

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 3

2008

104. Jahrgang

Menschenzüchtungen auf neuen Wegen. Gedanken zur Geschichte und aktuellen Problemen der Biomedizin.
(Peter Fonk) Sp. 179

Allgemeines / Festschriften / Universallexika Sp. 211

BREDECK, Michael: Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation (Wolfgang Beinert)

RIESEBRODT, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen (Horst Bürkle)

RAGER, Günter: Die Person. Wege zu ihrem Verständnis (Eberhard Schockenhoff)

Bibelwissenschaft Sp. 219

LONA, Horacio E.: Judas Iskariot – Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas (Bernhard Diekmann)

THEISSEN, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (Detlev Dormeyer)

OTTO, Eckart: Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt. (Joa-chim Schaper)

Dogmatik Sp. 224

L'uomo ultimo. Per una antropologia cristiana e francescana, hg. v. Gianluigi PASQUALE / Pier Giorgio TANEBURGO (Wolfgang Beinert)

KÄRKKÄINEN, Pekka: Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Gottes (Theodor Dieter)

FRITSCH, Harald: Vollendete Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung. Die Eschatologie Karl Rahners (Burkhard Neumann)

LEIMGRUBER, Ute: Kein Abschied vom Teufel. Eine Unterstützung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes (Herbert Vorgrimler)

GRAF, Friedrich Wilhelm: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze (Stephan Goertz)

Kirchengeschichte / Patrologie Sp. 230

THOM, Johan C.: Cleanthes' *Hymn to Zeus*. Text, Translation, and Commentary (Alfons Fürst)

Hieronymus: Kuulsatest Meestest. Gennadius, Kuulsatest Meestest. Tölkinnud Uku Masing (Alfons Fürst)

Bild und Körper im Mittelalter, hg. v. Kristin MAREK / Raphaële PREISINGER / Marius RIMMELE / Katrin KÄRCHER (Hubertus Lutterbach)

anima und *sêle*. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter, hg. v. Katharina PHILIPOWSKI / Anne PRIOR (Hubertus Lutterbach)

Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, hg. v. Martin H. JUNG / Peter WALTER (Walter Sparr)

Die Wappen der Hochstifte, Bistümer und Diözesanbischöfe im Heiligen Römischen Reich 1648 bis 1803, hg. v. Erwin GATZ (Hubert Wolf)

Philosophie / Religionsphilosophie Sp. 238

FISCHER, Peter: Philosophie der Religion (Jörg Splett)

Philosophisches zu Wahrheit, Freiheit, Liebe, hg. v. Heinrich REINHARDT (Jörg Splett)

PECINA, Björn: Fichtes Gott. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins (Gunther Wenz)

Liturgiewissenschaft Sp. 243

LÜKE, Ulrich: Kursbuch Kirchenjahr. Leben im Rhythmus des Glaubens (Stefan Böntert)

LEONHARD, Clemens: The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research (Harald Buchinger)

Die Psalmen. Das Morgengebet der Kirche, hg. u. ausgelegt von JOHANNES PAUL II (Krzysztof Gasecki)

Praktische Theologie Sp. 250

HOCHSCHILD, Michael: Neuzeit der Orden. Kursbuch für Himmelsstürmer (Bernhard Eckertorfer OSB)

RÖCKEL, Gerhard: Texte erschließen. Grundlagen – Methoden – Beispiele für den Deutsch- und Religionsunterricht, hg. v. Georg BUBOLZ (Björn Igelbrink)

CLAUSSEN, Johann Hinrich: Die 101 wichtigsten Fragen Christentum (Björn Igelbrink)

ZIEBERTZ, Hans-Georg / HEIL, Stefan / MENDEL, Hans / SIMON, Werner: Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus (Clauf Peter Sajak)

Kurzrezensionen Sp. 256

Bibliographie Sp. 259

Menschenzüchtung auf neuen Wegen. Gedanken zur Geschichte und aktuellen Problemen der Biomedizin.

Peter Fonk

1. Die Elmauer Rede als missverständliche Problemanzeige

Als im Jahr 1999 die Hamburger Wochenzeitschrift „Die Zeit“¹ unter dem Titel „Regeln für den Menschenpark“ die Elmauer Rede des Philosophen Peter Sloterdijk veröffentlichte, entbrannte ein heftiger Diskurs in der deutschen Medienlandschaft. Sloterdijk hatte seine Rede, wie der Untertitel auswies, zunächst als Antwort auf Heideggers Brief über den Humanismus verstanden² und ursprünglich für ein Expertenpublikum konzipiert. Seine höchst eigenwillige Analyse des abendländisch-europäischen Humanismus in seinen verschiedenen historischen Ausprägungen hätte ihm vermutlich nur

die Aufmerksamkeit eines Fachpublikums beschert, das sich ernsthaft mit der Frage beschäftigt, ob seine postmoderne Dekonstruktion zum besseren Verständnis von dessen Wirkungsgeschichte beiträgt und tatsächlich ein gerader Weg von der antiken griechischen Philosophie zur Atombombe³ und in die Labors der Gentechniker führt. Die innere Entwicklungslogik des Humanismus führt aus Sloterdijks Sicht konsequent auf die beiden apokalyptischen Höhepunkte des zwanzigsten Jahrhunderts – die physikalische Apokalypse, welche im Jahr 1945 durch den Abwurf der ersten Atombombe über Hiroshima ausbrach sowie die biologische Apokalypse, die sich nach Bekanntwerden der Geburt des ersten Klonchafes Dolly im schottischen Aberdeen ankündigte. Beide Ereignisse erscheinen ihm als „zwei Schlüsseldaten im Prozess des Technik-Menschen gegen sich selbst“⁴, dessen Dramatik in fataler Weise dem Abbrennen einer Zündschnur gleiche, allerdings mit dem Unterschied, dass die große Explosion am Schluss zugleich das Ende aller Erkenntnis- und Forschungsgeschichte eingeläutet habe. Es sind nicht mehr einzelne Erkenntnisfortschritte, wie sie gewöhnlich durch die Aufdeckung konkreter Tatsachenwahrheiten erzielt werden, sondern es ist die Wahrheit über die Wahrheit selbst, die sich am Ende enthüllt.

¹ P. Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus, in: Die Zeit 38/1999.

² Heideggers „Brief über den Humanismus“ wurde im Jahr 1946 als Antwort auf eine Anfrage von Jean Beaufret abgefasst. Anlass dafür war der Vortrag Jean Paul Sartres „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, den dieser in demselben Jahr gehalten hatte und der später in veröffentlichter Form die wohl am weitesten verbreitete und populärste Zusammenfassung seines Denkens werden sollte. Von Sartre wird der Existentialismus als der wahre Humanismus behauptet, da diesem wie jenem die Sorge um den Menschen das vornehmste Anliegen sei. Diesen Vortrag nahm Beaufret zum Anlass, sich an Heidegger mit der Frage zu wenden, ob dem Begriff des Humanismus ein neuer Sinn gegeben werden könne. Heidegger stellt in seinem Antwortbrief die lapidare Gegenfrage, ob das nötig sei; denn er begreift den Humanismus nur als ein Symptom der Verfallsgeschichte abendländischen Denkens, die spätestens mit Platon eingesetzt hat.

³ Vgl. P. Sloterdijk, Aletheia oder die Lunte der Wahrheit. Zu Konzept der Entbergungsgeschichte, in: Ders., Nicht gerettet, Frankfurt a. M. 2001, 275–301.

⁴ P. Sloterdijk, Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung, in: Ders., Nicht gerettet, Frankfurt a. M. 2001, 142–234, dort: 166.

LS: These 17 DAO
Gd 128.40

317

Sloterdijks kritisches Urteil über den Humanismus, dem er wesentlich die Schuld für die bedrohliche Entwicklung der modernen Technik zuschreibt, liegt in der Fortführung jener Gedankenbahn, auf der schon Heidegger das Wesen der modernen Technik gedeutet hat.⁵ Dieses besteht demnach in der universalen Nutzbarmachung der Welt, die sich jedoch gar nicht dessen bewusst ist, was sie treibt, sondern sich unreflektiert von dem Anspruch mitreißen lässt, die Welt nur noch unter den Kategorien des Gebrauchs- und des Nutzwertes zu begreifen. Diese Verengung des Blicks ist für den Menschen lebensbedrohlich, weil der fundamentale Gewaltbezug des Menschen zur Wirklichkeit nicht irgendeine, sondern die Gefahr der Menschheitsgeschichte schlechthin darstellt. Irrtümlich meint nämlich der bedrohte Mensch, Herr der Erde zu sein. Sein Denken, das von den anthropozentrischen Kategorien des metaphysischen Humanismus besetzt ist, hält ihn in dem Irrglauben gefangen, die moderne Technik sei, weil ursprünglich vom Menschen gemacht, nach wie vor uneingeschränkt seiner Verfügungsgewalt unterstellt und könne, weil gleichursprünglich als Instrument zum Organersatz oder zur Optimierung der mangelhaften Organausstattung hervorgebracht, strikt auf die Zwecke der Nutzbarmachung nach Maßgabe menschlicher Willensentscheidungen eingegrenzt werden. In Heideggers Begrifflichkeit handelt es sich im einen Fall um die anthropologische, im anderen Fall um die instrumentale Bestimmung der Technik.⁶ Im Grunde stellen beide nur zwei unterschiedliche Perspektiven derselben Fehlinterpretation dar, die das eigentliche Problem verkennt: Schon längst ist der Mensch vom Subjekt zum Objekt eines technischen Entwicklungsfortschritts geworden, der sich, vielfach noch unbemerkt, in Prozesse nicht mehr hinterfragbarer Eigengeltung selbstständig hat. Es ist bemerkenswert, dass Heidegger bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt die Probleme der Biomedizin und Gentechnik, des exzessiven Energieverbrauchs und der Rohstoffausbeutung in der technisch-ökonomischen Gesellschaft erkannt hat. An die Befreiung des Menschen durch die moderne Wissenschaft und Technik, der Traum der Philosophie seit den Tagen der Aufklärung bis zu Marx, hat er nie geglaubt. Einzig in einem sich selbst zurücknehmenden, besonnenen Bedenken des Seinsgeschicks, inmitten einer sich entfremdeten Welt, könnte der Mensch vielleicht doch noch gerettet werden.

Das könnte im Wesentlichen auch die Position Sloterdijks sein, und es hätte sich aller Voraussicht nach wohl nur ein innerakademisches Streitgespräch zwischen Philosophen, Soziologen, Politikwissenschaftlern und vielleicht auch einzelnen Theologen an der Frage entzündet, ob Sloterdijk den Gedanken Heideggers irgend etwas Wesentliches hinzugefügt hat, in welchem Maße darüber hinaus Adornos Kritik an der Hegelschen Geschichtsphilosophie⁷ inspirierend gewirkt hat und ob Sloterdijk in seiner Diagnose zu richtigen und weiterführenden Einsichten vordringt. Ein öffentlicher Eklat wäre deshalb nicht entstanden.

Er ist von Sloterdijk selbst inszeniert worden, denn anders als Heidegger leitet er aus seiner Gesamtschau der Menschheits- und Kulturgeschichte die zunächst überraschende Forderung ab, die Menschen könnten sich nicht länger weigern, die Selektionsmacht auszuüben, die sie faktisch errungen haben. Sie müssten vielmehr aktiv bei der Weiterentwicklung der Anthropotechniken mitwirken, die sich unaufhaltsam auf dem Vormarsch befinden, und dementsprechend ihre Rolle in diesem Spiel dadurch definieren, dass sie den bisher noch ausstehenden, längst überfälligen Codex der Anthropotechniken entwickeln.⁸ Welche Normen oder Regeln dieser enthal-

ten könnte, bleibt allerdings unklar.⁹ Ebenso unklar bleibt, welche Anthropotechniken Sloterdijk hier konkret im Blick hat: ob Gentechnik in Form eines gezielten Eingriffs in die menschliche Keimbahn, um eine Erbkrankheit kausal zu therapieren oder ob Enhancement als Versuch einer technischen Verbesserung des gesunden Körpers, um den Menschen genetisch zu verbessern? Oder meint er gar eine Verbesserung durch Operationen und Implantate, so dass wir uns an Wesen gewöhnen müssen, die halb Mensch und halb Maschine sind?¹⁰ Beschränken sich Sloterdijks Vorstellungen von Menschenzüchtung auf Optimierung im engeren Sinn? Oder umfassen sie auch das reproduktive Klonen eines Menschen nach dem Prinzip der umgangssprachlich so genannten „Dolly-Technik“¹¹, ebenso das so genannte „therapeutische Klonen“ zur Forschung mit embryonalen Stammzellen¹², von denen man sich beispielsweise für das Tissue Engineering¹³ wahre Wunderdinge erhofft? Diese Fragen finden ebenso wenig eine Antwort wie die weitere, ob mit der provokanten Forderung, Selektionsmacht auszuüben, zwar nicht eine Renaissance des berüchtigten Lebensborns der Nazis angedacht sei, um die Zucht einer angeblich höherwertigen Rasse systematisch zu betreiben, sehr wohl aber eine gezielte Auslese von Kindern mit angeborenen Erbkrankheiten und Behinderungen durch flächendeckend und als allgemein verpflichtend eingeführte Maßnahmen der pränatalen Diagnostik (PND) beziehungsweise Präimplantationsdiagnostik (PID).

Da Sloterdijk selbst darauf verzichtet, eine der vorgestellten Möglichkeiten konkret anzusprechen, entsteht der Eindruck, dass er sie pauschal unter den Sammelbegriff „Anthropotechniken“ subsumiert und alle über einen Leisten schlägt. Ob er tatsächlich der Überzeugung ist, sie alle lägen auf derselben Ebene ethischer Beurteilung, oder ob er schlichtweg eine zu geringe Faktenkenntnis besitzt, um differenzieren zu können – wir wissen es nicht. Welche Position er selbst eigentlich vertritt – vorausgesetzt, er will überhaupt Position beziehen –, erfahren wir von ihm selbst ebenso wenig. So bleibt am Ende eher eine große Ratlosigkeit, wie sie beispielsweise Ernst Tugendhat in seiner spontanen Replik bekundete.¹⁴

Doch seine Kritik fiel vergleichsweise moderat aus. Weitaus heftiger attackierte einige Zeit später Jürgen Habermas die provokanten

⁹ Vgl. ebd. Sloterdijk liefert lediglich den vagen Hinweis, dass im posthumanistischen Zeitalter, nachdem die Götter verabschiedet wurden und auch deren Nachfolger, die Weisen, sich von der Bühne der Weltgeschichte zurückgezogen haben, allein der Mensch selbst für den Menschen die höhere Gewalt bleibt. Diese Prognose ist eher düster und kaum ermutigend.

¹⁰ Vgl. B. Gesang, Perfektionierung des Menschen, Berlin 2007, 8: „Immerhin, schon heute gibt es Chips im Gehirn, wenn auch nur als ‚Hirnschrittmacher‘ für Parkinsonpatienten. Gedächtnischips werden in den nächsten zwanzig Jahren als machbar prognostiziert. Forscher arbeiten an Interfaces von Mensch und Computer, die direkten Zugriff vom Kopf zur Festplatte verschaffen sollen.“

¹¹ Der Name geht zurück auf das erste KlonSchaf Dolly, das 1997 von Jan Wis-
muth in Aberdeen hergestellt wurde.

¹² Vgl. E. Schockenhoff, Die Ethik des Heilens und die Menschenwürde. Moralische Argumente für und wider die Stammzellforschung, in: ZME 47 (2001) 235–257. Zu Recht weist Schockenhoff darauf hin, dass die weit verbreitete Rede von der Forschung an embryonalen Stammzellen eine nicht unerhebliche semantische Begriffsverschiebung darstellt und den Blick für das eigentliche moralische Problem verschleiern hilft. Die Präposition *an* suggeriert, dass gezielte Untersuchungen sich wohl auf embryonales Zellmaterial richten, die weitere Entwicklung des Embryos als Ganzer davon aber nicht betroffen werde, sondern ungehindert weitergehe. Tatsächlich aber setzen diese Verfahren die Zerstörung des Embryos voraus, so dass in Wahrheit *mit* embryonalen Stammzellen geforscht wird, anders gesagt: eine Form der verbrauchenden Embryonenforschung vorliegt.

¹³ B. Irrgang, Einführung in die Bioethik, München 2005, 162 schreibt dazu: „Früher wurden als Ersatzorgane im wesentlichen nichtbiologische Substitute für Teile des menschlichen Körpers benutzt. Das Tissue Engineering möchte biologischen Organersatz erzeugen. Tissue Engineering kann definiert werden als ein interdisziplinäres Feld, in dem die Prinzipien der Ingenieurkunst und der Life-Sciences angewendet werden im Hinblick auf die Erzeugung biologischer Ersatzorgane bzw. eines biologischen Ersatzes und die darauf abzielt, vorbeugend Ersatz zu schaffen oder verlorene Organfunktionen zu restaurieren [...] Forschungsfelder sind dabei das Herz, die Leber, Haut, Knochen und Gewebe, Nervenzellen, um etwa Alzheimer behandeln zu können, sowie die Krebsforschung.“

¹⁴ E. Tugendhat („Es gibt keine Gene für Moral.“ in: Die Zeit 39/1999) zog nach der Lektüre von Sloterdijks Artikel die folgende Bilanz: „Und das Explizite? Ich muss gestehen, dass ich nicht verstanden habe, worum es dem Autor überhaupt geht. Was will er eigentlich? Und gibt es irgendetwas in diesem Aufsatz, das wir jetzt besser verstehen würden? Irgendetwas, das er erklärt hätte? Ich habe nichts gefunden.“

⁵ M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, Stuttgart 1962.

⁶ Ebd., 6.

⁷ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a. M. (1966) ³1982, 314: „Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Weltplans wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch. Nicht aber ist darum die Einsicht zu verleugnen, welche die diskontinuierlichen, chaotisch zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte zusammenschweißt, die von Naturbeherrschung, fortschreitend in Herrschaft über Menschen und schließlich über die inwendige Natur. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe. Sie endet in der totalen Drohung der organisierten Menschheit gegen die organisierten Menschen. [...] Hegel wird dadurch zum Entsetzen verifiziert und auf den Kopf gestellt.“ Damit hat Adorno dem Versuch Hegels, eine spekulative Weltgeschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit zu schreiben, endgültig und in aller Deutlichkeit den Abschiedsbrief ausgestellt.

⁸ Vgl. P. Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus, in: Die Zeit 38/1999.

Thesen Sloterdijks.¹⁵ Mit beißendem Spott übergießt er die „wildgewordenen Spekulationen“ mit denen eine „Handvoll ausgeflippter Intellektueller“ versuche, „aus dem Kaffeesatz eines naturalistisch gewendeten Posthumanismus die Zukunft zu lesen, um ... die satt-sam bekannten Motive einer sehr deutschen Ideologie weiterzuspinnen“.¹⁶ Zweifellos trägt Sloterdijk zu einem nicht geringen Teil selbst die Schuld, wenn Habermas ihm faschistoide Tendenzen meint nachweisen zu können. Sein scheinbar müheloses Jonglieren mit Versatzstücken aus der abendländisch-europäischen Geistesgeschichte, innerhalb derer schließlich Nietzsche, dessen Visionen nun endlich in die Tat umgesetzt werden sollten, zum Pionier eines groß angelegten Menschenzüchtungsprogramms mit ausgesprochen antiplatonischer, vor allem aber antichristlicher Stoßrichtung avanciert, ist ohne Zweifel bestens geeignet, sein Profil als enfant terrible in der deutschen Geisteslandschaft zu schärfen und seinen medienwirksam vorgetragenen Thesen allgemeine Aufmerksamkeit zu sichern.

Trotzdem geht es nicht um bloße Effekthascherei. Allerdings läuft Sloterdijks Hang zur Selbstdarstellung leicht Gefahr, von den eigentlichen Sachproblemen abzulenken, die im Hintergrund seiner Überlegungen stehen. Im engeren Sinne sind es zwei.

Das erste lässt sich in die folgende Frage fassen: Gibt es einen geraden Weg, der von den Überlegungen zur Zuchtwahl, wie sie Platon in seiner Fiktion des idealen Gemeinwesens, in der Politeia, entwickelt, über Nietzsche zu den Programmen selektiver Eugenik in totalitären Staaten führt¹⁷ und von dort weiter in die Forschungsstätten der Gentechniker und Konstrukteure menschlicher Klone? Ist Athen geographischer Ursprungsort menschlicher Zuchtprogramme und Seoul¹⁸ deren vorläufiger Endpunkt?

Das zweite steht im Zentrum ethischer Verantwortung in den Biowissenschaften: Dürfen wir über vorgeburtliches Leben verfügen? Gibt es Grenzen, vor denen eine selbst auferlegte Beschränkung Halt zu machen verlangt? Wenn man die Zeitachse genügend weit in die Zukunft verlängert und nicht nur die zeitnahen Folgen, sondern auch die zeitverzögerten Folgefolgen¹⁹ in den Blick nimmt, müsste man mit Dietmar Mieth die Frage sogar zuspitzen: „Was wollen wir können?“²⁰

Diese beiden Fragen stellen die Leitgedanken für die Auseinandersetzung mit den im Folgenden angesprochenen Sachproblemen bereit.

