkenden Schluss dann kein Manko, sondern wirkt unbedingt konsequent. Diese Argumentationsführung müsste m. E. auch die Kritiker des Ansatzes zum Nachdenken bringen.

Die Debatte in der politischen Philosophie kreist um den politischen Liberalismus von John Rawls. Seit 35 Jahren wird dessen Ansatz einer kontraktualistisch gefassten ‚Theorie der Gerechtigkeit als Fairness' von libertärer und kommunitaristischer, von anerkennungstheoretischer und feministischer Seite kritisiert. Der besprochene Bd ist ein weiterer Beitrag zu dieser Debatte. Sein Verdienst ist v. a., dass er Distanz zu kurzschlüssigen Standard-Argumenten hält und sauber die Strukturen v. a. des Kontraktualismus und des Capabilities approach herausarbeitet. V. a. letzterer wird in der Literatur (und v. a. in der deutschsprachigen Literatur) in der Regel in absurder und ärgerlicher Vereinfachung gerade so dargestellt, dass man ihn hinterher billig dekonstruieren kann. Der Vf. hält aber auch der umgekehrten Versuchung stand, die kontraktualistische Position so aufzubauen, dass sie aus der Perspektive Nussbaums und Sens leicht zu attakkieren ist. Vielmehr baut er zwar keinen strengen Antagonismus zwischen Rawls und Nussbaum / Sen auf, arbeitet aber dafür umso schärfer jene (anthropologischen) Aspekte heraus, um die Nussbaum / Sen meinen, Ralws Liberalismus ergänzen zu müssen. So ist das Buch – mehr noch als für die wirtschaftsethische Debatte im Besonderen – für die sozialethische Debatte im Allgemeinen ein außerordentlich wertvoller Beitrag.

Münster Christian Spieß

Theologie und Naturwissenschaften

Ewald, Günter: **Gehirn, Seele und Computer**. Der Mensch im Quantenzeitalter. – Darmstadt: WBG 2006. 156 S., geb. € 34,90 ISBN: 978–3–534–19615–9

Der Autor, Günter Ewald, ist emeritierter Professor für Mathematik an der Ruhruniversität Bochum, und er widmet dieses Buch seiner im Alter von nur 14 Jahren verstorbenen Tochter Esther-Sophie. Vierzehn Jahre lang war er Mitglied im Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages.

Gleich in der Einleitung macht er seinen Dissens zu Positionen wie der von Paul Churchland „Die Seelenmaschine" deutlich. Die Reduzierung von Geist, Bewusstsein, Seele auf nichts als Funktionen neuronaler Netzwerke oder gar deren Interpretation als computerartiges Datenverarbeitungssystem im Sinne eines materialistischen Monismus erscheinen ihm abwegig. Die Darwinsche Evolutionstheorie, die er keineswegs ablehnt, hält er für untauglich als Belegstück für die Richtigkeit eines materialistischen Monismus. Eine Überwindung der Grenzen des nur mechanisch Algorithmischen sieht er in den neuartigen Quantencomputern voraus, insofern die „verborgene unerwartete Naturphänomene zum Vorschein" bringen (13).

Kurz, kenntnisreich und gut nachvollziehbar erläutert Ewald die Differenzen von klassischem Computer und neuronalen Netzen sowie die Ansätze der KI-Forschung.

Mit Beispielen zum labilen Gleichgewicht in chaotischen Systemen mit seltsamem Attraktor und zum Phänomen des Kippbildes, dessen Wahrnehmungsweise man mit etwas Übung steuern kann, macht Ewald darauf aufmerksam, wie gewagt die von nicht wenigen Neurobiologen aufgestellte Determinismusbehauptung in Bezug auf Hirnvorgänge ist (35 ff).

Durch eine sachkundige Analyse des berühmten Libet-Experiments zur Entscheidungs- und Handlungsbildung stellt er heraus, dass die exklusive Alternative zwischen einem Dualismus Ecclescher Prägung und einem materialistischem Monismus, wie ihn mit großem medialem Echo Roth und Singer präferieren, nicht haltbar ist. (40 ff) Die Willensfreiheit ist so nicht zu widerlegen.

Mit einer gut nachvollziehbaren Leichtigkeit erläutert er dann die Funktion und den Zweck des Quantencomputers. Auch dessen Überlegenheit, wenn er einmal realisiert ist, gegenüber herkömmlichen Rechnern leuchtet ein; weniger plausibel bzw. empirisch belegt sind die von Hameroff und Penrose postulierten Quantenprozesse an den Mikrotubuli der Neuronen (Mikrotubuli als Quantengatter), die Ewald vorstellt. (62 ff)

Als ein Projekt naturwissenschaftlich technischen Denkens führt er schließlich die Bemühungen an, Finalität in jedem Fall als Kausalität zu dechiffrieren. Aber die beiden Säulen, auf denen solches Denken ruhen kann, die – Zufallsspielräume einbegreifende – aber in sich geschlossene Kausalität und die biologische Evolutionstheorie als notwendige wie hinreichende Bedingung für komplexe Naturvorgänge, hält er für nicht hinreichend tragfähig.