2. Die Vorgeschichte der modernen Biowissenschaften

Sloterdijk nahm für sich in Anspruch, mit seinen provokanten Thesen nichts eigentlich Neues gesagt zu haben, sondern im Grunde nur die längst fällige Konsequenz aus einer Denk- und Forschungsgeschichte gezogen zu haben, die mit Platon begonnen hatte. Die Behauptung, eine universale Erklärungsformel gefunden zu haben, die sich um die Humanismuskritik zentriert und sowohl die Herausforderungen der modernen Biomedizin als vermutlich auch der noch jungen, so genannten Life-Sciences im theoretischen Vorgriff erfasst, greift indes zu kurz. Richtig ist wohl, dass die Fragen, mit denen wir uns heute konfrontiert sehen, auf eine lange Vorgeschichte zurückblicken können.²¹ Diese Entwicklung ist aber nicht bruchlos und mit

innerer Kontinuität verlaufen, sondern nur unter Berücksichtigung eines radikalen Wechsels im biopolitischen Paradigma zu verstehen. Das zu übersehen hieße, entscheidende Zäsuren einzuebnen und den Transformationsprozess zu ignorieren, der die modernen Wissenschaften vom Leben erst möglich gemacht hat.

a) Züchtung, Bildung und Erziehung

Die zeitlich früheste Inspiration zu einem Diskurs über Zuchtwahl unter den Menschen²² datiert Sloterdijk nicht zu Unrecht in Platons Überlegungen zu einem idealen Gemeinwesen, das auf den Grundlagen vernunftgeleiteter Politik und philosophischer Erziehung ruht.²³ Der Gesetzgeber soll die besten Männer und Frauen zu einer Gemeinschaft zusammenführen, in der es dann keinen Privatbesitz mehr gibt. Platon ist offenbar der Überzeugung, dass in dieser, von Besitzlosigkeit geprägten Gesellschaftsform der Weg von der Lebensgemeinschaft notwendig zur Geschlechtsgemeinschaft führt.²⁴ Elternschaftliche Zuordnung wird durch gesonderte Aufzucht der Kinder in einem Kollektiv vermieden.²⁵ Allerdings bleibt die Partnerwahl weder dem Zufall noch der persönlichen Neigung überlassen, sondern soll, wie bei edlen Tieren, durch eine planmäßige Zuchtauswahl geschehen. Deshalb „sollte jeder Trefflichste der Trefflichsten am meisten beiwohnen.“²⁶ Den Schlechtesten hingegen soll nur mit den Schlechtesten sexueller Verkehr erlaubt sein. Damit sind die Angehörigen der zuletzt genannten Gruppe dem ersten Anschein nach zumindest nicht grundsätzlich benachteiligt, da keiner der Gruppen das Recht auf sexuelle Selbstbestimmung im Sinne freier Partnerwahl eingeräumt wird; sogar die Häufigkeit des Verkehrs wird durch die Oberen, zugunsten einer gleich bleibenden Größe der Polis, diskret geregelt. Im Blick auf die Erzeugung von Nachkommenschaft und deren Aufzucht gibt es hingegen, wenn man Platons Vorstellungen folgt, sehr wohl einen entscheidenden Unterschied. Während die Kinder der Trefflichsten von der Gemeinschaft großgezogen werden, bleiben die Kinder der übrigen von diesem Privileg ausgeschlossen.²⁷ Sie teilen ihr Schicksal mit jenen Kindern, die aus illegitimen Verbindungen hervorgegangen sind, das heißt deren Eltern nicht von den Oberen füreinander bestimmt wurden oder aber erst im fortgeschrittenen Lebensalter ihrer Eltern gezeugt wurden, wo die freie Partnerwahl von den Oberen deshalb gestattet ist, weil nach menschlichem Ermessen entweder Gebärfähigkeit oder Zeugungsfähigkeit erloschen sind. Das Schicksal aller Kinder, die unerwünscht, weil nicht aus staatlich arrangierten Verbindungen hervorgegangen sind, ist in allen Fällen das Gleiche: es heißt Kindesaussetzung oder, wenn die Schwangerschaft frühzeitig bemerkt wird, selektiver Abort.²⁸

An dieser Stelle spricht Platon das aus, was in der gesamten vor- und außerchristlichen Antike allgemein Usus war: Aussetzung oder Tötung unerwünschter, schwacher oder missgebildeter Kinder. Nicht zuletzt dadurch unterschieden sich die Christen in den ersten Jahrhunderten von ihrem gesellschaftlichen Umfeld, weil sie zum Erstauen ihrer heidnischen Zeitgenossen von Beginn an mit äußerster Konsequenz diese weit verbreitete Praxis ablehnten.²⁹ Zweifellos

des Lebendigen. Dieser Begriff könnte sich aber möglicherweise als zu eng erweisen. Denn die Karriere der Biotechnologie hat zur Entwicklung neuer Handlungsfelder im Schnittpunkt der mehr theoretischen, der Grundlagenforschung verhafteten Lebenswissenschaften und vorwiegend anwendungsorientierter Ingenieurwissenschaften geführt, so dass in der noch jungen Bioingenieurskunst die Grenze zwischen natürlichen und künstlichen Lebensformen fließend geworden zu sein scheint. Zudem arbeiten modernen Life-Sciences auch sehr gezielt marktwirtschaftlich orientiert.

²² Genau genommen beschränken sich die Überlegungen auf die Angehörigen der Wächter- oder Kriegerkaste.

²³ Die einschlägigen Vorstellungen finden sich im V. Buch der Politeia.

²⁴ Politeia 458 d

²⁵ B. Zehnppennig, Platon zur Einführung, Hamburg ³2005, 109 nennt dafür folgenden Grund: „Wächter und Wächterinnen sollen deshalb in einer Gemeinschaft zusammenleben, bei der die eigenen Kinder in den Kindern aller aufgehen, damit alle Kinder wie die eigenen behandelt werden [...] Wo alles gemeinsam ist, ist auch alles Gegenstand gemeinsamer Sorge.“

²⁶ Politeia 459 d

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., 461 c

²⁹ Vgl. K. Lehmann, Das Eintreten für das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als humaner Auftrag, in: J. Reiter / R. Keller (Hrsg.), Herausforderung Schwangerschaftsabbruch. Fakten, Argumente, Orientierungen, Freiburg 1992, 34–60, hier: 38–42 führt in einem repräsentativen Überblick zahlreiche Quellen an. Dazu gehören insbesondere die Didache, der Barnabasbrief, die Apostolische Kirchenordnung, die apostolischen Konstitutionen, die einschlägigen Äußerungen des Apologeten Athenagoras, der Brief an Diognet und aus der apokryphen Literatur die Petrusapokalypse.

¹⁵ J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M. 2001.

¹⁶ Ebd. 43.

¹⁷ K. R. Popper hat sich in seinem Werk „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ (1945) nicht nur kritisch mit Marx, sondern auch mit Platons Herrschaftsgedanken in der Politeia auseinandergesetzt und betrachtet dabei dessen Wirkungsgeschichte.

¹⁸ Hwang Woo Suk, Professor an der Nationaluniversität in Seoul, hatte im Jahr 2004 zunächst weltweite Aufmerksamkeit erregt, als er bekannt gab, es sei ihm gelungen, erstmals mit Hilfe eines Zellkerntransfers einen geklonten menschlichen Embryo zu konstruieren und aus ihm Stammzellen abzuleiten. Es folgten weitere Publikationen über elf angeblich maßgeschneiderte Stammzell-Linien aus dem Erbgut kranker Menschen. Noch im Jahr 2005 wurden sämtliche „Erfolgsmeldungen“ als Totalfälschungen entlarvt.

¹⁹ Vgl. J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik, Kevelaer 1989, 18–26. Obwohl bereits vor fast zwei Jahrzehnten erstmals veröffentlicht, bietet das Buch eine nach wie vor instruktive Grundorientierung zu vielen wichtigen Fragen der Schöpfungsethik.

²⁰ D. Mieth, Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg i. Br. 2002.

²¹ Vgl. A. Gerber-Kreuzer, Biotech-Biochip-Biogas. Faszinierende Berufswelt Life-Sciences, Nürnberg 2007; B. Irrgang, Einführung in die Bioethik, München 2005: Mit den ethischen Herausforderungen der Biowissenschaften befasst sich traditionell die mit ihnen korrespondierende Bioethik in Form von Medizin-, Tier- und Umweltethik. Primär versteht sich diese als Ethik

liegt hier ein wunder Punkt in Platons Entwurf des fiktiven Idealstaates. Was er an konkreten Maßnahmen vorschlägt, entspricht in einer Hinsicht zumindest einer Vorform *positiver Eugenik*, das heißt der Merkmalserhaltung oder gar -verbesserung durch gezielte Partnerauswahl von dritter Seite. In anderer Hinsicht tendiert sein Konzept aber auch in Richtung einer so genannten *negativen Eugenik*, weil er gezielte Selektionsmaßnahmen im Blick auf den Umgang mit unerwünschten, entweder illegitim gezeugten oder mit Behinderungen oder auch nur mit bestimmten Defekten behafteten, Kindern vorschlägt. Allerdings unterscheidet er sich doch in einem wesentlichen Merkmal von jener Form der Eugenik, wie sie später in der nationalsozialistischen Ideologie propagiert wurde. Denn Platon bettet seinen Maßnahmenkatalog gewiss nicht in eine militante Rassenlehre ein, sondern in das Modell einer Politik, deren Aufgabe mit dem Hüten einer Herde vergleichbar ist. Die Zuchtauswahl in der Fortpflanzung bildet hiervon einen Teilaspekt, in dem diejenigen, die das Gemeinwesen lenken, ihre politische Verantwortung wahrnehmen. Nicht das Bild des totalitären Herrschers liefert die Maßstäbe für die Ausübung der Aufsichtspflicht, sondern das des Hüters oder Hirten, der sich um die ihm anvertraute Herde, sprich: die Sicherung des Gemeinwohls sorgt. Eine solche Politik ist für Platon, der damit als Repräsentant für die gesamte griechische Antike steht, „Zucht“, d. h. Formung der Persönlichkeit und Bildung in einem umfassenden Sinne, die sowohl die körperlich ertüchtigende Erziehung als auch die Seelenlenkung mit einschließt. Nur vor diesem Hintergrund wird auch seine Forderung nach Abschaffung des Privatbesitzes verständlich. Es geht ihm nicht darum, einen „Urkommunismus“ zu kreieren, sondern die Grundlagen für eine ideale Gemeinschaft zu legen, deren geistige, auf Transzendenz hin offene Ausrichtung, ähnlich wie bei einem Mönchsorden, Eigentum bedeutungslos macht.³⁰

Die utopische Literatur der Neuzeit entwickelt erneut Zuchtprogramme. Im Anschluss an Platon beschreibt Tomaso Campanella in seinem 1623 verfassten „Sonnenstaat“³¹ eine Stadt, die ähnlich wie Platons Ideal- und Philosophenstaat die Praxis regulierter Fortpflanzung sowie den Gemeinbesitz verpflichtend macht.³² Der Beischlaf erfolgt nach vorangegangener Enthaltsamkeit und wird vom Astrologen und Mediziner bestimmt. Die Kindererziehung ist gemeinsame Aufgabe aller und wird zum Wohl des Staates geregelt. Auch wenn in Campanellas utopischem Entwurf gewisse selektive Tendenzen unübersehbar sind, steht im Zentrum seiner Überlegungen nicht ein gelenktes Zuchtprogramm, sondern die Entwicklung der konstitutiven Bedingungen für eine Gesellschaftsform, die den Einzelnen nicht dazu zwingt, um des Überlebens willen nur eigene, egoistische Interessen zu verfolgen, sondern ihm durch die Befreiung von den Zwängen primärer Bedürfnisbefriedigung den Dienst an der Gemeinschaft ermöglicht.

b) Merkmalssteigerung, Merkmalsauslese und die Entstehung der Eugenik

Bedingt durch neue Erkenntnisse der Demographie und neu gewonnene Instrumente der Sozialstatistik entsteht an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert erstmals die Möglichkeit, die Gesetzmäßigkeiten für quantitatives und qualitatives Populationswachstum zu erforschen und daraus mathematisch darstellbare Zukunftsprognosen zu entwickeln. Überlegungen zu züchterischen Auswahlentscheidungen werden aus diesem neuen Wissen jedoch zunächst noch nicht abgeleitet oder verworfen. Dafür spielen nicht zuletzt auch prinzipielle Überlegungen eine gewichtige Rolle. Sie werden wesentlich durch den Geist der deutschen Spätaufklärung und die Autorität Kants gestärkt, dem zufolge das Instrumentalisierungsverbot in Bezug auf den Menschen kategorisch zu gelten hat.³³

Einen Bruch mit der Selbstbestimmungsrecht des Menschen orientierten Ethik der Spätaufklärung und dem humanistischen Fortschrittsdenken idealistischer Gesellschaftstheorien markiert die Bevölkerungslehre des Thomas Robert Malthus, die sich als höchst folgenreich für die Weiterentwicklung des traditionellen Züchtungs-

gedankens erweisen sollte. Der englische Nationalökonom und Geistliche suchte nach den Ursachen für die soziale Not seiner Zeit und kam zu dem Ergebnis, dass die Bevölkerung sich rascher vermehrt, als sie die zu ihrer Versorgung notwendigen Nahrungsmittel produzieren kann.³⁴ Bei Malthus finden sich erste Spuren eines evolutionären Denkens und Sozialdarwinismus, der allerdings erst später voll zum Durchbruch kam. Er meint im Konkurrenzkampf das alles beherrschende Prinzip der Evolution entdeckt zu haben. Allerdings hat er nicht die Züchtung eines höheren Menschentyps im Blick, sondern fordert die direkte Anwendung des Evolutionsgesetzes auf die Gesellschaft. Dann erscheint eine drastische und selektive Begrenzung der Fortpflanzung und des Überlebens von Nachwuchs als Ausgangspunkt eines jeden Bemühens um eine bessere Zukunft der Gesellschaft als notwendig.

Unter direktem Bezug auf Malthus formuliert Charles Darwin seine Konzeption des Kampfes um das Dasein und stellt schon im Titel seines Hauptwerkes „Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl“³⁵ eine Parallele zwischen natürlicher Selektion und aktiver züchterischer Tätigkeit des Menschen durch Merkmalsauswahl und Merkmalssteigerung. Allerdings besteht zwischen menschlicher und natürlicher Züchtung ein prinzipieller Unterschied. Während sich die Zwecke natürlicher Selektion auf die jeweils aktuellen Umstände beziehen – so dass der optimale Selbstzweck in der bestmöglichen Anpassung und nicht zwingend, wie später oft fälschlich unterstellt, in der Höherentwicklung einer Art besteht – und in diesem Sinne lediglich reaktiv zum Zuge kommen, erfolgt menschliche Züchtung als technische Handlung und ist zumindest implizit ziel- und zweckorientiert. Zwar scheint Darwin die Tendenz zu einer Höherentwicklung in der Natur nicht völlig abgelehnt zu haben, doch blieb er skeptisch gegenüber der These einer unmittelbaren Zielhaftigkeit der spontan auftretenden Variationen. Die Zurückhaltung, die Darwin selbst übte, indem er offen ließ, ob „the fittest“³⁶ in der Evolution tatsächlich die Stärksten, Gesündesten und Klügsten oder zunächst nur die am besten Angepassten seien, wurde vom bevölkerungs- und kulturtheoretisch orientierten Evolutionismus nicht geübt und vom Sozialdarwinismus bald aufgegeben.

Wie Darwin greift auch Herbert Spencer auf die Bevölkerungslehre des Thomas Robert Malthus zurück. Als erster wendet er die Evolutionstheorie auf die gesellschaftliche Entwicklung an und formuliert das Konzept des „survival of the fittest“, das ihm zur Begründung des evolutionistischen Paradigmas dient.³⁷ Aus seiner Sicht widerspricht die Moral des modernen Sozialstaates den Erkenntnissen einer evolutionären Ethik. Diese basiert bei Spencer auf dem Selektionsprinzip, das er, wie die Idee der Züchtung, von Darwin übernommen hat. Doch während dieser die Züchtungsidee als heuristisches Modell verwendet hatte, leitet Spencer aus ihr eine normative Instanz ab, die freilich der Moral des modernen Sozialstaates von Grund auf widerspricht. Sein selektionstheoretischer Ansatz geht vielmehr davon aus, dass die Knappheit der Ressourcen den Motor für die Höherentwicklung der Menschheit darstellt, da der Daseinskampf um die Existenzmittel besondere kulturelle Anstrengungen erfordert und jeweils nur die besten Individuen hinsichtlich solcher Eigenschaften wie Intelligenz, Selbstkontrolle und Anpassungsfähigkeit zur Fortpflanzung kommen. Da die Evolution zur Eliminierung der Schwachen führt, wird Selektion zum positiven Kulturfaktor für den Menschen. Nur die Tüchtigsten überleben im Kampf um das Dasein.

Es war Francis Galton, ein Vetter Darwins, der den Begriff „Eugenik“ prägte.³⁸ Er führt den Begriff auf das Griechische zurück, wo er ursprünglich die Bedeutung „edel geboren“ oder „von guter Art“ hat. In Galtons Sprachgebrauch aber ist er eindeutig auf eine gute Abstammung bezogen, so dass Eugenik im engeren Sinne bei ihm die Wissen-

³⁰ Vgl. B. Zehnfpennig, Platon zur Einführung, Hamburg 2005, 109.

³¹ T. Campanella, Der Sonnenstaat, in: K. J. Heinisch (Hrsg.), Der utopische Staat, Hamburg 1960, 111–169.

³² Vgl. B. Irrgang, Humangenetik auf dem Weg in eine neue Eugenik von unten?, in: „Graue Reihe“ der Europäischen Akademie, Stuttgart 2002, 19 f.

³³ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA, Bd IV, 429. Die zweite Unterformel des kategorischen Imperativs bringt diese Forderung auf den Punkt: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“

³⁴ Th. R. Malthus, Versuch über das Bevölkerungsgesetz, Berlin 21900.

³⁵ Ch. Darwin, Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, Stuttgart 1963.

³⁶ Darwins selbst griff erst in der fünften Auflage seines Hauptwerkes „The Origin of Species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life“ im Jahr 1869 (1. Auflage 1859) den Begriff auf, der ursprünglich auf Spencer zurückgeht.

³⁷ Spencer verwendete den Terminus in dieser expliziten Formulierung erstmals in seinem erstmals 1864 erschienen Werk „Principles of Biology“ und meinte, Darwins These von der natürlichen Zuchtwahl angemessen interpretiert zu haben.

³⁸ Vgl. F. Galton, Genie und Vererbung, Leipzig 1910.

schaft von der Verbesserung des menschlichen Erbgutes meint, die den geeigneten Rassen und Blutlinien eine bessere Chance geben soll, sich gegenüber den weniger geeigneten durchzusetzen. In Analogie zur Zucht edler Hunde- oder Pferderassen, die dabei gut als Vorbild dienen kann, müsste es ebenso möglich sein, durch sorgfältig zusammengestellte Ehepaare nach etlichen Generationen eine neue, verbesserte Menschenrasse hervorzubringen. Die Moral aber darf in den Fragen der angewandten Eugenik keine große Rolle spielen, weil die moderne Zivilisation, die das Überleben und Sich-Durchsetzen der Starken, Schönen und Wohlgestalteten ins Gegenteil verkehrt und einen qualitativen Verfall bewirkt hat, dringend eugenischer Maßnahmen der Gegensteuerung bedarf. Im Anschluss an Galton bildete sich die Unterscheidung zwischen *positiver* und *negativer Eugenik* heraus. Unter den Begriff der positiven Eugenik fallen jene Maßnahmen, die dazu dienen, erwünschte genetische Veranlagungen beziehungsweise deren Träger zu erhalten und zu vermehren. Negative Eugenik bezeichnet alle Maßnahmen der Prävention, die darauf angelegt sind, unerwünschte genetische Ausstattung in menschlichen Populationen durch gezielte Selektion einzuschränken, im äußersten Fall sogar zu eliminieren. Auch Galton ist, gleich Spencer, ein Vertreter der Degenerationsthese, die im nachfolgenden Sozialdarwinismus³⁹ radikalisiert wurde und in der „Bevölkerungs-“ beziehungsweise „Rassenhygiene“ des Nationalsozialismus zu staatlich organisierten Massenmorden in einem bis dahin nicht vorstellbaren Ausmaß führte.

Unter dem Eindruck von Malthusianismus, Darwinismus und Eugenik trennen sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts die beiden traditionell miteinander verflochtenen Bedeutungsfelder des Züchtungsgedankens. Er wird seither entweder als erzieherische Intervention oder als Maßnahme biologischer Zuchtwahl im Sinne angewandter Vererbungslehre verstanden. Bis dahin ist der Sprachgebrauch noch mehrdeutig. Das kann für die spätere Interpretation zu beträchtlichen Schwierigkeiten und folgenreichen Missverständnissen führen.

Diese Feststellung lässt sich am Beispiel Friedrich Nietzsches gut belegen. Er gehört zu den ersten Philosophen, die Darwins Evolutionstheorie rezipiert und weiterentwickelt haben. Es gibt Interpretationen, die Nietzsche als Vordenker des Nationalsozialismus und seine Philosophie als Ideologie der germanischen Rasse und des Führertums entlarven wollen.⁴⁰ Es lässt sich nicht leugnen, dass es bei Nietzsche vereinzelt Aussagen gibt, in denen er das Ideal des Ariers und der „blonden Bestie“ beschwört.⁴¹ Ebenso trifft es zu, dass er in „Jenseits von Gut und Böse“ eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern herbeisehnt, im Vergleich zu denen alle bisher großen Persönlichkeiten der Geschichte unbedeutend und blass erscheinen.⁴² Doch es ist offenkundig, dass er mit den neuen Machthabern keineswegs die Exponenten einer germanischen Rasse meint, wie sie später in der nationalsozialistischen Doktrin vorgestellt wird. Im Gegenteil. Nietzsche erweist sich bei genauerer Betrachtung sogar als Gegner kruder Deutschtümelei und jedweden Rassenwahns. Der Übermensch, der den gegenwärtigen Menschen ablösen soll, kann nur als Angehöriger einer zahlenmäßig begrenzten, geistigen Elite mit abendländisch-europäischer Identität gedacht werden. Nietzsches Auskunft, die er in der „Fröhlichen Wissenschaft“ gibt, lässt daran keinen Zweifel bestehen: „Wir Heimatlosen, wir sind der Rasse und Abkunft nach zu vielfach und gemischt, als ‚moderne Menschen‘, und folglich wenig versucht, an jener verlogenen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht theilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau trägt und die bei dem Volke des ‚historischen Sinns‘ zwiefach falsch und unan-

ständig anmuthet. Wir sind, mit Einem Worte – und es soll unser Ehrenwort sein! – *gute Europäer*.“⁴³

Der Begriff des Übermenschen, von Nietzsche in „Also sprach Zarathustra“ eingeführt, ist eingebettet in ein kulturelles Programm. Es richtet sich aber keineswegs auf die Gesamtbevölkerung, sondern auf Einzelne. So steht der Begriff des Übermenschen *erstens* in der Genietradition des 18. Jahrhunderts, mit einem Satz gesagt: Züchtung des Übermenschen meint bei Nietzsche in erster Linie Erziehung zur Genialität und Exzentrizität. Nach Nietzsches Ansicht können immer nur einzelne Menschen in einer Bewegung der Selbsttranszendenz über das bisherige Menschentum hinauswachsen. Der Übermensch ist deshalb auch kein Seinszustand, im dem ein dauerhaftes Verharren möglich wäre, sondern beständiger Aufbruch in eine ungewisse Zukunft, er ist eine Hoffnung.⁴⁴ Der Begriff des Übermenschen ist aber nicht nur durch seine Herkunft aus der Genietradition definiert, sondern ebenso durch seine Abgrenzung gegen den Darwinismus und seine explizit antichristliche Stoßrichtung. Am darwinistischen Missverständnis des Übermenschen, das er vehement zurückweist⁴⁵, ist Nietzsche selbst allerdings nicht ganz unschuldig. Ob gewollt oder ungewollt werden erzieherische Zucht und biologische Züchtung bei ihm nicht selten synonym gebraucht. Die zahlreichen Äußerungen, in denen Nietzsche die Schaffung des Übermenschen fordert, geben oft nicht klar zu erkennen, ob er eine biologische Züchtung oder eine rein erzieherische, geistige Formung des Menschen im Blick hat oder beides zugleich. Das bleibt letztlich in der Schwebe.⁴⁶ Entscheidender ist vielmehr die antichristliche Definition des Übermenschen. Entsprechend richtet sich der Züchtungsgedanke in erster Linie gegen die bisherige ‚Zucht‘, wie sie von der christlichen Moral gefordert war.⁴⁷

Die Schaffung des Übermenschen erfordert eine radikal neue Moral, welche der christlichen Sklavenmoral, die das Mitleid mit den Schwachen lehrt und die Selbstbescheidung der Starken gebietet, ein Ende bereitet. Sie setzt den Tod Gottes voraus.

Die Verknüpfung von Sozialdarwinismus und Rassentheorien beginnt bei Joseph Arthur Gobineau, der in seinem zwischen 1853 bis 1855 veröffentlichten vierbändigen Essay „Über die Ungleichheit der menschlichen Rassen“ erstmals eine Rassenlehre zur Begründung der Degenerationsthese entwickelte. Die Ursache für den Verfall einer Gesellschaft liegt demnach in der Blutsvermischung und Rassenmischung höherwertiger mit niedrigwertigeren Rassen. In Gobineaus Hierarchie der Rassen stehen die Germanen ganz oben und genießen höchste Wertschätzung. Er war es auch, der den Begriff des Ariers aufbrachte und mit seiner Forderung nach einer Reinheit der Rasse die Visionen Hitlers maßgeblich beeinflusste. Gobineaus Überlegungen zur vermeintlichen Höherwertigkeit einer bestimmten Rasse fügten sich gut in den Kolonialismus des 19. Jahrhunderts und fielen besonders in Deutschland auf fruchtbaren Boden, wo er den germanischen Mententypus noch in seiner reinsten Ausprägung vorhanden wähnte. Sie machten auch großen Eindruck auf Richard und Cosima Wagner, von der letztlich die Anregung zur deutschen Übersetzung des Werkes und damit wohl auch ein nicht unwichtiger Beitrag zu seiner späteren Popularität in Deutschland ausging.

Im deutschsprachigen Raum war es Alfred Ploetz, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts als erster die so genannte eugenische Bewegung populärwissenschaftlich beflügelte.⁴⁸ Maßnahmen der Rassenhygiene dienen zum einen dem Ziel, die Anlagenträger er-

⁴³ Ders., Die fröhliche Wissenschaft, Fünftes Buch, Wir Heimatlosen (Aph. 377), in: KSA 3, 308 f.

⁴⁴ Vgl. Ders., Also sprach Zarathustra, Zarathustras Vorrede 4, in: KSA 4, 14 f. Nietzsche führt hier ein Bild ein, um das Menschsein als Übergangsform zu illustrieren. Demzufolge gleicht der Mensch einem Seil, das zwischen Tier und Übermensch über einem Abgrund ausgespannt ist. Im dritten Abschnitt von Zarathustras Vorrede, in der erstmals der Begriff des Übermenschen auftaucht, hat er durch die Ankündigung des Seiltänzers bereits einen Hinweis auf eine allegorische Deutung des sich selbst transzendierenden Menschen gegeben.

⁴⁵ Vgl. F. Nietzsche, Ecce Homo. Warum ich so gute Bücher schreibe, Aph. 1, in: KSA 4, 14.

⁴⁶ Vgl. T. Bechthold-Hengelhaupt, Ethische Aspekte der Gentechnik. Ein Handbuch für den Ethikunterricht, Göttingen 2007, 70: Der Autor geht der Frage nach, ob Nietzsches Gedanken durch Sloterdijk richtig dargestellt werden. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Nietzsche oftmals auf die selben Fragen unterschiedliche, einander widersprechende Antworten gegeben hat und damit eine konsistente Interpretation beträchtlich erschwert.

⁴⁷ Vgl. F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung: „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“, Aph. 11, in: KSA 5, 276 f.

⁴⁸ A. Ploetz, Grundlinien einer Rassenhygiene Berlin 1895.

³⁹ Der Name ist eigentlich irreführend, da dieser selektionstheoretische Ansatz sich nur bedingt auf Darwin zurückführen lässt. Die Degenerationsthese des Sozialdarwinismus geht davon aus, dass der moderne Sozialstaat untere Bevölkerungsschichten aufgrund ihrer höheren Reproduktionsrate bevorzuge und damit zur Verbreitung „schlechter“ Gene beitrage. Diese Voraussetzung hält keiner Überprüfung stand und ist nur aus einer bestimmten Gesellschaftsideologie zu erklären.

⁴⁰ J. Köhler, Wer war Friedrich Nietzsche? Kurzer Versuch, eine Jahrhundertfrage zu beantworten, Bonn 2000.

⁴¹ Vgl. F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, erste Abhandlung: „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“, Aph. 5 u. 11, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bdn, hrsg. v. G. Colli / M. Montinari, Berlin 1980 (im Folgenden zit. KSA), KSA 5, 264 u. 277.

⁴² Vgl. Ders., Jenseits von Gut und Böse, Fünftes Hauptstück: Zur Naturgeschichte der Moral. Aph. 203, in: KSA 5, 126.

wünschter Merkmale, zu denen beispielsweise blondes Haar und Blauäugigkeit zählen, durch systematische Zeugungen zu fördern; zum anderen machen sie es in den Augen von Ploetz auch erforderlich, gegen Menschen mit unerwünschten genetischen Veranlagungen gezielt vorzugehen. Konkrete Maßnahmen zur Umsetzung seiner Vorstellungen sieht er beispielsweise in der Ausmerzung schwächlicher oder missgebildeter Kinder sowie im Kriegsfall die Verwendung von schlechteren Varianten als Kanonenfutter.⁴⁹ Seine Vorschläge nehmen vorweg, was in dem Klassiker für die Euthanasieprogrammatik des Dritten Reiches, in dem 1930 von Karl Binding und Alfred Hoche publizierten Traktat „Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens“, bereits im Titel gefordert wird. Die Züchtungsprogramme des Nazi-Regimes wurden, so lässt sich zusammenfassend in der Rückschau feststellen, auf zwei Wegen realisiert: zum einen durch Projekte zur gezielten Fortpflanzung der „nordischen Leitrassen“, zum anderen durch Selektion, das heißt durch Sterilisation oder Tötung.

Die klassische Eugenik, so lässt sich abschließend festhalten, ist durch vier Merkmale charakterisiert: Sie ist *erstens* auf den Gen-Pool einer bestimmten Population gerichtet, orientiert sich also am Wohlergehen eines zukünftigen Kollektivs und nicht primär eines Einzelnen; sie hat sich *zweitens* propagandistisch immer mehr mit den Maßnahmen gerechtfertigt, die einem biologischen Utopismus entsprangen; sie hat sich *drittens* zur politischen Durchsetzung ihrer Forderungen volkswirtschaftlicher Kosten-Nutzen-Rechnungen bedient, denen Vorstellungen einer unterschiedlichen ökonomischen Werthaftigkeit der Individuen zugrunde lagen; sie hat sich *viertens* ab dem 19. Jahrhundert auf die „Erkenntnisse“ pseudowissenschaftlicher Rassentheorien berufen, deren Umsetzung zum bisher größten Völkermord in Europa führte – dem Holocaust.⁵⁰

In den modernen Biowissenschaften spielen diese Kriterien keine Rolle mehr. Das neue biopolitische Paradigma hat sich endgültig vom klassischen Züchtungsgedanken verabschiedet. Es entsteht eine neue, bisher noch nicht da gewesene Form der Merkmalsauslese bzw. Merkmalserschöpfung, für deren Realisierung Wissenschaft, Technik und Wirtschaft faits accomplis schaffen, die normativ kaum mehr einzuholen sind. Die Zielvorstellungen haben sich von Grund auf geändert. Selektionsmaßnahmen werden nunmehr auf der Basis einer individuellen Interessenslage getroffen. Sie sollen dazu dienen, einzelnen Eltern die Geburt eines gesunden Kindes mit Hilfe der Gendiagnostik beim Embryo mit großer Sicherheit vorhersagen zu können. Mehr noch: Eine allmählich immer mehr um sich greifende Vollkaskomentalität im Gesundheitsbereich führt zu der Anspruchshaltung, dass der Gentest im Labor die Geburt eines perfekten Babys garantiert. Erstmals in der Geschichte zeichnet sich aber auch die Möglichkeit ab, die Ergebnisse biomedizinischer Grundlagenforschung für die Erfüllung ökonomischer Gewinninteressen im großen Stil zu nutzen. Die Forschung mit embryonalen Stammzellen verspricht chronisch kranken Menschen, in naher Zukunft ideale Medikamente zur Heilung ihrer Krankheiten entwickelt zu haben; den Anteilseignern der Pharmakonzerne stellt sie satte Renditen in Aussicht.⁵¹ Die Verquickung beider Interessen miteinander hat jedoch ihren Preis. Im Zeichen des global gewordenen Neoliberalismus zieht sie die Lockerung der moralischen Fesseln biotechnischen Fortschritts nach sich. Diese neue Allianz ursprünglich disparater Teilsysteme der Gesellschaft bringt Jürgen Habermas kritisch auf den Begriff einer „liberalen Eugenik“. ⁵² Aber dieser Begriff ist analog zu verstehen. Es gibt keine lineare, mit innerer Notwendigkeit verlaufende Entwicklung vom klassischen Züchtungsgedanken zum biotechnischen Zugriff auf menschliches Leben, wie Sloterdijk uns glauben machen will. Das neue biopolitische Paradigma steht im Zeichen eines zur allgemeinen Massenanspruchshaltung gewordenen Eudaimonismus, der sich hinter dem Etikett der individuellen Leidvermeidung verbirgt und einer Verschiebung der moralischen Maßstäbe unter dem Diktat des Ökonomismus. Seine Kriterien für die Güterabwä-

gung nach dem reinen Kosten / Nutzen-Kalkül bezieht er aus der ethischen Theorie des Utilitarismus.

3. Die Entstehung des Menschen im Labor. Reproduktionsmedizin und Gentechnik als Einstieg in die Erzeugung neuer Formen des Menschseins

Anders als in Deutschland, wo nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs die Eugenik unter Generalverdacht geraten war und jede biologistische Rede von Züchtung geradezu inkriminiert wurde, stellt sich die Situation in den USA dar. Bereits im Jahr 1962 präsentierten auf dem so genannten „Ciba Symposium“ Life Science-Experten ihre heftig umstrittenen Zukunftsentwürfe einer biologistischen Revolution. Der US-amerikanische Genetiker John Haldane dachte laut über die Möglichkeiten einer bewussten Evolutionssteuerung und deren mögliche Ergebnisse nach.⁵³ So standen ihm beispielsweise die Züchtung eines strahlungsresistenten Menschentyps vor Augen, der sozusagen von Natur aus gegen die Bedrohung eines atomaren Krieges geschützt war, oder eines Mischwesens, einer Chimäre, zwischen Mensch und Affe, das aufgrund eines Greifschwanzes und veränderter Extremitäten einen idealen Astronauten in der Weltraumfahrt abgeben würde. In diesem Zusammenhang wurde erstmals die Möglichkeit einer genetischen Neukonstruktion des Menschen angedacht, die den Menschen als synthetische Gattung entwirft. Damit hat sich eine gegenüber dem klassischen Züchtungsgedanken radikale Transformation vollzogen. Zwar haben auch in den herkömmlichen Züchtungsverfahren Menschen schon immer in die genetischen Eigenschaften von Pflanzen, Tieren und Menschen eingegriffen. Das geschah durch Auswahl einzelner Individuen mit gewünschten Eigenschaften und deren bewusste Kombination bei der sexuellen Vermehrung. Durch konsequente und lang anhaltende Wiederholung dieser Verfahren können Individuen entstehen, die sich deutlich von ihren Vorfahren unterscheiden. Die Mischung des Genpools beider Elternteile unterliegt aber vielen Zufällen. Ob sie erfolgreich sein wird oder zu letztlich unerwünschten Ergebnissen führt, bleibt zu einem nicht unbeachtlichen Teil dem Zufall überlassen und lässt sich häufig erst nach langen Zeiträumen beurteilen.

Die Gentechnik hingegen beruht auf dem Prinzip, dass ein direkter Zugriff auf das menschliche Genom beziehungsweise die gezielte Veränderung einzelner Eigenschaften, ja sogar die Überwindung von Artgrenzen möglich ist, deren Erfolg sich bereits in der nächsten Generation zeigt. Damit scheint, ohne dass eine nationalsozialistische oder rassistische Ideologie erkennbar dahinter stünde, die Züchtung des Menschen eine in der Gentechnik von Beginn enthaltene Möglichkeit zu sein. Die Zeugung neuen Lebens findet aber nicht mehr *in vivo*, das heißt auf dem Wege natürlicher Reproduktion statt, sondern *in vitro*, das heißt im Labor des Biomediziners.

Neben dem Wechsel des biopolitischen Paradigmas hat sich gegenüber dem klassischen Züchtungsgedanken allerdings noch eine weitere grundlegende Veränderung vollzogen. Dem klassischen Züchtungsgedanken lag die selbstverständliche Vorstellung zugrunde, dass die Nachkommenschaft selbst auch wieder das reproduktionsfähige Alter erreicht und nun ihrerseits wieder Nachkommen mit den erwünschten Eigenschaften zeugt. Das ist bei den im Labor erzeugten Embryonen nicht mehr selbstverständlich. Es kann schon bei der assistierten Reproduktion im Labor die Möglichkeit eingeplant sein, dass die Embryonen nach einer Gendiagnostik mit schlechtem Testergebnis verworfen werden. Dieser Fall liegt bei der so genannten Präimplantationsdiagnostik vor. Ebenso kann die Situation eintreten, dass ein Klon, ein „Eielerkind“ also, erzeugt wird, den man im günstigsten Fall einer Leihmutter implantiert, so dass es sich in deren Uterus bis zur Geburtsreife entwickelt. Oder man verzichtet darauf, den Embryo zu implantieren, weil man aus seinen Zellen Ersatzgewebe oder gar Ersatzorgane nachzüchten will. Dazu muss allerdings der Embryo zerstört werden. Im ersten Fall spricht man vom „reproduktiven Klonen“, im zweiten Fall vom „therapeutischen Klonen“.

Damit es zur Entwicklung dieser neuen biotechnischen Verfahren kommen konnte, bedurfte es zweier einschneidender Entdeckungen in der Biomedizin, die auf den ersten Blick nicht unmittelbar zusammenhängen, deren Kombination jedoch die Vorstellung eines Menschen nach Maß zumindest ein Stück weit näher gebracht hat.

⁵³ Eine gute Zusammenfassung seiner Zukunftsvisionen findet sich in: J.B.S. Haldane, Biologische Möglichkeiten für die menschliche Rasse in den nächsten zehntausend Jahren, in: R. Jungk / H. J. Mundt, Das umstrittene Experiment: Der Mensch. Modell für eine neue Welt, Stuttgart / Hamburg 1966, 367–391.

⁴⁹ Ebd., 145. 147.

⁵⁰ Vgl. H.-P. Kröner, Art. Eugenik, 1. Problemstand, in: Lexikon der Bioethik, hrsg. i. A. d. Görres-Gesellschaft, Gütersloh 1998, Bd 1, 694–701, 699.

⁵¹ Vgl. B. Ricou / A. Junod, Pharmazeutische Industrie, klinische Forschung und die Rolle der Ethikkommissionen, in: R. Porz et al. (Hrsg.), Gekauftes Gewissen? Zur Rolle der Bioethik in Institutionen, Paderborn 2007, 221–232, 222. Die Autoren bieten eine anschauliche Darstellung der Verflechtung von Industrie und Wissenschaft und der daraus resultierenden Schwierigkeiten unabhängiger Entscheidungen.

⁵² Vgl. J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M. 2001.

Die erste entscheidende kulturelle Zäsur war die Entdeckung der Erbsubstanz DNA (Desoxyribonukleinsäure). Im Jahr 1953 fanden die beiden Forscher James Watson und Francis Crick heraus, dass das Erbmateriale bei Menschen, Tieren und Pflanzen gleich ist. Die chemische Substanz, aus der alles Leben aufgebaut ist, haben sie alle (abgesehen von einigen Viren) miteinander gemeinsam. Anhand eines Modells aus Draht und Blech stellten die beiden Forscher anschaulich dar, dass die DNA die Struktur einer in sich verdrehten Leiter bildet – eine Doppelhelix. Die einzelnen Erbfaktoren oder Gene sind Segmente der DNA, Abschnitte weniger langer Kettenmoleküle, von denen jedes eine genau definierte Funktion besitzt. Nach heutigem Wissensstand beträgt die Zahl der Gene etwa 30.000.⁵⁴ Die Architektur der DNA war damit zwar bekannt; doch dauerte es noch bis zum Beginn der 60er Jahre, bis man die Anordnung der Gene und die in ihnen enthaltene Information zu analysieren und zu deuten wusste. Nachdem Marshal Nirenberg den entscheidenden Schritt in diese Richtung unternommen hatte, war 1965 schließlich die komplette Gen-Sprache, der sog. genetische Code entschlüsselt.⁵⁵ Jedes Codewort steht wiederum für eine bestimmte Aminosäure.⁵⁶ Stark vereinfacht gesagt bedeutet das im Prinzip nichts anderes, als dass jeder Organismus, auch der menschliche Körper, ein hochkomplexes Informationssystem ist – ein biologischer Text, einem Buch vergleichbar. Doch während das Alphabet der lateinischen Schrift immerhin sechszwanzig Buchstaben enthält, kommt die DNA, das „Alphabet des Lebens“, mit nur vier Buchstaben aus.⁵⁷ Das bahnbrechende Forschungsergebnis, das zur Grundlage der heutigen Gentechnik in all ihren Anwendungsformen wurde, bestand nun in der Erkenntnis, dass die genetische Sprache für alle Lebewesen gültig ist. Konkret gesprochen bedeutet das: Das Gen, das die Information für den Aufbau etwa des Blutzucker regulierenden Insulins enthält, lässt den Eiweißstoff nicht nur in der Bauchspeicheldrüse des Menschen entstehen, sondern auch in Pflanzen-, Hefe- oder Bakterienzellen, wenn es in diese künstlich eingebaut (rekombiniert) wird. Mit der Nutzbarmachung dieser Erkenntnis für die Pharmaindustrie begann der Siegeszug der Gentechnik.⁵⁸ Sie findet ihre Anwendung in der Medikamen-

tenherstellung, in der Landwirtschaft bei Pflanzen und Tieren, in der Diagnostik, in der so genannten somatischen Gentherapie⁵⁹ und schließlich in der Möglichkeit der Keimbahnintervention, bei der zunächst offen ist, ob sie therapeutischen Zwecken dient oder eine Methode der Manipulation des Erbgutes ist.

Die zweite entscheidende Zäsur datiert exakt ein Vierteljahrhundert später in das Jahr 1978. Die Geburt von Louise Brown im Jahre 1978, des ersten in einem Reagenzglas gezeugten Kindes, hat ursprünglich mit Gentechnik gar nichts zu tun, sondern gehört in den Bereich der Reproduktionsmedizin. Ihre wissenschaftlichen „Väter“, Patrick Steptoe und Robert Edwards, hatten ein Verfahren entwickelt, ungewollt kinderlosen Ehepaaren zum ersehnten Nachwuchs zu verhelfen. Die Technik der von ihnen erstmals beim Menschen angewandten In-vitro-Fertilisation (IVF) ist inzwischen längst zu einem Standardverfahren und bis hin zur heute immer mehr praktizierten intracytoplasmatischen Spermien-Injektion (ICSI) beträchtlich weiterentwickelt worden.⁶⁰ Tatsache ist aber, dass die medizinisch-technische Assistenz den künstlich gezeugten Embryo nicht genetisch verändert. Man mag verschiedener Auffassung sein hinsichtlich der Frage, ob die medizinisch-technische Assistenz lediglich die Überwindung eines Hindernisses beim Transport darstellt, da die eigentliche Gametenverschmelzung genauso erfolgt wie bei der Einbringung von Spermia auf dem Wege geschlechtlicher Vereinigung, oder doch die Einheit der Ehe durch die Beteiligung eines Dritten, des Arztes, faktisch aufgebrochen wird – die IVF gehört unbestreitbar in den Bereich der Reproduktionsmedizin, nicht der Gentechnik.