Interessant ist, wie er mit Überlegungen des Evolutionsbiologen Conway Morris Hirnforschern wie Singer, die sich als „stramme Deterministen" geben, angesichts ihres geradezu personifizierten Evolutionsbegriffs einen „uneingestandenen Vitalismus" nachweist. Möglicherweise liegt hier aber nicht nur ein uneingestandener sondern ein unerkannter und daher uneingestandener Vitalismus vor. Das Tor zu einer relativen Freiheit sieht Ewald in den hirnphysiologisch nahezu allgegenwärtigen nichtlinearen Prozessen geöffnet, die auch auf das Vorhandensein chaotischer Attraktoren hinweisen.

Seine eigene Position zur Genese des Verhältnisses von Evolution und Geist sieht schließlich so aus: „Eine mathematisch-geistige Struktur ist Voraussetzung, nicht Ergebnis derjenigen evolutionsbiologischen Prozesse, die zu Intelligenz und Kreativität, letztlich auch zu unserem Ich-Bewusstsein geführt haben." (79) Man mag das deuten im Sinne von Hegels Weltgeist oder Spinozas Pantheismus.

Wenn aber der Geist als Voraussetzung von Evolution und nicht als deren zufälliges Ergebnis interpretiert wird, dann ist auch die Auseinandersetzung mit dem Anthropischen Prinzip in seiner schwachen und starken Form naheliegend. Die „Zufallsmetaphysiker" unter den Physikern müssen gewaltige Zahlen von Paralleluniversen postulieren, um die außerordentliche Unwahrscheinlichkeit eines absolut zufälligen Zusammentreffens der Grundparameter auf unserer Erde, in unserem Sonnensystem und in unserem Kosmos zur nicht mehr bewunderungswürdigen Normalität erklären zu können. Darauf kontert Ewald so: „Dieser Gedanke ist dem der sogenannten Universalbibliothek ähnlich: Jedes Buch ist schon geschrieben; man braucht es nur aus der gedachten Bibliothek aller Buchstabenkombinationen von bis zu mehreren Millionen Buchstaben ‚herauszuziehen'. Dieser Gedanke ist für Schriftsteller nicht besonders hilfreich." (84)

Schließlich wendet sich Ewald den neueren hirnphysiologischen Versuchen zu, die sich über bildgebende Verfahren mit dem Phänomen der Religiosität befassen. Und in diesem Kontext wird deutlich, auch wenn er ausdrücklich keine Definition geben will, was er unter menschlichem Geist, ja sogar universalem Geist versteht: „Universaler Geist ist nicht nur Idee, sondern handelndes Prinzip, das materielles und immaterielles Geschehen begründet. […] Im religiösen Gottesbegriff wird es personalisiert. Menschlichen Geist verstehen wir dann als Manifestation des universalen Geistes[…]" (96 f) Ähnliches exerziert er auch am Begriff des Willens durch; demnach „ist es ein ‚Wille', der das Geschehen im Kosmos mit Hilfe des Werkzeugs der Naturgesetze vorantreibt. Im Menschen wird sich dieser Wille seiner selbst bewusst. Der Übergang von einem ‚Weltwillen' zum menschlichen Willen ist Teil des Übergangs vom universalen Geist zum menschlichen Geist." (113) Hier schwebt ein ordnender Geist Hegelscher Prägung über dem Tohuwabohu des Materiellen. Man kann vielleicht so denken, aber man müsste es dann doch wohl deutlich stärker begründen, als es hier geschieht.

In den Nahtoderfahrungen, in den Grenzüberschreitungs- und Transzendenzvorstellungen der großen Physiker, im Teilhardschen Evolutionsmodell, das auf den Punkt Omega zielt und in diesem eine ungeahnte Dimension der Gottesbegegnung erfährt und in vielem mehr versucht Ewald nicht nur eine Zeit-, sondern auch einer Ziel- und Zweckrichtung des Welttheaters im Ganzen plausibel zu machen.

Hier wird in einem kleinen Buch eine große Synthese versucht, aber – trotz mancher Sympathie für das Vorgetragene – gewiss nicht erreicht.

Vielleicht darf man so verkürzend und generalisierend reden, wenn man dem achtzigsten Lebensjahr nahe und das Ende des eigenen Weges möglicherweise nicht mehr weit ist. Vielleicht darf man so reden, wenn angesichts drängender Zeit die filigranen Verzweigungen und die markanten Hauptstränge hochkomplexer transdisziplinärer Vernetzungen in einen einfachen Holzschnitt überführt werden müssen. Ausgehend von der physikalischen Stringtheorie und kosmologischen Sphärenklängen wird dem alten Mann Günter Ewald – und man kann es mit Sympathie nachfühlen – das Sterben zum „Überspielen der Seele in eine andere Welt". (124 ff)

„Gewollt und geliebt", so ist das letzte trostreiche Kap. überschrieben, in dem sogar Schopenhauer zum Zeugen einer Hoffnung wird, die sich der Autor – vielleicht auch angesichts des frühen Todes seiner Tochter – selber gesagt sein lassen und Anderen sagen möchte:

„Ich glaube, dass, wenn der Tod unsere Augen schließt, wir in einem Licht stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur ein Schatten ist."

Dieses Buch ist in der Suche nach der umfassenden Synthese argumentativ anregend, nicht aber schlüssig und überzeugend. Es dennoch, und zwar als authentischen Ausdruck eines Glaubens überzeugend zu finden, das steht dem Leser frei.