Allerdings ist aus heutiger Sicht erkennbar, dass eine Allianz zwischen beiden Disziplinen sich schon sehr früh, etliche Jahre vor der Geburt von Louise Brown, abzeichnete, als Robert Edwards auf die Möglichkeit der Geschlechtsbestimmung bei In-vitro gezeugten Embryonen hinwies. Zwar ging es ihm nicht darum, angehenden Eltern neben dem Wunschkind auch noch das gewünschte Geschlecht sicherzustellen. Den Anstoß zu solchen Überlegungen gab ihm vielmehr die Tatsache, dass bei bestimmten X-chromosomal-

⁵⁴ Weiterhin fanden die Forscher heraus, dass die Sprossen dieser Leiter aus zwei Basen bestehen, die Holme hingegen aus einer sich ständig wiederholenden Folge von Zucker- und Phosphorsäuremolekülen. Es handelt sich hierbei um die Purinbasen Adenin und Guanin sowie um die Pyrimidinbasen Thymin und Cytosin. Die beiden Basen der Leitersprossen verhalten sich komplementär und fügen sich passgenau ineinander, d. h. Adenin verbindet sich stets mit Thymin, Cytosin hingegen mit Guanin zu einem Basenpaar.

⁵⁵ Seitdem weiß man, dass jeweils drei Basen bzw. drei genetische Buchstaben ein Codewort bilden.

⁵⁶ Aminosäuren sind die Grundbausteine der Proteine. Es gibt zwanzig verschiedene Aminosäuren und für jede von ihnen in der DNA-Sprache eigene, aus jeweils drei „Buchstaben“ bestehende Codewörter. Die DNA-Fäden können allerdings nicht direkt zur Herstellung von Proteinen abgelesen werden. Dazu muss zuerst im Zellkern ein Abguss von DNA-Stücken, einer Blaupause vergleichbar, hergestellt werden. Dieser Abguss entsteht aus der Ribonukleinsäure (RNA) und trägt die Bauanleitung des Zellkerns zur zelleigenen Proteinherstellung in sich. Diese Annahme hat in der Biologie lange gegolten. Inzwischen weiß man aber, dass auch die RNA, die keine Proteine codiert, wichtige genetische und epigenetische Steuerungsfunktionen übernimmt. Der neue Ansatzpunkt der Untersuchung ist deshalb nicht mehr die DNA, sondern die Ebene der Proteine. Anders als das Genom ist das Proteom, welches das Proteinmuster eines Organismus repräsentiert, ein höchst dynamisches System.

⁵⁷ Vgl. J. Reiter, Bild und Sprache der Gentechnik. Zur Hermeneutik naturwissenschaftlicher Rede und Argumentation, in: K. Hilpert / D. Mieth, Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg / Basel / Wien 2006, 337–353. Zu Recht weist Reiter darauf hin, dass die Lesbarkeitsmetapher eine Illusion von Einfachheit der Welt vermittelt, die der Realität nicht entspricht. Die vorläufige DNA-Sequenz des Humangenoms im Jahr 2001 hat zwar eine ungeheure Menge sehr roher Informationen beschert, die aber der Interpretation bedürfen. Rein deskriptiv ist die Sequenz aller Gene zwar bekannt, auf ihre Funktion kann jedoch nur sehr eingeschränkt geschlossen werden. Das Humangenomprojekt hat noch nicht vermocht, uns zu sagen, wer wir sind; es hat uns zunächst gelehrt, wie wenig wir bisher wirklich wissen.

⁵⁸ Allein in Deutschland sind ca. 5 Mio. Menschen auf synthetisch hergestelltes Humaninsulin angewiesen. Gegenüber der Gewinnung von Insulin aus der Bauchspeicheldrüse von Rindern oder Schweinen, wo es nur in sehr begrenzten und geringen Mengen vorkam und zudem den unübersehbaren Nachteil hatte, dass seine Verträglichkeit bzw. Wirksamkeit für die Anwendung beim Menschen zeitlich begrenzt war, kann man es durch Bakterien mit einer rekombinierten DNA wesentlich rascher und in größeren Mengen von höherem Reinheitsgrad kostengünstiger herstellen. Das Verfahren trägt somit auch zur Kostenersparnis bei. Mit einem Satz gesagt: Der Einsatz von

gentechnischen Verfahren zur *Medikamentenherstellung* ist prinzipiell wünschenswert. Etwaige Bedenken oder Einschränkungen, die von Seiten der Ethik geäußert werden könnten, würden sich auf eine sorgfältige Prüfung jedes neuen Medikaments beziehen, von dem, bevor es auf den Markt kommt, sicher erwiesen sein muss, dass es keine schädlichen Wirkungen für den Patienten hat. Diese Einschränkung gilt aber für alle Medikamente und wirft deshalb keine neuen ethischen Fragen auf.

⁵⁹ Die *somatische Gentherapie*, d. h. die Gentherapie an menschlichen Körperzellen, wurde erstmals im September 1990 von French Anderson am „National Institute of Health“ (NIH) praktiziert. Die Patientin, ein damals vierjähriges Mädchen mit Namen Ashanti DeSilva, litt an einer normalerweise tödlich verlaufenden Schwäche der Immunabwehr, die auf das Fehlen eines einzigen Gens, des lebenswichtigen ADA-Gens zurückzuführen ist. Zunächst entnahm man Ashanti körpereigene weiße Blutzellen, „reparierte“ sie, indem man mit Hilfe von Retro-Viren das fehlende ADA-Gen in die Zellen einbaute und führte die nunmehr intakten, ADA produzierenden Abwehrzellen in den Körper zurück. Tatsächlich besserte sich Ashantis Zustand beträchtlich, und nach acht weiteren Reinfusionen gentherapeutisch veränderter Zellen innerhalb der nächsten Monate stieg ihr ADA-Spiegel soweit an, dass sie heute ein normales Leben führen kann.

Aber die anfängliche Euphorie war rasch verflogen. Zwar war allen Wissenschaftlern klar, dass die somatische Gentherapie, die nach dem eben geschilderten Verfahren verläuft, wohl nur bei einer monogenen, d. h. auf dem Ausfall eines einzigen Gens beruhenden Erbkrankheit anwendbar ist. Doch beschränken sich die Erfolge der somatischen Gentherapie bisher tatsächlich im Wesentlichen auf das beschriebene Krankheitsbild des ADA-Gen-Defektes. Bei den weitaus häufigeren monogenen Erbkrankheiten wie Mukoviszidose oder Muskeldystrophie sind die Versuche einer somatischen Gentherapie bislang erfolglos geblieben.

⁶⁰ Die von Steptoe und Edwards entwickelte IVF ist als klinische Behandlungsmethode bei eileiterbedingter Sterilität sehr erfolgreich. Nach vorheriger ovarieller Stimulation werden den sprunghaft Follikeln eine oder mehrere Eizellen auf abdominalem oder vaginalem Weg entnommen. Die Zahl der entnommenen Eizellen hängt von der Gesetzeslage des jeweiligen Landes ab und darf nach dem in Deutschland geltenden Embryonenschutzgesetz vom 1.1.1991 nicht mehr als drei betragen. Anschließend bringt man die so gewonnenen Eizellen unter Laborbedingungen in einer Nährlösung mit ca. 100 000 vorbereiteten Samenzellen zusammen. Diese Methode setzt allerdings einen regelrechten Samenbefund voraus und ist deshalb bei andrologisch bedingter Sterilität weniger zufriedenstellend. Deshalb hat sich im Rahmen einer IVF die Technik der ICSI weltweit rasch durchgesetzt, da sich hier eine hohe Befruchtungsrates auch bei schwerwiegender männlicher Infertilität erzielen lässt. Bei dieser Methode der Sterilitätsbehandlung wird mittels einer Hohlnadel, die zehnmal dünner ist als ein Menschenhaar, ein einzelnes Spermatozoon direkt in den Zelleib der Eizelle injiziert.

rezessiven Erbgängen⁶¹ nur die männlichen Nachkommen das Krankheitsbild aufweisen, die weiblichen Nachkommen hingegen zwar möglicherweise Konduktorinnen, selbst aber gesund sind. Die Schwierigkeit der genetischen Beratung bei X-chromosomal-rezessiven Leiden besteht darin, dass die Konduktorinnen nicht schon vor der Mutterschaft sicher festgestellt werden können.

Was lag aus Edwards' Sicht näher, als die extrakorporal gezeugten Embryonen sogleich einem chromosomalen Geschlechtstest zu unterziehen, um die risikobehafteten männlichen Nachkommen auszuschließen? Dieses Vorhaben blieb aber zunächst Theorie. Doch die fragwürdigen Leitvorstellungen, welche die wachsenden Möglichkeiten der Embryonenbiopsie später in den Rang einer routinemäßigen Reihenuntersuchung eingesetzt haben, waren damit virulent geworden: die selektive Geschlechtsdiagnostik und die Aussonderung von Kindern mit kongenitalen Erkrankungen. Die Reproduktionsmedizin ist, das lässt sich aus heutiger Sicht zweifelsfrei festhalten, zur Einstiegs-technik für Präimplantationsdiagnostik, Klonierungsverfahren und Stammzellforschung sowie für die Keimbahnintervention⁶² geworden. Die zuletzt genannte spielt allerdings derzeit eine untergeordnete Rolle am Rande der Forschung, während erstere im Brennpunkt des öffentlichen Diskurses stehen. Deshalb wird sich die vorliegende Untersuchung auf die beiden aktuell heftig diskutierten Anwendungsfelder beschränken.

a) Präimplantationsdiagnostik.

Der Embryo als geprüftes Qualitätsprodukt?

Die Präimplantationsdiagnostik, kurz: PID bzw. PGD (preimplantation genetic diagnosis) ist eine Untersuchungsmethode, die es ermöglicht, Embryonen, die außerhalb des Mutterleibes gezeugt wurden, Zellen zu entnehmen und diese auf bestimmte genetische Belastungen oder Chromosomenstörungen hin zu untersuchen. Genau genommen handelt es sich also um eine Selektion schon vor Beginn der intrauterinen Schwangerschaft. Dieses Verfahren wurde am Hammer-smith-Hospital in London entwickelt und gilt dann als medizinisch angezeigt, wenn die Gefahr der Vererbung einer schweren genetisch bedingten Erkrankung gegeben ist. Der Embryo wird nur dann in den Uterus eingepflanzt, wenn bei ihm die Erkrankung ausgeschlossen wird. Es handelt sich also kurz gesagt um den genetischen Test von extrakorporal gezeugten, im Reagenzglas resp. in der Petrischale befruchteten Embryonen. Das Motiv, ein solches Verfahren zu entwickeln, lässt sich an dem folgenden Beispiel⁶³ gut aufzeigen:

Ein Ehepaar mit einem bereits schulpflichtigen Mukoviszidose-Kind wünscht sich ein weiteres, aber gesundes Kind. Nach der Geburt des ersten Kindes war die Ehefrau bereits zweimal wieder schwanger, aber in beiden Fällen ließ sie nach der Pränataldiagnose abtreiben, da bei beiden Kindern Mukoviszidose diagnostiziert worden war. Zweimal hatte also die Mutter die Belastung einer Schwangerschaft auf Probe auf sich genommen, zweimal hatte der genetische Test des Fötus zu dem von vornherein einkalkulierten Schwangerschaftsabbruch geführt. Die individuelle Konfliktlage der potentiellen Eltern wird noch besser verständlich, wenn man sich die Verkaufsform der befürchteten Krankheit vor Augen führt:

Die Cystische (Zystische) Fibrose oder Mukoviszidose (Zähschleimigkeit) ist derzeit die am weitesten verbreitete genetisch bedingte Erkrankung. Namensgebendes Merkmal sind die ungewöhnlich zähflüssigen Schleim- und Sekretabsonderungen in Lunge und Verdauungsorganen, die von Kindheit an den Gesundheitszustand des er-

krankten Menschen in erheblichem Maße beeinträchtigen und zu einer fortschreitenden Schädigung dieser Organe führen. Insbesondere in der Bauchspeicheldrüse bildet sich vermehrt faseriges Bindegewebe mit flüssigkeitsgefüllten Hohlräumen.⁶⁴ Weil als Folge die Abflusswege des enzymhaltigen Verdauungssafes der Bauchspeicheldrüse zunehmend verstopft werden, kann der Organismus die Nahrung im Darm nicht mehr ausreichend aufschließen. Bis vor wenigen Jahren blieben Kinder mit Zystischer Fibrose schwächling und klein.

Da der zähe, dicke Schleim der Patienten über die Flimmerhäärchen der Bronchien nicht abtransportiert wird, führt dies außerdem zu einer Verengung der Luftwege und somit zu einer Behinderung beim Atmen. Infektionen können sich nun leicht entwickeln, da die Bakterien in den Atemwegen verbleiben. Gewöhnlich kehren solche Infektionen immer wieder und schädigen das Lungengewebe; denn zu ihrer Abwehr werden Immunzellen aktiviert, die aggressive chemische Substanzen freisetzen und entzündliche Reaktionen auslösen. Die Zerstörung der Bronchien schreitet unaufhaltsam voran, bis schließlich die Lunge versagt.⁶⁵ Die Lebenserwartung von Patienten mit Mukoviszidose, insofern sie nicht bereits im Säuglings- oder Kindesalter verstarben, hat früher im Höchstfall das dreißigste Lebensjahr nicht überschritten.

Kurz: Die PID wurde vor allem entwickelt, um Eltern zu helfen, die aus berechtigten Gründen das Auftreten einer schweren Erbkrankheit wie Mukoviszidose oder Muskeldystrophie⁶⁶ bei ihren Kindern befürchten. Denn die bis dahin gängigen Verfahren der Pränataldiagnostik machten erst nach längerer Schwangerschaft eine Untersuchung des Fötus möglich. Die enorme Belastung für die Frau bestand also darin, eine Schwangerschaft zu beginnen, deren von vornherein einkalkulierte Konsequenz bei einem genetisch „schlechten“ Testergebnis die Abtreibung des Ungeborenen war. Kurz gesagt: eine Frau, die zur Pränataldiagnostik entschlossen war, musste zugleich bereit sein, eine „Schwangerschaft auf Probe“ auf sich zu nehmen.⁶⁷ Aus diesem Dilemma sollte die PID einen Ausweg eröffnen.

Technisch betrachtet ist sie ein aufwändiges Verfahren.⁶⁸ Ethisch gesehen ist sie noch komplizierter. Die grundsätzliche Problematik

⁶⁴ Einen wichtigen Beitrag zur Erforschung von Krankheitsbild und -verlauf leistete bereits 1938 Dorothy H. Andersen von der Columbia – Universität in New York. Bei der Sektion verstorbener Kinder, selbst schon bei Säuglingen, fand sie fast immer die Bauchspeicheldrüse zerstört. Auch die Bronchien waren oftmals infiziert und geschädigt. Auf Dorothy Andersen geht auch der heute im anglo-amerikanischen Sprachgebrauch übliche Name zurück: cystische Fibrose der Bauchspeicheldrüse – nach der im Mikroskop auffälligen Bindegewebsvermehrung (Fibrose) und Zystenbildung.

⁶⁵ Vgl. M. J. Welsh / A. E. Smith, Art. Mukoviszidose, in: Spektrum der Wissenschaft (Febr. 1996), 32 – 39, 32.

⁶⁶ Unter den verschiedenen Formen nimmt die Muskeldystrophie vom Typ Duchenne den aggressivsten Verlauf. Es handelt sich um eine degenerative, die quergestreifte Muskulatur primär befallende Krankheit, die zum frühzeitigen Tode führt. Betroffene werden im Höchstfall nicht älter als dreißig Jahre. Erste Symptome von Muskelrückbildung treten schon im Vorschulalter auf, die Mobilität nimmt rapide ab, so dass die Patienten nicht selten schon im Grundschulalter auf einen Rollstuhl angewiesen sind. Bei fortschreitendem Krankheitsverlauf können Arme und Beine schließlich gar nicht mehr bewegt werden, der Körper muss im Rollstuhl fixiert und der Kopf mit einer Halterung gestützt werden. Der Tod am Ende eines langen Krankheits- und Leidensweges tritt durch Versagen des Herzens und der Lunge ein. Unter Umständen muss durch ärztliche Intervention (Tracheotomie) der qualvolle Erstickungstod abgewendet werden.

⁶⁷ Vgl. P. Fonk, Schwangerschaft auf Probe, in: ETHICA 7 (1999) 29–46; 143–171.

⁶⁸ Bevor es soweit ist, wird zunächst die künftige Mutter mit Hormonen behandelt, damit in ihren Ovarien mehrere Eier heranreifen. Je mehr Eizellen ihr entnommen werden können, desto größer ist die Chance, dass erstens die Befruchtung im Reagenzglas gelingt und danach tatsächlich eine Zellteilung erfolgreich beginnt, zweitens unter den künstlich erzeugten Embryonen sich ein genetisch gesundes Kind befindet und drittens nach erfolgter Implantation in die Gebärmutter die Einnistung erfolgt und viertens schließlich zur Geburt eines gesunden Kindes führt. Nachdem der Frau die Eizellen entnommen worden sind, besteht der nächste Schritt darin, in diese Eizellen jeweils ein Spermium zu injizieren. Drei Tage lang lässt man nun die künstlich entstandenen Embryonen in einer Nährlösung bei einer Temperatur von 37 Grad heranwachsen, bis sie das Acht-Zell-Stadium erreicht haben. Das ist einerseits der frühestmögliche Zeitpunkt, um mit einer Embryonenbiopsie das Geschlecht des Kindes zu bestimmen, andererseits markiert dieses Stadium der Zellteilung den Zeitpunkt, bis zu dem jede der Zellen noch totipotent ist, d.h. dass aus jeder einzelnen Zelle wieder ein ganzer Mensch entstehen kann. Unter 400facher mikroskopischer Vergrößerung ritzt nun der Reproduktionsmediziner mittels einer Hohlzahn die Schutzhülle an, die den Embryo zu diesem frühen Zeitpunkt noch umman-

⁶¹ Vgl. P. Fonk, Schwangerschaft auf Probe, in: ETHICA 7 (1999) 29–46, 35: Einige der häufigsten X-chromosomal-rezessiven Erbleiden sind: anhydrotische Ektodermaldysplasie, Hämophilie A, Lesch-Nyhan-Syndrom, Martin-Bell-Syndrom und Muskeldystrophie-Typ Duchenne.

⁶² Hier kommt eine ethisch ganz neue Qualität ins Spiel, die sich auf den Begriff „Herrschaft der Toten über die Lebenden“ bringen lässt. Gentechnische Eingriffe in die Keimbahn sind nichts anderes als Manipulation; denn sie betreffen – vorausgesetzt, sie wären erfolgreich, was sich bisher nicht erkennen lässt – nicht nur die Individuen, an denen sie vorgenommen werden, sondern alle nachfolgenden Generationen – ob diese die veränderten Eigenschaften nun wollen oder nicht. Eine Kausaltherapie von Erbkrankheiten wäre zwar wünschenswert, ist jedoch bisher nicht erfolgreich. Auch lässt sich nicht ausschließen, dass mögliche Negativfolgen sich erst nach mehreren Generationen zeigen. Damit hat die Keimbahnintervention, die nicht nur therapeutischen Zwecken dienen kann, sondern auch der Veränderung anderer, nicht krankheitsbezogener Eigenschaften, den moralischen Status eines Humanexperiments.

⁶³ Das Beispiel entstammt einer Resolution des AKL (Arbeitskreis Leben mit Mukoviszidose), AKL-Positionen, Präimplantationsdiagnostik, in: Mukoviszidose aktuell 1/97.

wurde bereits in dem vor mehr als zehn Jahren erschienenen „Gemeinsamen Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland“ auf den Punkt gebracht:

„Häufig wird die Präimplantationsdiagnostik als eine vorverlegte Pränataldiagnostik angesehen und ethisch als solche bewertet. Hier ist aber darauf hinzuweisen, dass die Präimplantationsdiagnostik gegenüber der pränatalen Diagnostik eine andere ethische Handlungsqualität aufweist. Pränatale Diagnostik wird nicht ausschließlich mit dem Ziel durchgeführt, Embryonen mit einer genetischen Krankheit abzutreiben, sondern sie hat auch lebenserhaltende Motivationen. Das selektive (auswählende) Vorgehen ist bereits bei Anwendung der pränatalen Diagnostik fragwürdig und ethisch höchst bedenklich. Es verschärft sich noch einmal bei der Anwendung der Präimplantationsdiagnostik, die allein auf die Selektion von menschlichem Leben ausgerichtet ist. Es werden dabei bewusst Embryonen erzeugt, um unter ihnen die geeignetsten auswählen zu können.“⁶⁹

Anders gesagt: Wenngleich im öffentlichen Bewusstsein teilweise schon eine Grenzverwischung zwischen den bisher bekannten Methoden der pränatalen Diagnostik und der Präimplantationsdiagnostik stattgefunden hat, dürfen wir uns über den grundlegenden Unterschied nicht hinwegtäuschen. Anders als die „konventionellen“ Methoden der vorgeburtlichen Diagnostik beim intrauterinen Leben⁷⁰ ist die Präimplantationsdiagnostik darauf ausgerichtet, Embryonen künstlich zu erzeugen und sie bei unerwünschtem Testergebnis zu vernichten. Es handelt sich hierbei also um eine bestimmte Form experimentellen Umgangs mit Embryonen oder sog. verbrauchender Embryonenforschung. Entsprechend ist sie nach dem am 1. Januar 1991 in Kraft getretenen Embryonenschutzgesetz, das in § 2 Abschn. (2) die extrakorporale Zeugung eines Embryos zu einem anderen Zweck als zur Herbeiführung einer Schwangerschaft mit einer Geldstrafe oder einer Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren ahndet (wobei schon der Versuch als strafbar gilt) und des weiteren in § 8 jede einem Embryo entnommene totipotente Zelle vor einem verbrauchenden Umgang schützt, in Deutschland verboten. Allerdings mehrern sich die Stimmen, die einen Verzicht oder zumindest eine partielle Absehung von strafrechtlichen Sanktionen in begründeten Ausnahmefällen fordern. Sie berufen sich auf die aus ihrer Sicht komplizierte und verworrene Rechtslage in Deutschland. Diese weist in der

telt, saugt eine einzelne Zelle ab und setzt diese außerhalb der Hülle zur weiteren Untersuchung frei. Die Hülle schließt sich nach dem Eingriff sofort wieder und die Entwicklung des Keims geht ungestört weiter.

Aus dem Zellkern isoliert man im nächsten Schritt die DNS, welche die gesuchte genetische Information enthält. Inzwischen weiß man schon von vielen Erbkrankheiten, auf welchen Abschnitten der DNS diese lokalisiert sind. Diese gesuchten DNS-Abschnitte werden anschließend millionenfach kopiert, bis genügend Kopien vorhanden sind, um das einzelne gesuchte „Wort“ im Gesamttext dieses individuellen Organismus leicht nachweisen zu können. Im letzten Schritt dieses komplizierten und aufwändigen Verfahrens lässt man die DNS-Fragmente in einem elektrischen Feld solange wandern, bis sie nach Abschalten des Stroms liegen bleiben und als kleiner Strich auf dem Film sichtbar werden. Nur wenn die untersuchte Sequenz die bei einem gesunden Menschen übliche Länge hat und nicht etwa eine davon abweichende, wird der untersuchte Embryo zur Implantation in die Gebärmutter freigegeben.

⁶⁹ Deutsche Bischofskonferenz / Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.), *Wieviel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin (= Gemeinsame Texte 11)*, Hannover / Bonn 1997, 25.

⁷⁰ Vgl. H. Hepp, *Medizinische und ethische Aspekte der Pränatal- und Frühgeburtsmedizin*, in: *SdZ 10* (1996) 656: Ihre Ambivalenz ist darin begründet, dass sie, so paradox das zunächst erscheinen mag, mit einer statistisch überwältigenden Häufigkeit dazu beiträgt, Leben zu retten. In rund 97% aller Fälle, in denen pränatale Diagnostik während einer sog. Risikoschwangerschaft, gewöhnlich aufgrund des mütterlichen Alters oder einer bereits in der Familie aufgetretenen Erbkrankheit, durchgeführt wurde, können Eltern von der monatelangen währenden Angst befreit werden, ein erkranktes Kind zu bekommen. Der heftige, aus bloßer anamnestischer Angst geäußerte Wunsch, eine Schwangerschaft abbrechen, ist gerade durch die Möglichkeit eines sicheren und direkten Nachweises schwerster Erkrankungen merklich seltener geworden.

Als Beispiele für seine zunächst erstaunlich klingende Feststellung, dass die Pränatalmedizin sich in nicht wenigen Fällen zu einer Methode des Lebensschutzes entwickelt hat, führt er zwei überzeugende Beispiele ins Feld. Während früher bei Verdacht auf eine Rötelninfektion der Mutter recht häufig eine Schwangerschaft abgebrochen wurde, ist es heute durch fetale Blutentnahme und rötelspezifischen IgM-Nachweis bzw. Choriondiagnostik möglich, den direkten Nachweis einer Rötelninfektion des Kindes zu führen. So gelang es in über 90% der Fälle, einen Abbruch zu verhindern. Ähnliches gilt für die Muskeldystrophie-Typ-Duchenne. Während früher durch Geschlechtsdiagnostik bei männlichen Föten oft ein rein anamnestischer Abbruch durchgeführt wurde, erfolgt heute der direkte Ausschluss, so dass 50% der gesunden Kinder gerettet werden.

Tat Widersprüche auf, weil der Gesetzgeber im Umgang mit ungebohrenem Leben nicht nur eine Doppel-, sondern eine Tripelmoral verfolgt: Gemäß dem reformierten § 218 StGB ist die frühere embryopathische Indikation, nach der bis zum 1. Oktober 1995 (alte Bundesländer) beziehungsweise bis zum 1. Januar 1996 (neue Bundesländer) eine Abtreibung bis zur 22. Schwangerschaftswoche bei nachgewiesener Behinderung des Kindes möglich war, ersatzlos gestrichen. Damit hat sich aber der strafrechtliche Schutz von Behinderten keineswegs verbessert, sondern ist im Grunde völlig weggefallen. Als man im Zuge der Strafrechtsreform die embryopathische Indikation gestrichen hatte, erweckte diese Gesetzesreform zunächst den Anschein, als habe sich dadurch der Status der behinderten Menschen verbessert. Genau das Gegenteil ist aber eingetreten, weil die Kriterien, die bis dahin für die embryopathische Indikation galten, stillschweigend unter die medizinische Indikation subsumiert wurden. Diese ist jedoch an keine zeitliche Frist gebunden, so dass nach dem nunmehr geltenden Recht Spätabtreibungen von behinderten Kindern bis kurz vor der Geburt möglich sind, wenn deren Eltern ein schwerkrankes oder behindertes Kind für unzumutbar halten. Aber auch der frühe Embryo im Mutterleib bleibt vor seiner Einnistung in die Gebärmutter völlig ohne Schutz. Sowohl juristisch (§ 219 StGB) als auch gesellschaftlich wird allgemein akzeptiert, dass ihm die Einnistung etwa mittels einer Spirale verweigert wird, er also abgetötet werden darf. Außerhalb des Mutterleibes hingegen, In-vitro, genießen gleich alte Embryonen dank des Embryonenschutzgesetzes die höchste Protektion überhaupt. Das bedeutet in der Konsequenz nichts anderes, als dass in Deutschland nach derzeit mehrheitlicher Auslegung des Embryonenschutzgesetzes ein extrakorporal gezeugter Embryo, bei dem der Test einen genetischen Defekt ergab, zunächst der Mutter implantiert werden muss, um ihn hernach unter Berufung auf die medizinische Indikation, die in Deutschland nicht nur straffrei, sondern auch rechtskonform ist, wieder abtreiben zu können – theoretisch sogar bis zum Zeitpunkt der Geburt.

Solche Logik ist schwer nachvollziehbar; deshalb hat sich in diese bis heute andauernde und inzwischen schärfer geführte Diskussion die Bundesärztekammer mit ihrem am 24. Februar 2000 vorgestellten „Diskussionsentwurf zu einer Richtlinie zur Präimplantationsdiagnostik“ eingeschaltet.⁷¹ Inzwischen liegt er in mehreren erweiterten Auflagen vor. Nachgedacht wird über eine Zulassung der PID bei extrem enger Indikationstellung, die vor allem die berechnete Befürchtung schwerster Missbildungen eines künftigen Kindes – insbesondere im Falle eines Wiederholungsrisikos – zur Voraussetzung hat und mit dem Wohl der Mutter nicht vereinbar ist. Jedwedes eugenische Interesse wird kategorisch ausgeschlossen. Damit sind im Grunde die Kriterien genannt, die auch bei der medizinischen Indikation Anwendung finden. Allerdings treten innerhalb der Ärzteschaft unterschiedliche Sichtweisen in der Bewertung hervor. Der deutsche Ärztetag lehnte im Jahr 2002 die Einführung der PID aus medizinischen Gründen ab.⁷² Entscheidend ist letztlich die Frage, ob eine vorliegende Behinderung des Kindes zumutbar ist oder nicht. Doch wessen Toleranzgrenze wird hier befragt? Die der Eltern lässt sich möglicherweise feststellen, die des Kindes wohl kaum. Natürlich wäre es lieber gesund als behindert. Die Frage ist aber nicht, ob es gesund oder krank sein möchte, sondern ob es sich vorstellen kann, ein Leben auch unter eingeschränkten Bedingungen zu führen. Wie sehr jede stellvertretende Entscheidung im Interesse des mutmaßlichen Kindeswohls auf brüchiges Eis führen kann, lässt sich anhand der am weitesten verbreiteten Erbkrankheit, die auf dem Defekt eines einzigen Gens beruht, gut illustrieren.

Es ist inzwischen möglich geworden, mit Mukoviszidose zu leben und dabei sogar alt zu werden – allerdings nicht dank spektakulärer neuer Behandlungsmethoden wie etwa der somatischen Gentherapie, deren erhoffte Segenswirkungen bisher noch ausstehen, sondern dank konventioneller therapeutischer Maßnahmen, d.h. durch die Entwicklung eines besonderen Ernährungsplanes und einer speziellen Atemtechnik, die aus der Yoga-Meditation übernommen wurde und zur besseren Reinigung der Atemwege beiträgt. Der Einwand, dass ein entsprechendes Leben nur unter eingeschränkten Bedingun-

⁷¹ Bundesärztekammer (Hrsg.), *Diskussionsentwurf zu einer Richtlinie zur Präimplantationsdiagnostik*, Berlin 2000.

⁷² Vgl. E. Schockenhoff, *Fortpflanzungsfreiheit und verantwortliche Elternschaft. Zur ethischen Problematik der Präimplantationsdiagnostik*, in: Ders. et al., *Medizinische Ethik im Wandel. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven*, Ostfildern 2005, 216–222, 216f. Schockenhoff bietet in diesem Beitrag eine gute Übersicht über die unterschiedlichen Positionen innerhalb der Ärzteschaft und der Politik.

gen geführt werden könne, erweist sich in diesem Zusammenhang als Pseudoargument mit Bumerang-Effekt. Es entkräftet die Glaubwürdigkeit dessen, der es ins Spiel bringt; denn ein Leben unter den Bedingungen eingeschränkter Gesundheit führt ebenso ein Patient mit Diabetes mellitus wie auch ein anderer, der einen Herzinfarkt erlitten hat. Wohl niemandem käme aber die Idee, ein solches Leben als nicht mehr lebenswert zu bezeichnen.

Damit ist aber auch bereits der neuralgische Punkt aller vorgeburtlichen diagnostischen Maßnahmen angesprochen – sei es, dass sie während der Schwangerschaft beim Embryo im Uterus durchgeführt werden oder, wie bei der neuen Methode der Präimplantationsdiagnostik, schon vor Beginn der Schwangerschaft im Reagenzglas resp. in der Petrischale. Jede Diagnostik kann immer nur Auskunft darüber geben, ob der befürchtete genetische Defekt beim Embryo vorliegt oder nicht. Kein Test aber ist in der Lage, Auskunft zu geben darüber, wie groß das Maß der Behinderung sein wird und welche Einschränkungen dem Menschen später tatsächlich auferlegt sein werden. Vor allem aber kann sie kein Urteil darüber fällen, ob ein Leben unter eingeschränkten Bedingungen lebenswert ist oder nicht. „Eine objektive Skalierung des Unzumutbarkeitsgrades genetischer Erkrankungen“, darin ist Eberhard Schockenhoff nur zuzustimmen, „ist nicht möglich, da das Selbsterleben der Betroffenen und die Fremdeinschätzung ihrer Situation durch Dritte oftmals auseinander gehen.“⁷³

Des Weiteren weisen die Befürworter der PID darauf hin, dass durch die Präimplantationsdiagnostik eine spätere Abtreibung vermieden wird, weil schon vor dem Beginn der Schwangerschaft der Embryo in-vitro verworfen werde. Mit diesem Argument hat man aber zugleich dem Embryo in dieser frühesten Entwicklungsphase jede rechtliche und moralische Schutzwürdigkeit abgesprochen.

Ein weiteres Argument, mit dem die ethische Akzeptanz der PID erleichtert werden soll, definiert die Rolle des Reproduktionsmediziners als „Assistent“ der Eltern, wodurch die In-vitro-Fertilisation mit anschließender PID im Kontext der assistierten Fortpflanzung angesiedelt wird. Auch der Richtlinienentwurf der Bundesärztekammer argumentiert auf dieser Linie. Die In-vitro-Fertilisation dient aber immer dazu, ungewollt kinderlosen Ehepaaren den lang gehegten Kinderwunsch zu erfüllen. Mit anderen Worten: mittels der In-vitro-Fertilisation entstehe immer ein unbedingt gewolltes Kind, ein Wunschkind, das von den Eltern als Person, die ihrer Verantwortung überstellt ist, angenommen wird.

Die Kinder, die den genetischen Qualitätstest im Verfahren der Präimplantationsdiagnostik bestanden haben, sind sogar noch mehr als das. Anders gesagt: Die Präimplantationsdiagnostik ist nicht, wie die In-vitro-Fertilisation, nur dazu gedacht, den Wunsch nach einem Kind zu erfüllen, sondern sie will – in Verbindung mit der Gentechnik – nun den Wunsch nach einem bestimmten Kind erfüllen: dem genetisch perfekten Preisbaby, dem Menschen nach Maß.

Damit wäre allerdings schon der äußerste Grenzfall erreicht. Er würde eintreten, wenn die Genanalyse des Embryos genutzt werden könnte, um bestimmte Eigenschaften an ihm gezielt zu verändern. Die absehbare Nahfolge liegt allerdings nicht in der Züchtung perfekter Designer-Babys aus den Gen-Labors der Reproduktionsmediziner, sondern in einer sozialen Erosion der Elternschaftsmodelle. Die Verfügungsmacht, die Eltern gegenüber ihren Kindern haben, verwandelt sich mit der Praxis der Präimplantationsdiagnostik in die Übertragung einer Totalverfügung über mehrere Embryonen, was in dem medizinischen Begriff der Selektion zutreffend zum Ausdruck gebracht wird.⁷⁴ Es hat sich in den letzten Jahren immer mehr gezeigt, dass der Übergang von der Verhinderung bestimmter bekannter Krankheitsmerkmale zur Verhinderung jedweder genetischen Risiken bis hin zur Geschlechtswahl aus familiären und sozialen Gründen kaum zu steuern ist.⁷⁵ Dagegen erheben sich von Seiten der Moraltheologie zu Recht schwere Bedenken. In Anbetracht solch fragwürdiger Entwicklungen hat sie die Aufgabe, die manchmal vielleicht in Vergessenheit geratene Wahrheit in Erinnerung zu rufen, dass zwar der Wunsch nach einem gesunden Kind verständlich ist, es jedoch kein erzwingbares Recht auf ein gesundes Kind gibt.⁷⁶ Kin-

derlosigkeit als solche ist keine Krankheit und der berechtigte Kinderwunsch muss nicht um jeden Preis erfüllt werden. Auch der freiwillige Verzicht auf leibliche Kinder und der Entschluss zur Adoption können in diesem Fall eine ethisch höchst respektable Entscheidung sein.

Im engen Kontext der PID ist im nächsten Punkt aber der Umgang mit den so genannten überzähligen Embryonen beziehungsweise die Tatsache der Vielfacherzeugung von Embryonen zu diskutieren.

b) Klonierungsverfahren und Stammzellforschung. Der Embryo als medizinischer Rohstoff?

Am Beginn der Reproduktionsmedizin beim Menschen stand der Wunsch, Eltern zu helfen, deren Kinderwunsch auf dem Wege natürlicher Fortpflanzung nicht erfüllt werden konnte. Aber es gibt noch andere, medizinisch wie ethisch brisante Möglichkeiten der Nutzarmachung dieser modernen Biotechnik.

48 Stunden nach der Verschmelzung von Ei- und Samenzellen haben sich die Embryonen bis zum vier bzw. acht Zell-Stadium entwickelt und könnten dann in den Mutterleib eingepflanzt werden. Aber das geschieht eben nicht immer. Man kann beispielsweise auch den Embryo vor seiner Einpflanzung daraufhin untersuchen, ob er eine genetisch bedingte Erkrankung hat, die in der Familie seiner Eltern schon aufgetreten ist. Dieses Verfahren, die so genannte Präimplantationsdiagnostik (PID), ist, wie im vorangegangenen Punkt dargelegt, in Deutschland bisher durch das seit 1991 geltende Embryonenschutzgesetz verboten. In anderen Ländern, die weniger strenge Schutzbestimmungen haben, wird die PID durchaus praktiziert und ein Embryo bei „schlechtem Testergebnis“ einfach vernichtet oder zu Forschungszwecken eingesetzt.

Es könnte aber auch der Fall eintreten, dass bei einer künstlichen Befruchtung mehr Embryonen erzeugt werden, als der Mutter dann tatsächlich eingepflanzt werden können. Ebenso kommt es vor, dass Eltern ihre „Laborkinder“ zunächst einfrieren lassen, weil sie die Schwangerschaft bzw. die Geburt erst zu einem späteren Zeitpunkt eingepflanzt haben. Bisweilen geschieht es aber auch, dass sie sich anders besinnen und dann den Embryo nicht mehr einpflanzen lassen wollen. In beiden Fällen ist die Frage dieselbe: Was geschieht dann mit den „überzähligen“ und „verwaisten“ Embryonen?⁷⁷

Für diese Embryonen sah bereits vor etlichen Jahren Ernst-Ludwig Winnacker, damals Chef der Deutschen Forschungsgemeinschaft, noch eine andere Verwendungsmöglichkeit. Sie könnten doch, so schlug er vor, als Lieferanten für embryonale Stammzellen und deren Erforschung dienen. Diesem Vorschlag hatte sich im Dezember 2001 auch der von Bundeskanzler Gerhard Schröder persönlich eingesetzte Nationale Ethikrat angeschlossen – allerdings nur mit einer relativ knappen Mehrheit.

An Gegenstimmen fehlte es nicht. Kardinal Lehmann, damaliger Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, wertete jeden Versuch, menschliche Embryonen zur Stammzellforschung zu verwenden, als schweren Verstoß gegen die Würde des Menschen. Zugleich warnte er vor der Gefahr eines Dammbruchs, der eintreten wird, wenn man menschliches Leben beliebig benutzen und vernichten darf. Mit dieser Meinung stand er keineswegs allein. Wolfgang Huber, der evangelische Bischof von Berlin-Brandenburg und Präses der EKD, teilte seine Meinung. In dieser Frage bestand zumindest auf der Ebene der Kirchenleitung ein erfreulicher ökumenischer Konsens. Diese kritisch-ablehnende Haltung beschränkte sich aber nicht auf die Repräsentanten der christlichen Kirchen in Deutschland und ihre höchsten Vertreter. Zustimmung kam auch von prominenten Forschern, so von den Molekularbiologen Regine Kollek und Jens Reich, den Vertretern ärztlicher Standesorganisationen und vielen Politikern über alle Fraktionsgrenzen hinweg – außer aus den Reihen der FDP. Ein unüberhörbares Fanal und deutliches Bekenntnis eines Politikers zum Maßstab des christlichen Menschenbildes war die „Berliner Rede“ des damaligen Bundespräsidenten Johannes Rau, der unmissverständlich für ein menschliches Maß bei der Anwendung der Gentechnik plädierte und gleichzeitig jeder Form negativer Eugenik, sprich: vorgeburtlicher Selektion wie im Fall der Präimplantations-

wird zum vermeidbaren Schadensfall depraviert. Auch wenn die derzeitige Rechtsprechung diese Formulierung zurückweist, ist eine schleichende Erosion der gesellschaftlichen Akzeptanz von Menschen mit Behinderung zu befürchten.

⁷⁷ Vgl. P. Fonk, Ab wann ist der Mensch eine Mensch? Ein kritischer Blick aus der Sicht christlicher Ethik auf die Forschung mit embryonalen Stammzellen, in: ETHICA 12 (2004) 227–258.

⁷³ Ebd., 219.

⁷⁴ Vgl. H. Haker, Elternschaft und Präimplantationsdiagnostik – Desiderate der öffentlichen Diskussion, in: K. Hilpert / D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg / Basel / Wien 2006, 255–274, 267.

⁷⁵ Ebd., 274.

⁷⁶ Vgl. F. Harrer, Kind als Schaden, in: M. Fischer / K. S. Zänker (Hrsg.), Medizin- und Bioethik, Frankfurt a. M. 2006, 181–187: Wenn ein solches Recht einklagbar wird, kann das zu fatalen Folgen führen. Der behinderte Mensch

diagnostik eine ebenso deutliche Absage erteilte wie jeder verbrauchenden Forschung mit Embryonen.⁷⁸

Doch schon damals war erkennbar, dass diese dezidiert christliche Position es auf die Dauer schwer haben würde, sich zu behaupten. Es hatte zunächst den Anschein als habe man nach heftigen Debatten im Juli 2002 zu einer gesetzlichen Lösung in der Frage der Zulässigkeit von Forschungsprojekten mit embryonalen Stammzellen gefunden. Deutsche Wissenschaftler dürfen demnach nur mit embryonalen Stammzellen arbeiten, die vor dem 1. Januar 2002 im Ausland hergestellt wurden. Andernfalls machen sie sich strafbar. Diese so genannte Stichtagsregelung ist allerdings ein politisch-rechtlicher Kompromiss. Einerseits wurde argumentiert, die erzielte Regelung erlaube eine juristische Umsetzung des Embryonenverbrauchsverbotes. Andererseits sollte die Stichtagslösung eine Nutzung embryonaler Stammzellen in deutschen Forschungslabors ermöglichen. Da ein Kompromiss immer auf eine Teilverwirklichung verschiedener Interessen hinausläuft, war zu erwarten, dass diese Interessen auch nach dem Kompromiss der Stichtagsregelung weiterhin divergieren.⁷⁹ Denn schon sehr begannen sich verschiedene Initiativen abzuzeichnen, den Stichtag zu verschieben bzw. aufzuheben. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft und viele Wissenschaftler hielten es für notwendig, die deutsche Stichtagsregelung zum Import von humanen embryonalen Stammzellen zu ändern. Andere plädierten sogar dafür, diese Regelung ganz zu streichen und die Strafandrohung für Wissenschaftler aufzuheben. Alle teilten miteinander die Argumentation, dass eine Gesetzesänderung neue wissenschaftliche Perspektiven eröffne, während ein Festhalten an der bisherigen Regelung das Ende ihrer bisherigen wissenschaftlichen Arbeit bedeute, weil die zur Verfügung stehenden Stammzelllinien inzwischen verunreinigt und weitgehend unbrauchbar geworden seien.

Als das Parlament am 11. April 2008 darüber abstimmte, ob und wie das geltende Stammzellgesetz geändert werden soll, standen fünf Gesetzesentwürfe zur Disposition, von denen die ersten der drei nachfolgend vorgestellten *partiübergreifend* unterstützt wurden.⁸⁰

1. *Komplette Streichung des Stichtags.* Stattdessen sollte eine verbindliche Einzelfallprüfung eingeführt werden und zugleich die Strafandrohung gegen deutsche Wissenschaftler entfallen.

2. *Verschiebung des Stichtags* auf den 1. Mai 2007. Dieser Antrag wurde auch von Bundeskanzlerin Angela Merkel und Bundesforschungsministerin Annette Schavan unterstützt, die eine Verschiebung für ethisch verantwortbar hielten.