Aachen Ulrich Lüke

Zufall Mensch? – Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung, hg. v. Lars Klinnert. – Darmstadt: WBG 2007. 252 S., geb. € 49,90 ISBN: 978-3-534-20265-2

Manchmal sind Aufsatzbände mit dem Kuriositätenkabinett ihrer bunt zusammen gewürfelten Beiträge eine Plage, weil sie entstehen wie eine unsortierte Hundemeute: Aus jedem Dorf ein Köter. Das ist bei dem hier zu besprechenden Bd in höchst wohltuender Weise anders. Alle Beiträge, die von einschlägig bekannten „Altmeistern" des Metiers wie Christian Link oder Christian Kummer etc., als auch die von „Jungspunden" wie Axel Heinrich oder Heike Baranzke etc., behandeln präzis, was der Buchtitel verheißt: Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung. Eine weitere Besonderheit an diesem Buch ist, dass es sich nicht nur zeitnah einer derzeit als brennend empfundenen anthropologischen Frage widmet, sondern das auch tut ohne Berührungsängste in der Darstellung der Extreme eines philosophisch naiv anmutenden naturalistischen Evolutionismus (Franz Wuketits), wie auch eines nicht minder naiv erscheinenden Kreationismus (Reinhard Junker).

Der Physiker und Philosoph Michael Drieschner klärt in seinem Beitrag „‚Zufall Mensch' – ein Missverständnis" (41–54) den in der Biologie gängigen Zufallsbegriff. In Kürze resümiert er nochmals die zentralen Grundannahmen, Argumente und empirischen Belege der Evolutionstheorie, die zuvor schon der Naturwissenschaftshistoriker Thomas Junker zusammengetragen hatte. Über die Unidirektionalität der nur vom Geno- zum Phänotyp verlaufenden Verursachungskette wird die Zufälligkeit der Mutation als eine nur in Bezug auf das selektierende Milieu gegebene Zufälligkeit dechiffriert. Leider findet sich kein Wort von den Hot Spots der Mutation an bestimmten Genloci, die der Annahme einer völligen Zufälligkeit den Boden entzieht. Klar wird allerdings bei Drieschner, dass der Notnagel dieses schwachen Zufallsbegriffs, der eher ein refugium ignorantiae der Evolutionisten ist, kaum das Schwergewicht einer die Metaphysik involvierenden Behauptung, der Mensch sei nichts als ein Zufallsprodukt, tragen kann. Hier wird in der Tat, wie im Titel behauptet, ein Missverständnis ausgeräumt.

Der Biologe und Theologe Christian Kummer SJ stellt sich der Frage, „Evolution – offen für Gottes schöpferisches Handeln?" (91–105). In einem ersten Schritt legt er die Defizite der Theorie des Intelligent Design dar. Dabei gewinnt man den Eindruck, dass er noch eine „Rechnung offen hat" mit dem Wiener Kardinal Schönborn und seinen ID-freundlichen Einlassungen. Im zweiten Schritt analysiert er die materialistisch–naturalistischen Gegenpositionen, wie sie von Kanitscheider aus philosophischer und von Kutschera aus biologischer Perspektive vorgeführt wird. Er arbeitet dabei überzeugend die uneingestandene oder unverstandene implizite Metaphysik und die elementaren Defizite in der evolutionistischen Erklärung von Zweckmäßigkeit und Höherentwicklung heraus. Ob sein Lösungsvorschlag über das Zusammenspiel von schöpferischer Erstursache und für sich defizienter Zweit- oder Wirkursache überzeugt, ist vielleicht mehr eine „Geschmacksfrage", einen metaphysisch aufgeblähten Naturalismus und Kreationismus lässt er jedoch ins Leere laufen.

Mit dem Biologen und Mathematiker Reinhard Junker stellt sich ein in Deutschland prominenter Vertreter des Kreationismus der öffentlichen Debatte. „Kreationismus: Theologische Motivation und naturwissenschaftliche Aspekte" (127–145), so lautet sein Thema. An seiner den Kreationismus begründenden Bibelexegese, die er in erstaunlicher Offenheit darlegt, ist die historisch–kritische Methode gänzlich spurlos vorbeigegangen. Weil Jesus ein historisches Verständnis des in Genesis 1 und 2 erzählten Menschheitsanfangs gehabt habe, darum müssten das auch seine Schüler oder Jünger so haben: *„Aus den Evangelien kann kein Beleg dafür genannt werden, Jesus habe Berichte des Alten Testaments kritisch in Frage gestellt. Daran sollten sich seine Nachfolger auch heute orientieren. [...] Wie erläutert, berührt die Glaubwürdigkeit der biblischen Aussagen über die Anfänge auch die Frage nach der Person und Identität Jesu sowie nach der Bedeutung seines Leidens und Sterbens. Beides ist nur zusammen sinnvoll. Daher sind die diskutierten Probleme für Christen, die aufgrund der angedeuteten Zusammenhänge die Evolutionsanschauung für unvereinbar mit dem biblischen Zeugnis halten, nicht rein akademischer Natur."* (136)

Zwar traut er der Evolutionsbiologie richtige Aussagen zur Mikroevolution (z. B. Variationen des Hornschnabels etc.) zu, nicht aber zur Makroevolution, die er als Neukonstruktion und als qualitativ anderen Vorgang ansieht. Dem Schöpfungsparadigma ordnet er die Grundtypenbiologie zu. Geradezu katechismusartig werden schließlich die Einwände der Evolutionsbiologie gegenüber dem Schöpfungsparadigma „widerlegt". Das geschieht nicht einmal ungeschickt – zumeist mit einem Tu-quoque-Argument – und nicht ohne Kenntnis der Schwachstellen in den biologischen Makroevolutionskonzepten, aber ausgehend von einer geradezu abenteuerlichen Bibelhermeneutik.