3. *Beibehaltung der bisherigen Rechtslage.* Die Befürworter argumentierten, dass eine Lockerung der Stichtagsregelung zu einer „ethischen Wanderdüne“ führe, weil nicht mehr vermittelt werden könne, warum das, was einmal ethisch akzeptabel schien, beim nächsten Mal nicht mehr möglich sein könne.

4. *Beschränkung der Strafandrohung auf das Inland.*

5. *Völliges Importverbot von embryonalen Stammzellen nach Deutschland.* Die Anhänger dieses Antrags begründeten ihre Forderung damit, dass sie die Meinung der Bevölkerung widerspiegele. Dem Ergebnis einer Umfrage zufolge lehnen 61 Prozent der Deutschen die Forschung mit embryonalen Stammzellen ab und fordern die ausschließliche Verwendung adulter Stammzellen. Diese befinden sich u. a. in den Muskeln und in der Haut des Menschen. Auch aus ihnen kann menschliches Gewebe entwickelt werden, so dass die Forschung mit adulten Stammzellen sich als ethisch unbedenkliche Alternative anbietet. Doch selbst wenn es sich zeigen sollte, dass adulte Stammzellen möglicherweise genauso viel können wie embryonale Stammzellen, werden letztere nach wie vor zumindest als Vergleichsgrößen immer wieder herangezogen werden.

Die Entscheidung des Bundestags führte zu dem Ergebnis, dass in Zukunft die Forschung mit embryonalen Stammzellen in Deutschland erleichtert wird.

Das Parlament verschob den Stichtag zum Import dieser Zellen auf den 1. Mai 2007 und folgte damit jenem Vorschlag, der im Vorfeld

⁷⁸ J. Rau, Berliner Rede. Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß?, Berlin 18. Mai 2001. <http://www.bundespraesident.de/Reden-und-Interviews/Berliner-Reden-/12091/Berliner-Rede-2001.htm>

⁷⁹ Vgl. D. Mieth, Ethik der Biotechnik am Menschen in christlicher Sicht. Mit einem Blick auf die Debatte über embryonale Stammzellen, in: C. Brand / E.-M. Engels / A. Ferrari / L. Kovács (Hrsg.), Wie funktioniert Bioethik, Paderborn 2008, 155–176, 166 f.

⁸⁰ Vgl. G. Klinkhammer / E. Richter-Kuhlmann, Embryonale Stammzellforschung. Ein ethisches Dilemma, in: Dtsch Ärztebl 2008; 105(4) C 118–121: Dort findet sich eine instruktive Darstellung der verschiedenen Entwürfe.

von der Bundeskanzlerin und der Bundesforschungsministerin unterstützt wurde.

Die nähere Zukunft wird erweisen, ob die erneute Kompromisslösung dieses Mal tragfähiger ist als die erste Stichtagsregelung von 2002 oder aber eine ethische Wanderdüne in Bewegung gesetzt hat.

Denn die Einmaligkeit einer Stichtagsregelung, die im Blick auf den 1. Januar 2002 zugesichert war, wurde durch die Verschiebung auf den 1. Mai 2007 konterkariert und lässt berechtigten Zweifel aufkommen, ob das gegenwärtige Versprechen auf Letztmaligkeit schon in den nächsten Jahren wiederum erneut diskreditiert wird.

Die um die embryonale Stammzellforschung geführte Debatte macht deutlich, dass es in einer von Interessengegensätzen gekennzeichneten Situation für die Politik einerseits nötig ist, Entwicklungen in Wissenschaft, Medizin und Wirtschaft zu ermöglichen; andererseits ist die Politik aber auch verpflichtet, die Gesellschaft und den Staat vor dem Missbrauch von wissenschaftlichen Erkenntnissen, vor dem fahrlässigen Umgang mit den Ergebnissen der Forschung und deren unverantwortlicher wirtschaftlicher Nutzung zu schützen. Daraus stellen sich uns zwei Fragen in nie gekannter Zuspitzung. Die erste lautet: „Wie weit ist unsere eigene menschliche Existenz uns beliebig verfügbar?“ Und die zweite: „Wo sind die Grenzen der Verfügung des Menschen über den Menschen?“⁸¹

Eine fundierte ethische Urteilsbildung kann zwar weder auf die Kenntnis biomedizinischer Fakten reduziert werden noch ist sie mit ihnen identisch, doch kann der theologische Ethiker oder Moralthologe nicht ungestraft von ihnen abstrahieren. Schon vor fast zwanzig Jahren hat Klaus Demmer eine Maxime des interdisziplinären Gesprächs auf den Punkt gebracht: „Es lässt sich keine Metaphysik gegen Tatsachen entwickeln.“⁸²

Auf welche empirischen Tatsachen bezieht sich der bioethische Diskurs? Die Stammzellen, an denen sich der Streit entzündet, haben eine Fähigkeit, die sie wesentlich von den spezialisierten Zellen unterscheidet, aus denen der menschliche Organismus normalerweise besteht: Sie können alternde und absterbende Zellen immer wieder neu erzeugen und verleihen somit einem Lebewesen die Fähigkeit, seinen Organismus selbständig zu regenerieren. Es handelt sich also um unbegrenzt, zumindest sehr langfristig teilungsfähige, nicht ausdifferenzierte Zellen. Solche Stammzellen bilden sich erstmals bei der Befruchtung einer Eizelle und ihren ersten Teilungen. Bis zum 8-Zell-Stadium handelt es sich darüber hinaus um sog. *totipotent* („alles könnende“) Stammzellen, d. h. um solche, aus denen sich noch *alle* Zelltypen und Organe entwickeln können. Das heißt aber auch, dass aus *jeder* totipotenten embryonalen Stammzelle (= ES-Zelle) wieder potentiell (der Möglichkeit nach) ein *ganzer Mensch* entstehen kann. Danach entwickeln sich die „alles könnenden“, die totipotenten Zellen zu anders charakterisierten, zu sog. *pluripotenten* („viele könnenden“) Stammzellen, die sich noch in mehrere, aber schon nicht mehr in alle Richtungen entwickeln können. Entsprechend kann aus ihnen auch nicht mehr ein ganzer Mensch entstehen. Diese Eigenschaft während der frühesten Stadien der Embryonalentwicklung, in denen sie noch völlig undifferenziert sind und aus jeder von ihnen noch eine Vielzahl verschiedener Körpergewebe entstehen können, machen die Stammzellen im Blick auf künftige Therapiemöglichkeiten besonders interessant. Die Absicht derjenigen Biomediziner, die in diese Richtung forschen, geht dahin, „in krankes organisches Gewebe, etwa in das Nervengewebe des Gehirns, in geschädigtes Lebergewebe oder in das Blut, gesunde Stammzellen einzuschleusen, damit sie dort anfangen, wieder gesundes Gewebe zu produzieren.“⁸³

Die Hoffnung der Forscher richtet sich darauf, mit menschlichen ES-Zellen das ideale Medikament zur Heilung einer Fülle von Leiden in den Händen zu halten: Alzheimer, Parkinson, Leukämie, Diabetes, Multiple Sklerose, Herzinfarkt und Krebs – fast jede große Geißel der Menschheit soll damit bekämpft werden können.

Die Befürworter sind zudem überzeugt, dass es schon in absehbarer Zeit möglich sein wird, menschliche ES-Zellen zu Nieren-, Leber-, Herz- und Nervengewebe heranreifen zu lassen und somit menschliche Ersatzorgane gewissermaßen auf Abruf nachzuzüchten. Für diese therapeutischen Ziele werden aber schon nicht mehr *toti-*

⁸¹ Wertekommission der CDU Deutschlands, Die neue Aktualität des christlichen Menschenbildes, Berlin, 26. November 2001, 7.

⁸² K. Demmer, Moralthologische Methodenlehre, Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 1989 (StHe 27), 195.

⁸³ St. Ernst, Stammzellenforschung und Embryonenschutz, in: SdZ 9 (2001) 580.

potente, sondern nur noch *pluripotente* ES-Zellen benötigt. Auf den ersten Blick, so möchte man meinen, sei damit der Stein des Anstoßes aus dem Weg geräumt, weil dafür kein menschliches Leben geopfert werden müsse. Allerdings ist dieser Eindruck irrig.

Ein Blick auf die zwei wichtigsten Verfahren, mittels derer embryonale Stammzellkulturen gewonnen werden, gibt Auskunft darüber, warum von ethischer Seite schwerwiegende Bedenken erhoben werden müssen:

- Bei *Methode eins* werden ES-Zellen (engl. Embryonic Stem Cells) aus der inneren Zellmasse (Embryoblast) fünf bis zehn Tage alter Embryonen gewonnen. Diese Embryonen können eigens für medizinische Zwecke in vitro gezeugt worden sein, ohne dass die Absicht bestanden hätte, sie zur Herbeiführung einer Schwangerschaft der Frau einzupflanzen. Dieses Verfahren ist in Deutschland nach dem geltenden Embryonenschutzgesetz streng verboten und wird auch in vielen anderen Ländern bisher weitgehend abgelehnt. In den meisten Fällen handelt es sich deshalb um sog. „überzählige“ und „verwaiste“ Embryonen, die aus einer In-vitro-Fertilisation hervorgegangen sind. Ihre Existenz ist im Übrigen ein Beweis dafür, dass die Methoden künstlicher Fortpflanzung beim Menschen mancherlei Fragen und Folgeprobleme aufwerfen, die in der öffentlichen Diskussion bisher zu selten zur Sprache kommen, wo das kategorische Nein der katholischen Kirche zu sämtlichen Formen der medizinisch assistierten Reproduktion nicht selten auf Unverständnis stößt.⁸⁴
- Bei *Methode zwei* werden embryonale Stammzellen durch Klonierungstechniken gewonnen. Sie entstehen letztlich nach der Methode der ES-Zellen, allerdings mit dem Unterschied, dass die benötigten Embryoblastzellen aus dem Embryoblast geklonter Embryos entnommen.

Was ist darunter konkret zu verstehen? Mit *Klonierung* bezeichnet man ganz allgemein das Entstehen bzw. die künstliche Erzeugung einer genetisch identischen Kopie eines Lebewesens. Beim Menschen geschieht dies natürlicherweise bei der eineiigen Zwillingsbildung. Das, was in der Natur geschieht, kann der Mensch im Labor nachahmen, indem der Biomediziner einen Embryo im Totipotenztadium künstlich in zwei oder mehr Einheiten aufteilt. D. h., dass bei diesem Verfahren, das man als *Embryonensplitting* bezeichnet, aus ursprünglich einem Embryo genidentische Zwillinge oder gar Mehrlinge hergestellt werden. Diese Möglichkeit ist schon seit vielen Jahren bekannt und wurde in der Tierzucht entwickelt. Im Jahre 1993 überschritt der US-Amerikaner Jerry Hall diese Grenze beim Menschen und vervielfältigte einen menschlichen Embryo in der Petrischale, erzeugte also künstlich genetisch identische Mehrlinge.

Wesentlich interessanter für die Gewinnung von embryonalen Stammzellen zu therapeutischen Zwecken ist allerdings das Verfahren des *Zellkerntransfers* bzw. der *Kerntransferklonierung*, welches umgangssprachlich auch als „Dolly-Technik“ bezeichnet wird. Seinen Namen verdankt es jenem geklonten Schaf aus dem schottischen Aberdeen, das 1997 das Licht der Welt erblickte. Mit dem Experiment Dolly konnten die Forscher erstmals den Nachweis führen, dass es möglich ist, eine spezialisierte Körperzelle, in diesem Fall eine Euterzelle eines erwachsenen Schafes (Schaf 1), auf das Stadium der Totipotenzt zurückzuführen.

Zu diesem Zweck stimulierte man die von Schaf 1 entnommenen Euterzellen, indem man sie in eine Petrischale ohne Nährstoffe gab, gewissermaßen durch „Aushungern“ dazu, ihr komplettes Erbgut, das sie nach wie vor in sich tragen, aber eben nur zum Teil nutzen, wieder vollständig zu reaktivieren. Einer dieser reaktivierten, zur Totipotenzt zurückgeführten Zellen von Schaf 1 entnahm man den Zellkern, in dem das komplette Genom (Gesamtheit der Erbanlagen eines Individuums) enthalten ist, und pflanzte diesen in die entkernte und unbefruchtete Eizelle eines anderen Schafes (Schaf 2) ein.

Die Erbinformation von Schaf 2 blieb nahezu vollständig ausgeschlossen. Sodann regte man durch elektronische Impulse den

Zellkern von Schaf 1 und die entkernte Eizelle von Schaf 2 zur Verschmelzung und Zellteilung an. In einer spezifischen Nährlösung wuchs der Embryo heran und wurde schließlich einem dritten Schaf (Schaf 3) eingepflanzt. Schaf 3 fungierte in diesem Vorgang somit als Leihmutter und trug, wie auch bei herkömmlichen Leihmutterchaften praktiziert, den Embryo auf natürlichem Wege aus. Der Nachwuchs, der schließlich geboren wird, ist ein geklontes Schaf (Dolly), die genetische Kopie von Schaf 1, d. h. ein „zeitversetzter Zwilling“.⁸⁵ Mit dieser Technik lässt sich theoretisch jedes Lebewesen – auch der Mensch – beliebig oft vervielfältigen. Wenn tatsächlich der „zeitversetzte Zwilling“ bis zur Geburtsreife heranwächst, bezeichnet man diesen Vorgang als *reproduktives Klonen*.

Das Verfahren lässt sich prinzipiell auch auf den Menschen übertragen. Einem Menschen (Original) wird eine ausdifferenzierte Körperzelle entnommen und im Labor mit der unbefruchteten Eizelle einer Spenderin, nachdem man zuvor aus dieser Eizelle den Zellkern (und damit die Erbinformation der Spenderin) entfernt hat, verschmolzen.

Für den weiteren Verlauf sind nun allerdings zwei Varianten möglich. Variante A stellt die Übertragung der Dolly-Technik auf den Menschen dar. D. h. hier wird gemäß dem Verfahren des *reproduktiven Klonens* der Embryo in die Gebärmutter einer Leihmutter eingepflanzt und ausgetragen.

Bei Variante B allerdings pflanzt man ihn keiner Leihmutter ein, sondern lässt ihn bis zum 4. Tag nach Erreichen des Blastozystenstadiums heranreifen, um ihm sodann embryonale Stammzellen zu entnehmen. Diese können sich zwar nicht mehr in alle, aber doch noch in viele Richtungen entwickeln, sind also noch *pluripotent*. Die pluripotenten Stammzellen vermehrt man im Labor, um sie dann zu der gewünschten Organ- bzw. Gewebespezialisierung weiterzuzüchten. Darin besteht zumindest die Zielvorstellung, die man bisher allerdings nicht oder noch nicht realisieren kann. Das Verfahren ist deshalb für therapeutische Zwecke von besonderem Interesse, weil die Stammzellen durch Klonierung des vom kranken Menschen selbst stammenden Genoms gewonnen werden. Wenn es gelingen sollte, aus den reprogrammierten ES-Zellen Organe nachzuzüchten, wären mit einem Schlag gleich zwei Probleme gelöst: Man müsste erstens für eine Organtransplantation nicht mehr mühsam und oft genug vergeblich nach einem geeigneten Spender suchen, und zweitens wäre das entscheidende Problem der Immunabwehr im Kern gelöst. Bisher scheitert eine erfolgreiche Organtransplantation nämlich häufig daran, dass der Körper des Empfängers das eingepflanzte Organ des Spenders als Fremdkörper identifiziert und mit aller Macht abzustoßen versucht. Organe aber, die aus körpereigenen Zellen nachgezüchtet werden, verursachen das Problem der Abstoßreaktion nicht mehr, weil sie keine körperfremden, sondern nur körpereigene Eiweiße enthalten.

Wem es als erstem gelingen würde, einen menschlichen Embryo zu klonen, könnte nicht nur die Aufmerksamkeit der internationalen Fachwelt erregen, er würde zum Medienstar avancieren und wäre der gemachte Mann. Die Pharmakonzerne würden sich gegenseitig überbieten, um die Rechte an seiner Erfindung zu erwerben. Der koreanische Wissenschaftler Hwang Woo-suk konnte der Versuchung nicht widerstehen.⁸⁶ Im Mai 2005 präsentierte er der erstaunten Weltöffentlichkeit die sensationelle Nachricht, dass es ihm und seinem Team gelungen sei, elf maßgeschneiderte Stammzelllinien auf der Basis von 31 angeblich geklonten Embryonen zu gewinnen, für die nur 185 gespendete Eizellen verwendet wurden. Dieser Bericht wurde im renommierten Wissenschaftsmagazin „Science“ in der Ausgabe vom 17. Juni als Titelgeschichte veröffentlicht. Als jedoch bekannt wurde, dass die angeblich geklonten Embryonen stattdessen aus einer ganz normalen In-vitro Fertilisation hervorgegangen waren, für

⁸⁴ An den Beispielen der PID und der Instrumentalisierung von in vitro erzeugten Embryonen für Forschungszwecke zeigt sich: Wenn das Lehramt der katholischen Kirche die In-vitro-Fertilisation generell ablehnt, dann steckt hinter diesem Nein keine fortschrittsfeindliche Haltung, sondern die berechtigte Befürchtung, dass die rein objektive Handlung, nämlich das Aufbrechen der natürlichen Verzahnung von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt ein Maß an Missbrauchsmöglichkeiten freisetzt, das durch keine noch so gute subjektive Zwecksetzung aufgewogen werden kann. Selbst Befürworter der modernen Fortpflanzungsmedizin können nicht umhin anzuerkennen, dass deren Einsatz unter ethischen Gesichtspunkten aufs Ganze gesehen als höchst ambivalent einzustufen ist.

⁸⁵ Tatsächlich trifft die Rede von einem „zeitversetzten Zwilling“ den Sachverhalt nicht ganz. Zum einen finden sich in der genetischen Ausstattung des Klons auch Erbinformationen (Reste mitochondrialer DNA aus der verwendeten entkernten Eizelle), die nicht vom Spender der Zellkern-DNA stammen. Und zum anderen weist das genetische Material aus der Körperzelle des zu klonenden Individuums bereits Merkmale eines entsprechenden Alterungsprozesses auf, welche sich dann – gewissermaßen als „Hypothek“ – auch auf den neu geborenen Klon übertragen. Dieser hat somit als „Zwilling“ keineswegs die gleichen genetischen Startbedingungen wie sein Ebenbild.

⁸⁶ Vgl. A. Kissler, Der geklonte Mensch. Das Spiel mit Technik, Träumen und Geld, Freiburg i. Br. 2006, 31–81 gibt eine detaillierte und anschauliche Darstellung dieses Betrugsfalls, der wie ein „moralischer Tsunami“ wirkte und den Glauben an die Seriosität der Wissenschaft nachhaltig erschütterte.

die der koreanische Forscher einige seiner Mitarbeiterinnen gegen Bezahlung zur Einzelspende „gebeten“ hatte, kam es zum Skandal. Hwang Woo-suk musste daraufhin die Universität verlassen und verlor alle öffentlichen Ämter.

Das Klonen eines Menschen ist zum Glück weitaus schwieriger als das Klonen eines Schafes oder Hundes. Doch selbst wenn der Klonversuch erfolgreich gewesen und nicht als ausgemachter Schwindel zerplatzt wäre, hätte man zukünftig eine hohen Preis zu zahlen:

Der Embryo, der für die Stammzellgewinnung kloniert wird, müsste nach wenigen Entwicklungstagen abgetötet werden. Man hat ihm die Möglichkeit genommen, zu dem Kind heranzuwachen, das er hätte werden können. In diesem Falle handelt es sich nicht um ein sog. reproduktives Klonen, da kein zeitversetzter genetischer Zwilling herangezchtet wird. Hier wird ein Embryo geklont, um ihn zu zerlegen und seine Stammzellen für Heilungsversuche an erkrankten Menschen zu verwenden. Aus diesem Grunde bezeichnet man das Verfahren mit dem im Grunde irreführenden Begriff des „therapeutischen Klonens“. Die hohe suggestive Kraft, die ihm anhaftet, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass dem Embryo keinerlei Heilbehandlung angedeiht. Nicht er ist es, der therapiert werden soll, sondern ein anderer Mensch. Dafür wird der Embryo *geopfert*.

Als man seinerzeit Hwang Woo-suk mit diesen ethischen Bedenken konfrontierte, antwortete er, die Bedenken seien gegenstandslos. Das winzige Wesen in der Petrischale sei gar kein Mensch, weil ihm ein wesentliches Merkmal fehle: ein Mensch habe zwei Eltern, der Klon aber nur ein Elternteil. Wenn das stimmt, so müsste man ihm entgegenhalten, wäre allerdings auch Dolly kein Schaf und Snuppy kein Hund.⁸⁷

Die Probleme, die uns heute unmittelbar ins Haus stehen, betreffen zunächst nicht die Züchtung perfekter Designer-Babys aus den Gen-Labors der Reproduktionsmediziner, sondern ergeben sich aus der zugleich medizinisch wie ökonomisch geforderten Lockerung der moralischen Fesseln des biotechnischen Fortschritts. Wenn die davon ausgehende Gefährdung nicht sofort als solche erkannt wird, liegt das unter anderem daran, dass sie unter falscher Flagge segelt. Denn die neuen Möglichkeiten medizinischer Heilkunst, die uns versprochen werden, klingen verheißungsvoll und scheinen auf den ersten Blick ethisch geradezu wünschenswert. So verwundert es nicht, dass sich zur Rechtfertigung der neuen Therapiemethoden bzw. der damit verbundenen ärztlichen Maßnahmen eine „Ethik des Heilens“⁸⁸ etabliert hat, die auf ihre Weise dem Fortschritt zu höherer Gesundheit und größerem Wohlergehen der Menschheit kräftigen Rückenwind geben soll. Aber therapeutische Ziele bedürfen eigentlich keiner ethischen Legitimation; denn sie sind grundsätzlich gut und sinnvoll. Von daher legt sich die Vermutung nahe, dass der beträchtliche Aufwand, mit dem diese Ethik des Heilens auf allen Ebenen verfochten wird, vor allem wohl deshalb vonnöten ist, weil die Mittel und Methoden, mit denen die Therapieziele verwirklicht werden, ethisch betrachtet durchaus fragwürdig sind.