Hanjörg Hemminger analysiert in seinem Beitrag „Schöpfung und Evolution: Theologische Perspektiven jenseits einer fundamentalistischen Bibelauslegung" (147–161) kurz die Genese und den politischen Hintergrund des Kreationismus, der ein amerikanisches, freikirchlich-evangelikales Phänomen ist, jedenfalls keines der beiden großen Kirchen Deutschlands, geschweige denn der universitären Theologien. Gleichwohl schreibt Hemminger der Theologie sehr zu recht ins Hausaufgabenheft, dass sie nicht nur die Spurensuche Gottes in der individuellen, sondern auch in der Weltgeschichte, der biologischen Stammes- und der physikalischen Kosmosgeschichte intellektuell redlich zu betreiben habe. Er stellt auch unter Rückgriff auf Teilhard de Chardin „Komplexität als Maß der Bedeutung" heraus. Dem Menschen ordnet er eine Doppelfunktion zu: *„Wir sind Bild Gottes in der Welt; am Menschen wird das Gotteswort sichtbar und hörbar. Aber wir sind auch Bild der Welt vor Gott; in der Menschheit sehnt sich die ganze Schöpfung nach Erlösung." (158 f)*

Der Wiener Biologe und Wissenschaftstheoretiker Franz Wuketits trägt zum hundertsten oder tausendsten Mal sein reduktionistisch-naturalistisches Menschenbild vor: „Das naturalistische Menschenbild. Der Mensch als Produkt seiner Entstehungsgeschichte" (165–176). Wer seine diesbezüglichen Einlassungen in den letzten 25 Jahren verfolgt hat (– er selbst bietet dazu in seiner Literaturliste gleich zehn neuere Werke aus eigener Feder an –) und sie mit dem hier vorgetragenen vergleicht, kommt nicht umhin, eine beträchtliche Lernresistenz des Autors zu konstatieren: Der Naturalismus ist als Materialismus zu verstehen (er verrät aber nicht, was das genau ist), der Mensch hat keinen Sonderstatus, das Menschenbild hat zwangsläufig naturalistisch zu sein, denn alle anderen Konzepte sind idealistisch und damit hinfällig, alles ist Ergebnis der Evolution, auch die Ethik ist nur evolutionär zu begründen, denn ein Bruch mit dem evolutionären Parameter ist nicht tolerabel etc. So einfach ist das Welt- und Menschenbild des Franz Wuketits. Kurzum: Die Evolutionstheorie ist die naturalistische, materialistische, transzendenzfreie Metaphysik. Ob Wuketits selbst nicht merkt, welche Billigdogmatik er da verkauft, oder ob er nur meint, seine Leser merkten es nicht, ist ebenso schwer entscheidbar, wie der Text erträglich ist.

Bernhard Verbeek, emeritierter Prof. für Didaktik der Biologie, stellt seine Überlegungen unter das Thema „Gene und Gesellschaft. Die evolutionären Grundlagen unserer Moral" (177–196). Er sieht in der Religion „eine in höchstem Maße wirksame Richtschnur" und auch in den a- bzw. antireligiösen politischen Ideologien Formen von Ersatzreligionen realisiert. Die (wohl nur biologischen) Grundlagen jeder Moral sieht er im Genom verankert und hält ihre Auswirkungen für auch biologisch erkennbar im altruistischen oder auch moralanalogen Verhalten, in den streng ritualisierten Kommentkämpfen und in dem menschlichen Betrachtern „bestialisch" vorkommenden „Herodesprogramm", dem Infantizid bei Löwen. Leicht grenzwertig anthropomorph spricht Verbeek vom auf DNA-Ebene wirkenden „Fitnessberater", dem es um die Durchsetzung der eigenen Gensequenzen geht. Letztlich ist er sich aber wohl doch dessen bewusst, das all das, was er aus der biologischen Perspektive beiträgt, noch keine Ethik konstituiert. Darin aber, dass bei der Formulierung einer Ethik die Kenntnis der evolutionären Hintergründe von höchster Berücksichtigungsrelevanz ist, wird man ihm zustimmen können.

Axel Heinrich entzaubert in seinem Beitrag „Die Naturalisierung der Menschenrechte als Herausforderung für die theologische Ethik" (197–209), die soziobiologischen, am „Gen-Egoismus" orientierten Erklärungsmuster für menschliche Moralität bzw. Ethik. Kurz und durchaus überzeugend zeigt er, dass einerseits Inhalt und Status der ethischen Schlussfolgerungen in der Soziobiologie im Andeutungshaften verbleiben und andererseits die publizistische Selbstvermarktung soziobiologischer Positionen nur zum Preis einer erheblichen Senkung der Wissenschaftlichkeitsmaßstäbe zu haben ist.

In seinem Beitrag „Jenseits der Gene. Von der Möglichkeit eines Lebenssinns im biologischen Zeitalter" (213–228), lässt der Biologe und Philosoph Christian Illies die Unmengen heißer Luft aus dem Argumentationsballon, mit dem sich die Evolutionsbiologie nolens volens zur neuen Metaphysik aufbläht. Und man sieht wie die „Sinnerschütterungsthesen" (völlige Naturalisierung aller Lebensbereiche, Bestreitung der Sonderstellung des Menschen, Entlarvung aller Moral als Illusion, biologisch-funktionale Erklärung auch der Sinnsuche des Menschen) „verduften" und die Ballonhülle auf dem harten weltanschauungsneutralen Boden der biologischen Tatsachen zurücksinkt.

Heike Baranzke untersucht in ihrem Beitrag „‚Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde'" eben das, was der Untertitel besagt: „Die besondere Stellung des Menschen – natürliche Gabe oder praktische Aufgabe?" (229–247). Sie geht von der später eingeebneten Differenz althebräischer und klassisch-griechischer Anthropologie aus. Etappen ihres lesenswerten Beitrags sind der Versuch der theoretischen Angleichung des Tiers an die besondere Stellung des Menschen, die Naturalisierung des Menschen als theoretische Angleichung an das Tier, die praktische Angleichung des Tiers an den naturalisierten Menschen, wie sie – letztere – sich bei Peter Singer und Paola Cavalieri findet. Ihr mit Kantschen Distinktionen zum Personbegriff formuliertes Fazit sieht die Bedingung der Möglichkeit für moralisches Handeln in der Verpflichtungsfähigkeit des menschlichen Willens. „Die Würde des Menschen besteht somit in seiner Bestimmung und Fähigkeit, Moral im Naturgeschehen zu ermöglichen und – im Sinne eines ‚expandierenden Humanismus' – Verantwortung auch für die Natur zu übernehmen." (245)

Blickt man noch einmal zurück auf die strittigen Außenpositionen in diesem Diskurs zur Anthropologie, dann lässt sich vielleicht folgendes sagen: Der hermeneutische Ansatz bei der kreationistischen Bibelinterpretation ist von derselben fundamentalistischen Abwegig-

keit wie das metaphysikträchtige reduktionistisch-materialistische Allerklärungsgehabe mancher Evolutionisten. Man gewinnt den Eindruck, wo immer hartnäckige anthropologische Streitigkeiten auftauchen, da liegt der Frontverlauf nicht zwischen einer empiriegestützten Evolutionstheorie und einer philosophisch geschulten Schöpfungstheologie. Erst da, wo latent oder offen kreationistische oder evolutionistische Monopolansprüche auf die Welterklärung erhoben werden, fliegen die Fetzen.

Zufall Mensch? Vielleicht hätte man – ein Wunsch des Rezensenten – noch einmal gründlicher auf den hinsichtlich seiner naturwissenschaftlichen und philosophischen Begründung faulen Zahn des biologischen Zufallsbegriffs fühlen sollen. Da wäre wissenschaftstheoretisch noch manches an Klarheit zu gewinnen und manches über im Naturwissenschaftsgewande einhergehende implizite Metaphysiken zu lernen gewesen.

Über den gegenwärtigen evolutionsbiologisch-schöpfungstheologischen Anthropologiediskurs klärt der vorliegende Bd aber in wünschenswerter Breite und noch etwas steigerungsfähiger Tiefe auf. „Zufall Mensch?" – eine lohnende Lektüre!

Aachen Ulrich Lüke

Schöpfung, Theologie und Wissenschaft, hg. v. Hans J. Münk / Michael Durst. – Freiburg / Schweiz: Paulusverlag 2006. 195 S. (Theologische Berichte, XXIX), kt € 19,80 ISBN: 978–3–7228–0687–7

So breit wie der Titel vermuten lässt, ist auch die inhaltliche Streuung der vier in diesem Sammelband vereinigten Aufsätze: Ein Astrophysiker macht sich Gedanken zur Physik des Universums, eine Exegetin referiert über biblische Schöpfungstheologie in Gen 1–9, ein Dogmatiker steuert Anmerkungen zur Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaften und Theologie bei, und ein Sozialethiker informiert über den Stand der Umweltethik-Diskussion unter dem Leitbild der Nachhaltigen Entwicklung.

Arnold Benz, Professor für Astrophysik an der Eidgenössischen Hochschule Zürich, beginnt mit naturwissenschaftlichen Überlegungen zur Sternentstehung sowie zur Zukunft des Universums, die in dem Fazit münden, dass unser Universum eine Komplexität aufweist, die „immer wieder unterschätzt" (34) wird. Die Komplexität der Wechselbeziehungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie scheint der Autor allerdings selbst zu unterschätzen, wie die nachfolgenden Passagen zeigen: Er verficht ein klares Differenzmodell barthscher Provenienz – Naturwissenschaft und Religion liegen auf zwei verschiedenen Ebenen, sie „sind von ihren verschiedenen Ursprüngen her bereits getrennt" (46). Dabei sind die Aufgaben klar verteilt. Die objektiven Naturwissenschaften liefern ein praktisch anwendbares Verfügungswissen, das „überall und immer gilt" (45). Das „Wissen der Theologie" (46) dagegen ist subjektiv gefärbt, weil es in teilnehmender Wahrnehmung wurzelt. Ihm kommt es zu, die harten naturwissenschaftlichen Fakten zu deuten und so für Sinn und Orientierung zu sorgen; ein Job, den anscheinend auch die Naturwissenschaftler selbst erledigen können, wenn sie sich nämlich „bei einem Glas Wein abends am Cheminée mit Freunden unterhalten" und die Ergebnisse dieser Unterhaltung anschließend „in populärwissenschaftliche[…] Bücher[…] schreiben (ganzheitliches Deuten)" (48). Dabei müssten sie allerdings aus dem rationalen Bereich heraustreten, ist doch die religiöse Deutung des Universums als Schöpfung eine „Variante der Irrationalität" (51). Solche Simplifizierungen entsprechen weder den strengen wissenschaftlichen Standards theologischer Rationalität, noch tragen sie dem Umstand Rechnung, dass auch die angeblich objektiven Naturwissenschaften subjektiv geprägt und entsprechend interessegeleitet und interesseleitend sind. Was Benz hier an Verhältnisbestimmungen anbietet, zementiert eigentlich ein Nicht-Verhältnis. Da tröstet es wenig, wenn er im Begriff des Staunens (47) immerhin eine kleine Brücke über den garstig breiten Graben von Naturwissenschaft und Theologie schlägt.