Am aktuellen Beispiel des so genannten „therapeutischen Klonens“ lässt sich dieses Bedenken sehr gut aufzeigen. Vordergründig wird durch den Begriff ein therapeutischer Impetus signalisiert – und wer wollte schon den ärztlichen Heilungsauftrag in Frage stellen. Tatsächlich aber verschleiert der Begriff, dass hier an die Grundfesten einer Ethik gerührt wird, die an der Unveräußerlichkeit der menschlichen Schutzrechte und des sie begründenden Gedankens der Menschenwürde festhält. Das wird allerdings erst bei einem Blick hinter die Kulissen bzw. hinter die Türen der Labors erkennbar.

4. Der moralische Status des Embryos

An dieser Stelle ist die Ethik herausgefordert, die Erkenntnisse und Methoden der Biomedizin wahrzunehmen und sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Zugleich muss sie ihre eigene Tradition daraufhin befragen, ob diese in der Lage ist, mit den Erkenntnissen der modernen Biomedizin über den Menschen in einen Dialog zu treten, indem sie diese mit ihren eigenen Entwürfen vom Menschen vergleicht. Denn Fragen der Bioethik knüpfen zwar an biologische Sachverhalte an, aber die Antworten darauf setzen voraus, dass wir wissen, was es heißt: ein Mensch zu sein. Dieses Wissen entstammt aber

nicht der Beobachtung des Naturforschers, sondern der Selbstreflexion des Menschen in Philosophie, Ethik und Theologie.

Mit der Anwendung der In-vitro-Techniken am Menschen, insbesondere der Präimplantationsdiagnostik, des humanen Klonens und der humanen embryonalen Stammzellforschung verbindet sich die normative Frage, ob es mit der Würde des menschlichen Lebens vereinbar ist, wenn Embryonen, die künstlich erzeugt wurden und – aus welchen Gründen auch immer – nicht der Mutter implantiert werden, entweder verworfen oder zerstört und verbraucht werden für die zunächst noch in Aussicht gestellte Möglichkeit, irgendwann beispielsweise aus ihren Körperzellen transplantierbare Gewebe züchten zu können. Der Moraltheologe Dietmar Mieth beispielsweise bleibt gegenüber solchen Heilungsversprechungen eher skeptisch und wendet gegen sie ein, dass die in Deutschland bisher noch verbotenen Menschenversuche zu ihrer ethischen Legitimation auf einen unklaren und ungeklärten Nutzen verweisen, der (noch?) in den Sternen steht. Seiner Meinung nach entfaltet dieser eher geglaubte als in erwartbaren Erfolgsschritten anvisierte Nutzen vor allem deshalb eine solche Durchsetzungskraft, weil in einer Welt des ungefilterten Fortschrittsglaubens eine „normative Kraft des Fiktiven“ zur alles beherrschenden Doktrin geworden sei.⁸⁹

Die moralische Frage lautet also: Dürfen wir über vorgeburtliches menschliches Leben unter dem Kosten-Nutzen-Kalkül frei verfügen? Wer so fragt, hat im Grunde schon eine ganz bestimmte Vorstellung von der Aufgabe, die der Moral hier zukommt. Das embryonale menschliche Leben, das durch Wissenschaft technisch verfügbar geworden ist, soll durch moralische Kontrolle wieder normativ geschützt und unverfügbar gemacht werden. Der Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas bemerkt dazu: „Wenn ich die Diskussion über die ‚Vernutzung‘ von Embryonen für Forschungszwecke [...] richtig einschätze, drückt sich in den affektiven Reaktionen Abscheu vor etwas Obszönem aus. Es sind Schwindelgefühle, die uns erfassen, wenn ein sicher geglaubter Boden unter den Füßen wegrutscht.“⁹⁰ Im Blick auf diese und andere Versuche, die Natur des Menschen durch Techniken der modernen Biomedizin ganz verfügbar zu machen trifft er die düstere Prognose, dass die Menschengattung ihre biologische Evolution bald selbst in die Hand nehmen werde. Schickt die Menschheit sich an, Mitspieler der Evolution zu werden, mehr noch, „Gott zu spielen“, weil sie sich selbst transformiert und neu erschafft?⁹¹

Der Wissenschaftsjournalist Stefan Rehder geht sogar noch einen Schritt weiter als Habermas und äußert die Befürchtung, dass eine Menschheit, die versucht, sich in den Labors der Reproduktionsmedizin und Bioingenieure selbst an die Stelle des Schöpfergottes zu setzen, damit bereits den Abgesang auf den Homo sapiens anstimme und in der Konsequenz zur Selbstabschaffung des Menschen führe.⁹² Pointierte Positionen, wie sie Habermas und Rehder vertreten, mögen mit einer gewissen, durchaus gewollten Polemik behaftet sein, bringen das dahinter stehende Grundproblem aber sehr klar zum Ausdruck.

Dass die Fragen „Präimplantationsdiagnostik – Prävention oder Selektion?“, „Stammzellforschung ja oder nein?“ bzw. „Welche Form von Stammzellforschung kann akzeptiert werden?“ höchst unterschiedlich beantwortet werden, hängt wesentlich davon ab, welches Bild man vom Menschen hat und welchen Status man dem Embryo zubilligt. Diese Einsicht, die schon vom Nestor der philosophischen Anthropologie nach dem Zweiten Weltkrieg, Arnold Gehlen, in einem der ersten Sätze seines wohl populärsten Werkes vorgetragen wurde, hat an Aktualität nichts eingebüßt.⁹³ Biologisch ist der Sachverhalt eindeutig: Ab der Zygote, d. h. sobald die Eizelle befruchtet ist und den kompletten Chromosomensatz enthält, so dass sich aus ihr das Individuum der neuen Generation entwickeln kann, haben wir es

⁸⁹ Vgl. D. Mieth, Ethik der Biotechnik am Menschen in christlicher Sicht. Mit einem Blick auf die Debatte über embryonale Stammzellen, in: C. Brand / E.-M. Engels / A. Ferrari / L. Kovács (Hrsg.), Wie funktioniert Bioethik, Paderborn 2008, 155–176, 167.

⁹⁰ J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M. 2001, 72 f.

⁹¹ Ebd. 42.

⁹² Vgl. S. Rehder, Gott spielen. Im Supermarkt der Gentechnik, München 2007.

⁹³ A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden 1972, 1: „Ob sich der Mensch als Geschöpf Gottes versteht oder als arrivierten Affen, wird einen deutlichen Unterschied in seinem Verhalten zu wirklichen Tatsachen ausmachen. Man wird in beiden Fällen auch in sich sehr verschiedene Befehle hören.“

⁸⁷ Der ebenfalls im Labor von Hwang Woo-suk erzeugte Hund „Snuppy“ wurde nach einem Vergleich mit dem Ausgangsexemplar als zweifelsfrei echter Klon anerkannt.

⁸⁸ Vgl. E. Schockenhoff, Die Ethik des Heilens und die Menschenwürde. Moralische Argumente für und wider die Stammzellenforschung, in: ZME 47 (2001) 235–257.

mit menschlichem Leben zu tun.⁹⁴ Der winzige Organismus in der Glasschale, für das Auge des Betrachters nur unter dem Mikroskop erkennbar, ist ein Mensch in einem frühen Entwicklungsstadium. Im Blastozystenstadium, in dem die ES-Zellen entnommen werden, handelt es sich immerhin schon um einen Embryo im 200-Zellstadium, der in mindestens zwei Gewebe differenziert ist und über Botenstoffe bereits mit seiner Umgebung kommunizieren kann.

Dies ist allerdings keine Aussage über den *moralischen Status* von Embryonen, also darüber, welche Formen des Umgangs mit ihnen erlaubt sind und welche es nicht mehr sind, insbesondere, worin die Schutzbedürftigkeit von Embryonen und Föten begründet liegt.

Solche Fragen knüpfen zwar an biologische Sachverhalte an, aber die konkrete ethische Schlussfolgerung beruht auf einem *gemischten Urteil*, das sowohl eine empirische Tatsachenseite als auch einen normativen Wertungsaspekt enthält.⁹⁵ Die Urteilsbildung wird allerdings beträchtlich erschwert, weil von Seiten der Humanwissenschaften auf die Frage nach dem *definitiven* Beginn *spezifisch* menschlichen Lebens sehr unterschiedliche biologische Daten genannt werden: mit der Gametenverschmelzung, mit der Nidation, ab dem dritten oder sechsten Schwangerschaftsmonat, mit der Geburt oder dem ersten Atemzug. Entsprechend groß ist auch der Dissens hinsichtlich der normativen Forderungen, die als empirischen Bezugspunkt eine dieser Definitionen heranziehen. Trotz aller individuellen Differenzierungen, die in der argumentativen Begründung der jeweils vertretenen ethischen Position hinsichtlich der Werte, der Rechte und des Schutzes dieses Lebens gemacht werden, lassen sich in der Fülle der Beiträge zu diesem Thema zwei große Gruppen ausmachen: eine *gradualistische* und eine *tutoristische* Position.⁹⁶

a) Der Gradualismus

Die Vertreter des *Gradualismus* sind der Überzeugung, dass das Maß der Schutzwürdigkeit von der jeweils erreichten embryonalen Entwicklungsstufe abhängt und in vollem Umfang, wie dies mit dem Titel der Menschenwürde bzw. mit einem unabwägbaren Recht auf Leben verbunden wird, erst ab einem bestimmten Entwicklungsstand gefordert ist. Allerdings herrscht bei den Vertretern dieses Modells Uneinigkeit darüber, *wann* diese entscheidende Entwicklungsstufe erreicht ist: ob bereits beim Beginn der Gestaltwerdung durch Ausbildung des Primitivstreifens, beim Ausschluss natürlicher Mehrlingsbildung und der damit verbundenen Individuation, bei der Nidation, dem Nachweis eigener EEG-Aktivität des Gehirns, der Überlebensfähigkeit außerhalb des Mutterleibes oder erst mit dem Zeitpunkt der Geburt.

Die Systematisierung dieser Auffassungen wird durch eine nicht einheitliche Terminologie erschwert. Manche Vertreter unterscheiden dezidiert zwischen *Menschsein* und *Personsein*, andere wiederum nicht.

Diejenigen, die grundsätzlich die Präimplantationsdiagnostik und Forschung mit ES-Zellen sowie die Wege zu deren Gewinnung befürworten, sind allesamt Vertreter des Gradualismus. Sie stimmen in der Grundthese überein, dass wir gegenüber menschlichen Embryonen noch nicht die gleichen moralischen Pflichten wie gegenüber menschlichen Individuen in einem späteren Entwicklungsstadium haben. Inzwischen hat sich aber gezeigt, dass die grundsätzlich richtige Subsumierung unter diesen gemeinsamen Oberbegriff noch einer genaueren Differenzierung bedarf. Grundlegende Gemeinsamkeiten können die Unterschiede nicht verdecken. Sie werden besonders in den Konsequenzen deutlich.

Innerhalb des Gradualismus sind deshalb noch einmal zwei Positionen zu unterscheiden:

Der *radikale Gradualismus* geht davon aus, dass nur jenes menschliche Lebewesen Träger von Rechten und insbesondere des

Rechts auf Leben sein kann, das Interessen besitzt, diese Interessen auch selbst wahrnehmen kann und um deren Verletzung weiß. Nur ihm kommt ein „qualifizierter“, das heißt individueller und gleichzeitig besonders strikter Lebensschutz zu. Da ein Embryo, so wird unterstellt, noch keine Interessen haben und noch viel weniger solche artikulieren kann, kommt ihm nur ein „schlichter“ Lebensschutz zu, der insofern auch eine schwächere Art des Lebensschutzes darstellt, als er nur menschliche Individuen allgemein, ohne Rücksicht auf die unmittelbar betroffenen Individuen schützt. Diese Argumentation wurde im deutschsprachigen Raum durch Norbert Hoerster populär.⁹⁷ Hinter der Position Hoerstes steht auf rechtsphilosophischer Ebene der Rechtspositivismus.⁹⁸ Dieser Auffassung zufolge gibt es keine objektiven (Rechts)normen im Sinne des klassischen Naturrechts. Rechtsnormen werden von den Individuen nach Maßgabe ihrer Interessen vereinbart. Daraus folgt aber aus der Sicht Hoerstes kein Relativismus, weil es intersubjektiv anerkannte Interessen wie das Interesse am Überleben gibt. Die Garantie dieses Interessenschutzes beruht auf dessen Reziprozität: „Da jeder weiß, dass sein eigenes Interesse am Überleben nur respektiert wird, wenn er seinerseits das Überlebensinteresse der anderen respektiert, wird es zu einer Übereinkunft kommen, wechselseitig das Recht auf Leben anzuerkennen. Das Recht ist somit, und hier beruft Hoerster sich auf Hobbes, ein von Menschen erfundenes Instrument des sozialen Zusammenlebens: Menschen vereinbaren Normen, weil sie ihnen nützen.“⁹⁹

Mit diesem Rechtspositivismus, wie ihn Hoerster vertritt, sind ohne weiteres die folgenden Konsequenzen vereinbar: Ein Embryo besitzt zwar ein Empfindungsvermögen, jedoch kein Überlebensinteresse, da solches ein Ichbewusstsein voraussetzt.¹⁰⁰ Als terminus a quo, ein solches Überlebensinteresse zu bekunden, schlägt Hoerster aus pragmatischen Gründen den Zeitpunkt der Geburt vor.¹⁰¹ Während der intrauterinen Phase hingegen sollte dem Embryo nur ein abgestufter, seinem jeweiligen Entwicklungsstand entsprechender Lebensschutz zuteil werden.¹⁰² Aber dieser Zeitpunkt steht auch zur Disposition, so dass Hoerster grundsätzlich eine Spätabtreibung nicht von einer Frühabtreibung unterscheiden will. Anders als Peter Singer schließt Hoerster jedoch kategorisch die Möglichkeit aus, den Lebensschutz nach der Geburt einer Güterabwägung zu unterziehen, weil deren Folgen einer sukzessiven Freigabe der Kindestötung gleichkämen.¹⁰³ Der qualifizierte Lebensschutz gilt ausnahmslos jedem geborenen Kind – auch dem schwerstkranken und behinderten. In diesem Punkte unterscheidet sich der von ihm vertretene radikale Gradualismus noch einmal von der Position Peter Singers. Er ist Vertreter eines bis zur äußersten Konsequenz entwickelten Präferenz-Utilitarismus, demzufolge Personstatus und unbedingte Schutzwürdigkeit nur jenen Menschen zukommen, die über Rationalität und Selbstbewusstsein verfügen. Damit bestreitet er das Lebensrecht von unheilbar kranken und schwer behinderten Säuglingen sowie von Menschen, die durch Unfall, Krankheit oder hohes Alter die Fähigkeit verloren haben, sich für oder gegen eine Maßnahme aktiver Euthanasie zu entscheiden.¹⁰⁴

Im Unterschied zum radikalen Gradualismus geht der *gemäßigte Gradualismus* zwar davon aus, dass dem Menschen von abgeschlossener Befruchtung an Schutzwürdigkeit zukommt, jedoch macht er das Maß der Schutzwürdigkeit von der jeweils erreichten Entwicklungsstufe abhängig, auf der sich das ungeborene menschliche Lebewesen nach abgeschlossener Befruchtung befindet. Dementsprechend wird das volle Ausmaß des Schutzes, wie es mit dem Titel Menschenwürde und dem unabwägbaren Recht auf Leben gefordert ist, vom Erreichen eines bestimmten Entwicklungsstandes abhängig gemacht. Ein dezidiert Vertreter des gemäßigten Gradualismus ist der Ethiker Bernhard Irrgang. Er unterscheidet in der vorgeburtlichen Entwicklung des Menschen zwölf Phasen, deren erste mit dem Trans-

⁹⁴ Die Zweifel, die an dieser Feststellung immer wieder geäußert werden, betreffen nicht das biologische Faktum als solches, sondern seine ethische Relevanz.

⁹⁵ Vgl. E. Schockenhoff, Lebensbeginn und Menschenwürde. Eine Begründung für die lehramtliche Position der katholischen Kirche, in: K. Hilpert / D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg / Basel / Wien 2006, 198–228, 211.

⁹⁶ Diese Typologisierung erfolgt im Blick auf die Handlungsfelder Präimplantationsdiagnostik und Stammzellforschung beziehungsweise Klonierung eines Menschen. In der Abtreibungsdebatte ist auch eine weitere, so genannte soziologische Position relevant, die vor allem im angloamerikanischen Raum vertreten wird. Vgl. J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik, Kevlaer 1989, 100–104.

⁹⁷ N. Hoerster, Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay, Stuttgart 2002, 31f.

⁹⁸ Diesen wichtigen Hinweis verdanke ich H. Hansen, Das Ideal des Neuen Menschen im Kapitalismus. Vortrag gehalten auf der Herbsttagung „Biopolitik im liberalen Staat“, 19.–21. September 2007 in Passau.

⁹⁹ H. Hansen, Das Ideal des Neuen Menschen im Kapitalismus. Vortrag gehalten auf der Herbsttagung „Biopolitik im liberalen Staat“, 19.–21. September 2007 in Passau (bisher unveröffentlichtes Manuskript), 7.

¹⁰⁰ N. Hoerster, Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay, Stuttgart 2002, 88.

¹⁰¹ Ebd., 94.

¹⁰² Ebd., 111.

¹⁰³ Ebd., 93.

¹⁰⁴ Vgl. P. Singer, Praktische Ethik, Stuttgart 2¹⁹⁹⁴, 230.

port der Eizelle bis zum Ort der Befruchtung im Eileiter beginnt und deren letzte mit der Geburt des Kindes endet.¹⁰⁵ Auf der Grundlage dieses Zwölf-Phasen-Modells entwickelt er ein Konzept, das die Schutzwürdigkeit werdenden menschlichen Lebens von einem Gradualismus her begründet, d.h. die sich steigernde Entwicklung bestimmter Fähigkeiten der befruchteten Eizelle als biologische Voraussetzung wachsender Personalität erklärt. Die Definition der entscheidenden ethischen Zentralkategorie lautet dann bei Irrgang wie folgt: „Der Begriffsinhalt von Personalität umfasst neben Sittlichkeit Bestimmungs Momente wie Individualität, Rationalität, Kommunikationsfähigkeit und Empfindungsfähigkeit. Für diese Eigenschaften gibt es leiblich unhintergehbare Vorbedingungen, die an die Entwicklung der Sprachorgane und des Gehirns geknüpft sind. Keiner der hier unverzichtbaren Faktoren liegt mit dem Verschmelzen von Samen und Eizelle vor.“ Auf dem Boden des von ihm vertretenen gradualistischen Konzepts entwickelt Irrgang konsequent die weiteren Bedingungen, von denen er die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens abhängig machen will: „Menschliches Leben ist unter der Perspektive der leiblich-seelischen Grundlage für Personalität und sittlich zurechenbares Handeln schutzwürdig, und zwar in wachsendem Maße mit der Befruchtung, Einnistung, der Ausbildung der Schmerz-fähigkeit bzw. Empfindungsfähigkeit (Entwicklung der Großhirnrinde) bis zur Geburt. Es genießt allerdings nicht dieselbe Berücksichtigungswürdigkeit in einer Güterabwägung wie ein geborener Mensch. Als Bewertungskriterien für die Ausbildung unverzichtbarer leib-seelischer Bedingungen für Personalität können gemäß dem Gradualismus angeführt werden: Einnistung, Individuierung, Organentstehung, Herzschlag, EEG-Funktion und EEG-Aktivität, volle Ausbildung aller Organe, unabhängige Existenz nach der Geburt.“¹⁰⁶

Auf der Basis dieser biologischen Entwicklungsstadien entwickelt er ein Konzept abgestufter Schutzwürdigkeit: „(1) Menschlicher Keim vor der Einnistung (16. Tag): gering. (2) Embryo zwischen Individuation und Gestaltwerdung (3.–12. Woche): eher gering. (3) Embryo zwischen Gestaltbildung und Ausbildung des Gehirns, Schmerzfähigkeit (13.–25. Woche): deutlich anwachsende Berücksichtigungswürdigkeit, aber Abwägungen sind immer noch möglich. (4) Ansatzweise Gehirntätigkeit u. Verschaltung (26.–36. Woche): dringliche Berücksichtigungswürdigkeit, Abtreibung nur in Ausnahmefällen erlaubt. (5) Geburt: hohes Maß an Schutzwürdigkeit, (möglicherweise) aktives Sterben-Lassen oder Sterbebeschleunigung erlaubt.“¹⁰⁷

Aufgrund dieser Überlegungen hält Irrgang verbrauchende Embryonenforschung zwar nicht für ethisch unbedenklich, er kann sich aber durchaus Fälle vorstellen, in denen sie ethisch legitim sein kann. Ein solcher Ausnahmefall ist seiner Meinung nach dann gegeben, wenn ein wichtiger Forschungszweck therapeutischer Art anders nicht erreicht werden kann; unter dieser Voraussetzung erscheint ihm selbst die bewusste Erzeugung von Embryonen mit dem klaren Ziel, diese später nicht zu implantieren, zumindest nicht grundsätzlich verwerflich.¹⁰⁸

Wir können daher festhalten: Der *Gradualismus* geht sowohl in seiner *radikalen* als auch in seiner *gemäßigten* Variante von der Prozesshaftigkeit der Menschwerdung aus. Er ist jedoch, und darin liegt seine Schwäche, dem grundsätzlichen Einwand ausgesetzt, dass jede moralisch relevante Grenzziehung zwar pragmatisch sinnvoll oder auf der subjektiven Erfahrungsebene einleuchtend sein mag, aber letztlich willkürlich bleibt. Wenn die Frage nach dem moralischen Status des Embryos mit moralischen Argumenten beantwortet werden soll, darf sie sich nicht auf den Appell an die Problemlosigkeit des Grundscheinlichen zurückziehen.¹⁰⁹ Nach Meinung der Kritiker

ist es deshalb einleuchtender, den unbezweifelbaren Beginn der kontinuierlichen Entwicklung des Embryos bereits mit der abgeschlossenen Fertilisation als moralisch relevant zu betrachten und nicht erst eine der späteren Entwicklungsstufen.