Die Luzerner Alttestamentlerin **Ruth Scoralick** referiert auf gleichermaßen fundierte wie gut lesbare Weise zentrale Aspekte der biblischen Schöpfungstheologie. Folgenreich für die Textinterpretation ist ihre Entscheidung, im Anschluss an N. Baumgart (und gegen die Gliederung der Einheitsübersetzung) die Urgeschichte mit dem Noach-Bund in Gen 9,29 enden zu lassen. Methodisch favorisiert sie eine synchrone Textanalyse, zu deren epistemologischer Charakterisierung die Stichworte „Rezeptionsästhetik" und „canonical approach" angeboten werden (61). Wie ein roter Faden zieht sich die Grundthese durch, dass die Schöpfungstheologie der Urgeschichte, die unter dem Bild des von Gott gegen Chaos und Tod errichteten Lebenshauses (74, 84 u. ö.) steht, mitnichten nur eine protologische Marginalie zur heilsgeschichtlichen Dramatik darstellt, sondern von eigener Dignität ist, insofern hier „ein erstes, grundlegendes Bild der Wirklichkeit insgesamt" (62) gezeichnet wird. Die inhaltliche Aufbereitung des Stoffes umfasst eine Vielzahl an unterschiedlichsten Themenfeldern, die von dem Grundgegensatz zwischen Chaos und Schöpfung über das Geschlechterverhältnis und die Gewaltfrage bis hin zum Bild eines lernenden und sich ändernden Gottes (göttliche Bestandsgarantie der Welt nach der alles zerstörenden Sintflut) reichen. Scoralick plädiert für eine Neugewichtung des Erzählstoffs: „Für die biblische Darstellung spielt die Frage von Gewalt und Gewalttätigkeit […] eine wesentlich größere […] Rolle als Störung der Schöpfungsordnung, als dies gegenwärtig […] wahrgenommen wird" (70). Dabei macht sie aus ihrer gendersensiblen Interpretation keinen Hehl: Gewalt ist primär ein männliches Phänomen, und die in Gen 3,16 thematisierte Herrschaft des Mannes über die Frau bildet nicht schlicht positiv die patriarchale Stammesordnung der biblischen Autoren ab, sondern ist eine von diesen in gesellschaftskritischer Absicht bewusst gezeichnete „negative Qualifizierung des Normalzustands" (80), die „Minderungen, Störungen der ursprünglichen Ordnung formuliert" (79). Dass Scoralick im unmittelbaren Anschluss an diese These kontroverse Deutungen des Verses benennt, spricht für die Qualität ihrer Ausführungen. Wichtig ist ihr bei allen schrittweisen Seinsminderungen von einem idealen Urzustand hin zur real erfahrbaren Lebenswelt, die die Urgeschichte erzählt, dass hier mit der Botschaft eines barmherzigen und bleibend beziehungswilligen Gottes ein „Zeugnis der Hoffnung für eine von Zerstörung und Gewalt bedrohte Welt" (70) abgelegt ist.

Ganz anders der Ton in den Verhältnisbestimmungen von Naturwissenschaft und Theologie, den Scoralicks fakultätsinterner Kollege, der Dogmatiker **Wolfgang W. Müller**, anschlägt: Seine einleitenden Bestimmungen des christlichen Schöpfungsgedankens, die er in „sieben Einzelmerkmale" (97) aufgliedert, atmen den Charme eines neuscholastischen Dogmatikhandbuchs. Inhaltlich diskussionsbedürftig sind Thesen wie die folgenden: Gott „kommt erst durch seine Schöpfung zu sich" (97) – das würde Gott in Abhängigkeit von seiner Schöpfung setzen. Man kann „sagen, dass Gott seit der Weltschöpfung etwas geworden ist, was er vorher nicht war, nämlich Schöpfer" (99) – das verkennt den essentiellen Unterschied zwischen dem bleibend-ewigen Schöpfersein Gottes und der aktualen Ausübung seiner Schöpfertätigkeit. „Gott wird durch seine Güte nicht genötigt, die Welt so gut wie überhaupt möglich hervorgehen zu lassen" (ebd.) – ein u. a. gegen Leibniz gerichtetes Argument zu Gunsten der Allmacht Gottes, das sich in ähnlicher Form im Ott (Grundriss, 11. Auflage 2005, 138) nachlesen lässt und heute zumindest mit der Theodizeefrage konfrontiert gehörte. „Ziel der Schöpfung und ihrer Entwicklung ist der Mensch" (100) – Gen 2,2f berichtet aber vom Sabbat als der Vollendung des Schöpfungswerkes. Es folgt eine Darstellung der Ansätze von Pannenberg und Peacocke, die beide auf je eigene Weise nach Konvergenzen von Naturwissenschaft und Theologie suchen. Was der Autor von solchen Vermittlungsversuchen hält, verdeutlicht er im Schlussresümee: „Die systematischen Grundlagen des christlichen Schöpfungsglaubens können dazu verhelfen, Modellen, die für eine vorschnelle Verbindung oder Synthese zwischen Theologie und Naturwissenschaften plädieren, Einhalt zu gebieten und den Weg für eine interdisziplinäre Diskussion zu öffnen" (111).

Auch der Verfasser des letzten und bei weitem ausführlichsten Beitrags, der ebenfalls in Luzern lehrende Sozialethiker **Hans J. Münk**, betont aus Sorge um ein eventuelles Konkurrenzverhältnis das je eigene Proprium von Naturwissenschaft und Theologie, die für ihn „auf ganz verschiedenen Ebenen" (119) liegen. Sowohl eine strikte Trennung (Inkommensurabilitäts-Modell), als auch eine angeblich zu große Nähe von Naturwissenschaft und Theologie sind für ihn nicht akzeptabel: „Ein Konkordanz- bzw. Konsonanzmodell behauptet indes eine nicht haltbare Übereinstimmung" (175). Angemessen ist allein ein „spezifisches Dialog- und Interaktionsmodell", für dessen nähere Bestimmung die christologische Definition von Chalkedon herangezogen wird. Theologie und Naturwissenschaften sollen ihre Funktionen unvermischt, aber auch ungetrennt ausüben können (ebd.). Was damit genau gemeint sein könnte, bleibt dunkel. Münk steigt mit biblischen und schöpfungstheologischen Orientierungen ein. Aus der dreifach strukturierten Zuwendung Gottes zu seiner Welt – mit Kessler nennt er Transzendenz, Immanenz und Dialog – resultiert ein panentheistisches Wirklichkeitsverständnis, dem zufolge alle Wirklichkeit schon immer von Gott unterfangen ist, zweitens die Nichtdeterminiertheit und Eigendynamik auch der nichtmenschlichen Schöpfung sowie drittens ihr sakramentaler Charakter. Insgesamt steuert dieser Schöpfungsbegriff ganz auf eine verantwortungsethische Grundkonzeption zu, die besonders den „Eigenwert" der außerhumanen Schöpfung (133) in Rechnung stellen will. Im Folgenden präsentiert der Autor ein breites Tableau umweltethischer Ansätze. Er selbst ordnet sich inhaltlich einer gemäßigt anthropozentrischen Richtung zu, favorisiert aber den Begriff eines „anthropo-relationalen" Ansatzes (139). Gemeint ist damit die Beibehaltung der Sonderstellung des Menschen bei gleichzeitiger Anerkennung von Eigenwerten über den Humanbereich hinaus. Die umweltethischen Überlegungen werden im Anschluss in jenen größeren Kontext integriert, um den es dem Autor eigentlich geht: den der „Nachhaltigen Entwicklung und damit der Soziallehre" (144). Hier liegen das eigentliche Interesse und die zentrale Aussageabsicht Münks. Die schöpfungstheologischen Vorschaltungen scheinen nur den äußeren, dem Thema des Sammelbandes geschuldeten Rahmen abzugeben. Mit Nachdruck plädiert Münk für „die Integration eines neuen Sozialprinzips ‚Nachhaltigkeit'" (169) in die christliche Soziallehre. Die Kernformel der Nachhaltigen Entwicklung (Sustainable Development) umfasst das Dreigestirn aus Sozialverträglichkeit – vom Autor nochmals unterteilt in intragenerationelle, d. h. synchrone oder globale, und intergenerationelle, also diachrone, auf zukünftige Generationen ausgerichtete soziale Gerechtigkeit –, ökonomische Rentabilität und ökologische Tragfähigkeit. Diese drei Felder gilt es miteinander zu vernetzen, was zum Begriff der „Retinität" (Gesamtvernetzung, 158) als Handlungsprinzip einer Nachhaltigen Entwicklung führt. Allerdings ist von Seiten der theologischen Ethik eine Orientierung an einer starken Nachhaltigkeitskonzeption (strong sustainability) gefordert, die für einen restriktiven und Ressourcen schonenden Umgang mit der Natur eintritt. Nur so kann das schöpfungstheologische Postulat, das bei bleibender Sonderstellung des Menschen auch der außerhumanen Natur Wert und Würde zuspricht, zur Geltung kommen. Und genau hierin liegt, so Münk, die Chance

einer Implementierung der Nachhaltigkeit als Sozialprinzip: Dass die nichtmenschliche Schöpfung „als wirklich eigenständiges Thema zur Sprache kommt" (177). Während die eher pflichtgemäß vor- und zwischengeschalteten Verhältnisbestimmungen von Naturwissenschaft und Theologie defizitär erscheinen, ist dem Autor in diesem seinem zentralen Anliegen voll und ganz zuzustimmen.

Bleibt als **abschließendes Fazit** nur festzuhalten, dass ein solches nicht möglich ist: Zu unterschiedlich sind die vier Beiträge nicht nur in Umfang und inhaltlicher Ausrichtung, sondern eben auch in ihrem theologischen Gehalt und Argumentationsniveau.

Aachen Matthias Remenyi

Kurzrezensionen

Dawkins, Richard: **Der Gotteswahn**. – Berlin: Ullstein 2007. 575 S., geb. € 22,90 ISBN: 978–3–550–08688–5

Es gibt Atheismus-Bücher, die in dem Sinne gut gemacht sind, dass ihre Lektüre für den Gläubigen eine äußerst heikle Auslotung der eigenen Glaubenstiefe bedeutet. Der vorliegende „Überraschungsbestseller des Jahres 2006" (522) gehört nicht dazu. Zu fadenscheinig ist etwa die Strategie, den Nachweis angeblich prinzipiell religiöser Gewalttätigkeit durch vollkommen einseitige Auswahl geschichtlicher Ereignisse führen zu wollen, die dem propagierten Standpunkt dienen, und alles außenvor zu lassen, was einen anderen Eindruck erwecken könnte; verblüffend ferner das vehemente Desinteresse an jeder theoretischen Reflexion des naturwissenschaftlichen Erkenntnisaktes, was etwa die erstaunliche Folge hat, die Naturwissenschaft schließlich als *rationalistisch* zu bezeichnen (vgl. 97). Hätte der Autor seine philosophischen Begriffe wenigstens in einer beliebeigen Allgemeinenzyklopädie nachgeschlagen, hätte er sicher eine Reihe von Oberflächlichkeiten vermeiden können.

Interessant ist an dem Buch etwas anderes; der Rez. zumindest hat sich gefragt, was die (zum Teil ja vereinsmäßig organisierte) Bewegung des Neuen Atheismus dazu bringt, solches Schrifttum zu produzieren. Wenn *Der Gotteswahn* repräsentativ ist, darf die Theologie getrost von einer fundamentaltheologischen Auseinandersetzung absehen (sie wäre uninteressant und müsste sich hauptsächlich mit Banalitäten abgeben) und sollte eher soziologisch und psychologisch fragen. *Der Gotteswahn* ist Propaganda und ganz offenbar als solche gedacht. Womöglich liegt ihm eine besondere Spielart simpler Fremdenfeindlichkeit zugrunde. Jo. B.

Maier, Johann: **Judentum.** Studium Religionen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 235 S. (UTB, 2886), kt € 16,90 ISBN: 978–3–8252–2886–6

Maier, Johann: **Judentum – Reader**. Studium Religionen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 117 S. (UTB, 2912), kt € 8,90 ISBN: 978–3–8252–2912–2

Nach Klärung von Selbstbezeichnungen und Zugehörigkeitskriterien werden unter der Überschrift „Die geglaubte Geschichte in der jüdischen Religion" die Erzählwerke des AT von der Urgeschichte bis hin zu den Makkabäerbüchern sowie der messianischen bzw. apokalyptischen Erwartung im Sinn identitätsstiftender Texte dargestellt. Das Kap. „Jüdische Religion in der erlebten Geschichte" bietet eine geraffte historische Rekonstruktion der jüdischen Geschichte bis in die Gegenwart. Dabei wird insbesondere der für „das" Judentum in der Antike wie in der Gegenwart typischen Gruppenbildung – so dass man besser von „Judentümern" sprechen sollte – Rechnung getragen. Unter „praktizierte Religion" wird schließlich besprochen, was für Juden stets das Entscheidende war und ist – und was mit „Brauchtum" viel zu zweitrangig bezeichnet wäre: die alltägliche Praxis. Anders gesagt: die Orientierungsmuster in Zeit (Jahreszyklus und Lebenszyklus) und Sprache (Gebete), an denen sich jüdisches Leben ausrichtet.

Was das Buch für das Studium besonders attraktiv macht, ist der Begleitband: Ein Reader mit ausgewählten Texten aus der Bibel sowie aus der jüdischen Traditionsliteratur zu den theologischen Themen und zu einzelnen Bereichen der Glaubenspraxis. Im Hauptband wird auf die entsprechenden Texte in Klammern verwiesen.

Alles in allem ein Standardwerk, das einen ersten Überblick über zentrale Inhalte und die vielen Variationsmöglichkeiten der jüdischen Welt mit der Einladung zum Studium von Originaltexten verbindet – verfasst von Johann Maier, dem bis 1995 in Köln lehrenden Altmeister der Judaistik. M. E.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Rainald Becker, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Stefan Böntert, Silbergraben 4, D-99097 Erfurt;
Dr. Jürgen Bründl, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Harald Buchinger, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Pius Engelbert O. S. B., Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma;
Prof. Dr. Wilfried Engemann, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Josef Freitag, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Georg Hentschel, Nordhäuser Str. 63, D-99089 Erfurt;
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. William W. Hoye, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Birgitta Kleinschwärzer-Meister, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Karsten Kreutzer, Herrenstr. 35, D-79098 Freiburg i. Br.;
Prof. Dr. Bernhard Lang, Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstr. 10, D-88135 Augsburg;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg;
Prof. Dr. Wolfgang W. Müller, Gibraltarstrasse 3 / Postfach 7763, CH-6000 Luzern 7;
Dr. Nicole Priesching, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Matthias Remenyi, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Dr. Christian Spieß, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Manfred Weitlauff, Hermann-Löns-Str. 9, D-86161 Augsburg;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Haimbacher Str. 45, D-36041 Fulda;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Johanna Lorenz, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2008
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2008 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X