b) Der Tutorismus

Diesem Ansinnen trägt der *Tutorismus* in vollem Umfang Rechnung. Wie sein Name besagt, setzt er allen Vorschlägen, die vom Gradualismus in seinen verschiedenen Varianten vorgestellt wurden, den biologischen Anfang der menschlichen Existenz als das Datum entgegen, das nicht mehr hinterschreitbar ist und auf jeden Fall menschliches Leben *sicher* und zuverlässig schützt: menschliches Leben beginnt bereits mit der Verschmelzung der Gameten (Ei- und Samenzelle). Von medizinisch-naturwissenschaftlicher Seite wurde diese Auffassung maßgeblich durch die Forschungsarbeiten des Humanembryologen Erich Blechschmidt in den 1960er Jahren gestärkt. Er machte die Entdeckung, dass bereits die erste Zelle des Embryos die komplette genetische Information des späteren Erwachsenen enthält, von der sie sich in nichts unterscheidet. Diese Entdeckung führte dazu, dass die normative Position, die sich auf sie beruft, etliche Jahre auch unter dem Namen „genetisches Modell“ firmierte.¹¹⁰ Inzwischen wissen wir zwar, dass Blechschmidts Vorstellung eines Präformismus in der Embryonalentwicklung die Komplexität dieses Vorgangs nur unzureichend erfasst.¹¹¹ Der bleibende Wert seiner Arbeiten besteht aber in der endgültigen Widerlegung eines Irrtums, der bis heute nicht vollständig ausgetilgt ist. Er geht auf den Zoologen Ernst Haeckel zurück, der 1866 das sog. „biogenetische Grundgesetz“ formulierte, welches besagt, dass jeder Mensch in seiner individuellen embryonalen Entwicklung alle Phasen durchläuft, welche die Gattung Mensch in der langen Geschichte der Evolution zurückgelegt hat. Das heißt nichts anderes, als dass demzufolge der ungeborene Mensch zunächst noch tierische Entwicklungsstadien durchläufe und erst in fortgeschrittener Schwangerschaft den Entwicklungsschritt zum Menschen vollzöge. Solche Annahmen sind haltlose Spekulation. Die genetische Auffassung beinhaltet zweifelsfrei, dass alle Entwicklungsstufen, die der Embryo durchläuft, von Beginn an humanspezifisch sind. Der Mensch entwickelt sich nicht erst *zum Menschen*, sondern immer schon *als Mensch*.¹¹²

allein auf Vernunftgründen, sondern ebenso auf der Grundlage unbewusster Gefühlseinstellungen und ererbter Instinkte, die die Menschheit in der langen Geschichte der Evolution erworben hat. Die Einsicht in diese Diskrepanz zwischen moralischer Intuition und ethisch begründetem Urteil lässt sich genauso auf die Problematik der Forschung mit Embryonen bzw. embryonalen Stammzellen anwenden: Die Menschenqualität eines Embryos, der sich ab der Befruchtung nicht erst *zum Menschen*, sondern bereits *als Mensch* entwickelt, ist mit den Sinnen nicht erfassbar. Die Gefahr, die daraus für das Leben des Embryos besteht, rührt aus der Diskrepanz zwischen seinem Wert und seiner Schutzwürdigkeit einerseits und seiner materiellen Nichtigkeit, besser: Unscheinbarkeit andererseits. Dass dieses Lebewesen im 200-Zellstadium einen Wert hat, muss man sich erst gedanklich einmal klarmachen. Die beunruhigende Frage aber bleibt: Ist diese ethische Reflexion wirksam genug, um den Embryo vor fremdem Zugriff zu schützen?

¹¹⁰ Vgl. J. Reiter, *Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Bedenken zu Technik, Ethik, Politik*, Kevelaer 1989, 99, 102 f.

¹¹¹ Vgl. B. Irrgang, *Einführung in die Bioethik*, München 2005, 61–67: Der Vorgang der Genexpression ist weitaus komplizierter und nicht einfach durch das Genom determiniert. Für die Entwicklung der Eizelle sind die epigenetischen Signale genauso wesentlich wie die genetischen Informationen der Chromosomen. Nach neuestem Stand der Forschung ist das Genom nicht der Embryo, sondern seine codierte Anlage. Erst im Vier- oder Achtzellstadium kann das Genom des Embryos Einfluss auf seine eigene weitere Entwicklung nehmen, so dass der Beginn der genetischen Selbststeuerung möglicherweise erst ab diesem Zeitpunkt gegeben ist. Mit dieser biologischen Auskunft ist allerdings noch nicht die normative Frage nach dem Beginn der Schutzwürdigkeit embryonalen Lebens beantwortet. – Vgl. U. Geppert, *Was können Gene? Fakten aus der Zwillingsforschung*, in: A. Lienkamp / C. Söling (Hrsg.), *Die Evolution verbessern?* Paderborn 2002, 75–97: Die Ergebnisse der Zwillingsforschung relativieren die Behauptung, der Mensch sei hinsichtlich seiner Begabungen und seines Phänotyps vom Genom programmiert.

¹¹² Dieser Satz gibt die katholische Position treffend wieder. Von evangelischen Theologen wird sie nicht allgemein akzeptiert. Vgl. U. H. J. Körner, „Lasset uns Menschen machen“. *Christliche Anthropologie im biotechnischen Zeitalter*, München 2005, 118: Er wendet gegen diesen Satz ein, dass es sich um eine bloße Setzung mit lebensweltlich fragwürdigen Konsequenzen handle und hält deshalb eine kategorische Ablehnung der PID für ethisch nicht begründbar.

¹⁰⁵ Vgl. B. Irrgang, *Grundriß der medizinischen Ethik*, München / Basel 1995, 222. Der Autor folgt hier der Einteilung, die Bernhard Hassenstein vornimmt (Vgl. Ders., *Art. Lebensbeginn*, in: *Lexikon Medizin, Ethik, Recht*, hrsg. v. A. Eser / M. Lutterotti / P. Sporken, Freiburg / Basel / Wien 1989, 679.)

¹⁰⁶ Ders., *Grundriß der medizinischen Ethik*, München / Basel 1995, 227 f.

¹⁰⁷ Ders., *Einführung in die Bioethik*, München 2005, 69 f.

¹⁰⁸ Ders., *Grundriß der medizinischen Ethik*, München / Basel 1995, 230 f.

¹⁰⁹ Sie müsste jedenfalls ihre instinktiven oder affektiven Grundlagen kritisch hinterfragen. Dann zeigt sich nämlich, dass unsere spontanen moralischen Einstellungen, die in hohem Maße auf Sinneswahrnehmung angelegt sind, nicht zur Erfassung der ethischen Problematik im mikrobiologischen Bereich ausreichen. Denn unsere moralischen Urteile ruhen keineswegs

Die einprägsame Definition des Mainzer Moraltheologen Johannes Reiter:

„Zum Zeitpunkt der Befruchtung einer weiblichen Eizelle durch eine männliche Samenzelle liegt artspezifisches Leben vor, welches von Beginn an die Befähigung zur Entwicklung einer eigenen Persönlichkeit und zu geistigen Äußerungen einschließt. Ihm ist ab diesem Zeitpunkt – und zwar gleich, ob innerhalb oder außerhalb des Mutterleibes – ein schutzwürdiger Status einzuräumen.“¹¹³

Ist ein Musterbeispiel für die anthropologisch-ethische Reflexion medizinisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Gnoseologisch hat es den Status eines gemischten Urteils. Die ihm zugrunde liegende *anthropologische Option* beruht auf der Einsicht, dass das biologische Leben als notwendige Voraussetzung aller geistigen und moralischen Selbstvollzüge des Menschen und als existentielle Grundlage für das Werden und die Entfaltung der Person angesehen werden muss. In seinem Vermögen zur moralischen Selbstbestimmung ist der Mensch sich nur *in seinem Leib* und *durch seinen Leib* gegeben, der die naturale Voraussetzung für die Ausprägung von Selbstbewusstsein und Rationalität bildet.

Die Definition, die uns Reiter auf die Frage nach dem Personstatus und der Schutzwürdigkeit des Embryos an die Hand gibt, macht aber auch deutlich, dass es hier um eine Frage geht, die sich auf dem Boden der Medizin oder der Naturwissenschaften nicht entscheiden lässt. Denn – wie schon gesagt – Fragen der Bioethik knüpfen zwar an biologische Sachverhalte an, aber die Antworten darauf setzen voraus, dass wir wissen, was es heißt: ein Mensch zu sein. Dieses Wissen entstammt aber nicht der Beobachtung des Naturforschers, sondern der Selbstreflexion des Menschen in Philosophie, Ethik und Theologie.

Deshalb ist es in der Sache hilfreich, auf den Terminus „genetisches Modell“ zur Darstellung einer theologisch-ethischen Position zukünftig zu verzichten. Es hilft Missverständnisse zu vermeiden, wenn man zur Typisierung aller Positionen, die kompromisslos die Überzeugung vertreten, dem menschlichen Embryo komme von Beginn, das heißt von abgeschlossener Befruchtung an, unantastbare Würde und Lebensschutz uneingeschränkt zu, die ethische Kategorie des Tutorismus verwendet. Es könnte sonst der falsche Eindruck entstehen, moralische Werturteile könnten direkt aus empirischen Erkenntnissen abgeleitet werden. Eine solche Schlussfolgerung ist unter logischen Gesichtspunkten absolut unzulässig und als *naturalistischer Fehlschluss* verpönt.

Die katholische Position verfällt diesem Fehler jedoch nicht und vermeidet es, sich auf eine bestimmte Definition des Menschseins festzulegen, die sich unmittelbar auf humanbiologische Erkenntnisse oder eine bestimmte philosophische Sicht des Menschen zurückführen ließe. Das Lehramt der katholischen Kirche rechnet durchaus mit der Möglichkeit, dass dieses letzte Wissen sich menschlicher Erkenntnismöglichkeit dauerhaft entzieht. Die tutoristische Position im Kontext der bioethischen Diskussion legt keine kategorialen Bestimmungen des Menschseins für den Embryo fest, sondern formuliert eine praktische Handlungsregel, genauer: eine Vorsichtsregel, wenn es die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens von Anfang an betont:

„Deshalb erfordert die Frucht der menschlichen Zeugung vom ersten Augenblick ihrer Existenz an, also von der Bildung der Zygote an, jene unbedingte Achtung, die man dem menschlichen Wesen in seiner leiblichen und seelischen Ganzheit schuldete. Ein menschliches Wesen muss vom Augenblick seiner Empfängnis an *als Person* (Hervorhebung P. F.) geachtet und behandelt werden und infolge dessen muss man ihm auch von diesem selben Augenblick an die Rechte der Person zuerkennen und vor allem das unverletzliche Recht jedes unschuldigen menschlichen Wesens auf Leben.“¹¹⁴

Die Formulierung ist insofern zurückhaltend, als nicht einfach eine Identität von Embryo und Person behauptet wird. Sie impliziert zugleich eine Umkehr der Beweislastregel, das heißt: derjenige, der den Zugriff auf das Leben menschlicher Embryonen fordert, muss nachweisen können, dass er es in diesem Fall nicht mit schützenswertem menschlichen Leben zu tun hat; denn die Vernichtung menschlicher Embryonen ist ein irreversibler Schritt. In diesem Fall sind ethische Maximalforderungen berechtigt, weil die tutoristische

Vorsichtsregel jenen Fällen vorbehalten bleibt, in denen irreversible Entscheidungen das Leben selbst oder auch sittliche Güter wie Wahrheit und Liebe betreffen.

Im Hintergrund der Auskunft, die wir vom Lehramt erhalten, steht die Annahme, man könne wegen der Entwicklungseinheit Mensch und Person nicht voneinander trennen und zwei Ebenen zuweisen. Das Hauptargument liegt hier also in der Kontinuität des Menschseins und seiner Untrennbarkeit.¹¹⁵ Auch das früher vorgebrachte Argument der noch nicht abgeschlossenen Mehrlingsbildung – die Möglichkeit zur Teilung besteht etwa bis zum 13. Entwicklungstag – greift letztlich nicht. Der Begriff des Individuums bezeichnet weniger dessen Unteilbarkeit, sondern sein Ungeteiltsein. Dieser Einwand konnte überhaupt nur deshalb entstehen, weil man Individualität mit Singularität verwechselte.¹¹⁶

Jene Versuche, die zum Ziel haben, die absolute Schutzwürdigkeit zu relativieren und nur noch eine gestufte Schutzwürdigkeit herbeizuführen, versuchen immer wieder plausibel zu machen, dass der Embryo im Reagenzglas sich gar nicht weiterentwickeln könne, weil er dazu der Gebärmutter einer Frau bedürfe. Darauf ist allerdings zu erwidern, dass dem Embryo diese notwendige Umgebungsbedingung nur deshalb fehlt, weil sie ihm von Seiten des Reproduktionsmediziners künstlich entzogen worden ist. Von Seiten des Embryos liegt das notwendige Entwicklungspotential vor, einen selbst gesteuerten Lebensprozess zu entfalten.¹¹⁷ Das traditionelle *Potentialitätsargument*, das hier zur Sprache kommt, stößt in der aktuellen Diskussion nicht selten auf Widerspruch. Peter Singer hat viele Beispiele entwickelt, um es ad absurdum zu führen. Das berühmteste Beispiel, das er gab, ist das Beispiel von Prinz Charles. Dieser ist zwar der potentielle König von England, besitzt aber nicht dessen Rechte. Auf den Embryo gewendet bedeute das: aus der Erwartung dessen, was eines Tages aus ihm werden könne, folge für den aktuell existierenden Embryo noch gar nichts.¹¹⁸ Dieses Beispiel wurde von Norbert Hoerster aufgegriffen und zum Mozart-Beispiel umgewandelt. Es sei wohl richtig, dass Mozart schon als Embryo die Anlage zum Klavierspielen in höherem Maße als andere besaß, daraus folge aber nicht, dass er bereits als Embryo Klavier spielen konnte.¹¹⁹

Die Beispiele mögen durchaus einleuchtend klingen, greifen aber zu kurz. Schon in der Scholastik wusste man um die Unterscheidung zwischen einer *potentia obiectiva*, also der bloßen Möglichkeit, wie sie jederzeit gedacht werden kann, und der *potentia subiectiva*, wie sie nur einem Ding eignet, das bereits existiert und als solches das reale Vermögen besitzt, bestimmte Eigenschaften zu entwickeln. Diese Unterscheidung scheint weder Singer noch Hoerster bekannt zu sein oder sie wird von ihnen einfach ignoriert. Überlegungen zur Vermittlung des Potentialitätsarguments werden allerdings auch von einigen evangelischen Theologen hinsichtlich ihrer metaphysischen Voraussetzungen hinterfragt und als autoritätsorien-

¹¹⁵ Vgl. D. Mieth, Ethik der Biotechnik am Menschen in christlicher Sicht. Mit einem Blick auf die Debatte über embryonale Stammzellen, in: C. Brand / E.-M. Engels / A. Ferrari / L. Kovács (Hrsg.), Wie funktioniert Bioethik, Paderborn 2008, 155–176, 165.

¹¹⁶ Vgl. H. Schlögel, Embryonale Stammzellen und Präimplantationsdiagnostik. Moraltheologische Aspekte, in: IKAZ 31 (2002) 82–89, 85.

¹¹⁷ E. Schockenhoff, Lebensbeginn und Menschenwürde. Eine Begründung für die lehramtliche Position der katholischen Kirche, in: K. Hilpert / D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg-Basel-Wien 2006, 198–228, 214 f. bemerkt deshalb zu Recht: „Der neuerdings hervorgehobene Umstand, dass die Expression der genetischen Information im weiteren Entwicklungsverlauf nur mit äußeren, über die Zellmembran wirkenden Anreizen erfolgt und die Ausbildung des Primitivstreifens sowie die Ausrichtung der späteren Körperachse auf Positionssignale antworten, die vom mütterlichen Organismus ausgehen, ist mit der Annahme durchaus vereinbar, dass der Embryo von Anfang an über die vollständige Potenz zu seiner weiteren menschlichen Entwicklung verfügt. Die genannten neueren Forschungen belegen im einzelnen, dass der Embryo auf die Anreize, die aus der symbiotischen Austauschbeziehung mit dem mütterlichen Organismus erwachsen, angewiesen ist, um sein Entwicklungspotential entfalten zu können. Dieses ist daher weder nach dem Modell eines automatisch ablaufenden Programms noch als passive Reaktion auf die empfangenen Außenreize zu verstehen; auch nach der Einnistung verwirktlicht der Embryo in Wechselwirkung mit dem mütterlichen Organismus *sein* Entwicklungsprogramm und nicht das eines anderen Wesens oder eine neue, in seinen ursprünglichen Anlagen nicht enthaltene Entwicklungsmöglichkeit.“

¹¹⁸ Vgl. P. Singer, Praktische Ethik, Stuttgart 1994, 200.

¹¹⁹ Vgl. N. Hoerster, Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay, Stuttgart 2002, 101 f.

¹¹³ J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Bedenkliches zu Technik, Ethik, Politik, Kevelaer 1989, 31.

¹¹⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und der Fortpflanzung „Donum vitae“ I,1; zit. nach St. Wehowsky (Hrsg.), Lebensbeginn und menschliche Würde. Stellungnahmen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre vom 22. 2. 1987 (Gentechnologie, Chancen und Risiken; Bd 14), Frankfurt a. M. – München 1987, 11.

tierte katholische Binnenmoral naturrechtlicher Prägung desavouiert.¹²⁰

Redlicherweise sei nicht verschwiegen, dass auch von katholischer Seite moderate Bedenken gegenüber einem zu unvermittelten Rückgriff auf mittelalterliches Substanzdenken vorgetragen werden.¹²¹

Bernhard Fraling zeigt, dass es sehr wohl möglich ist, das grundsätzlich berechnete Anliegen des traditionellen Potentialitätsarguments in zeitgemäße Kontexte intellektueller Auseinandersetzung weiter zu entwickeln, wie sie von der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Prozesstheologie Alfred N. Whiteheads eröffnet wurden:

„Der Mensch ist dasjenige Wesen, das sich verantwortlich selber vollzieht. Dabei muss der Selbstvollzug jedes Menschen notwendigerweise seine biologische Basis integrieren, das heißt seine erblich mitbedingten Begabungen und Möglichkeiten, seine körperliche Gestalt, sein Gesicht [...]; diese Eigenschaften sind keineswegs vom eigentlichen Menschsein zu trennen. Das ergibt sich letztlich aus der Unausweichlichkeit der Einheit von Leib und Seele als Vorgabe menschlicher Existenz. Diese biologische Basis menschlicher Existenz ist nur als prozesshaft sich entwickelnde Wirklichkeit zu greifen. Sie befindet sich in einem kontinuierlichen Entwicklungsgang, der vom Beginn der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle in einem einzigen Prozess beständiger Selbstüberbietung verläuft. Insofern sind diese Stadien Bestandteil jeder menschlichen Lebensbahn, die als ganze das Menschsein jedes einzelnen konstituiert.

Im Selbstvollzug integriert der Mensch seine biologische und seine menschliche Geschichte.“¹²²

Kritiker mögen diesen Überlegungen eines Moraltheologen entgegenhalten, sie entstammten einer christlichen Sondernorm, die sich außerhalb ihres angestammten Geltungsbereiches nicht mehr vermitteln lasse. Dieser Einwand wird beispielsweise von Vertretern des Präferenzutilitarismus und der mit ihm korrespondierenden Theorie des Rechtspositivismus mit stereotyper Regelmäßigkeit immer wieder vorgebracht.

Doch erstens sind die Argumente, die der Rechtspositivismus zur Begründung seiner Position anführt, nicht so unwidersprochen, dass man sie zwingend übernehmen müsste. Bessere Gründe sprechen, wie an den Beispielen von Peter Singer und Norbert Hoerster deutlich wurde, sogar dafür, das nicht zu tun. Wer Wert und Würde des Menschen, die ihn vor fremdem Zugriff schützen sollen, als bloße *Zuschreibungsbegriffe* behauptet, verstrickt sich in unhaltbare Aporien und setzt sich der Kritik aus, die die Zuerkennung des Menschenstatus von willkürlichen Limitierungen abhängig zu machen.

Zweitens ist dieses vermeintliche Totschlagargument schlichtweg falsch. Es lässt sich durch den Verweis auf Immanuel Kant sofort widerlegen. Die Grundlegung der Ethik bei Kant ist dem Programm der Aufklärung fest verschrieben. Kategorisch, das heißt unbedingt verpflichtend sind nur jene Handlungsimperative und normativen Aussagen, die sich unabhängig von jeder metaphysischen oder religiösen Prämisse begründen lassen, weil sie anhand des Universalisierbarkeitskriteriums rationaler Überprüfung standhalten. Über den Verdacht, in der Forderung nach einem konsequenten Schutz menschlichen Lebens von Beginn an eine „katholische“ Position zu vertreten, ist Kant ohne Zweifel erhaben. Die Auskunft, die wir von ihm bekommen, ist unmissverständlich: Mit der Zeugung eines Kindes beginnt neues menschliches Leben. Von diesem Zeitpunkt an ist der Embryo als eigenständige Person zu achten und zu schützen und hinsichtlich seines Lebensrechtes der Verfügungsgewalt seiner Eltern entzogen.¹²³ Oder, wie es Kant in der zweiten Unterformel des kategorischen Imperativs, der so genannten Selbstzweckformel sagt: Der Mensch darf niemals bloß als Mittel zum Zweck benutzt, sondern

muss zugleich immer auch als Selbstzweck angesehen und behandelt werden.¹²⁴ Anders gesagt: Jedes Handeln, das wir einem anderen Menschen angedeihen lassen, muss als höchsten Zweck dem Wohl dieses und keines anderen Menschen dienen. Die Achtung der menschlichen Person muss Ausgangspunkt jedes ethisch verantworteten Handelns sein. Daraus folgt sowohl als ethische wie auch als rechtliche Konsequenz, dass der Mensch in jeder Phase volle und ungeteilte Schutzwürdigkeit genießt. Dieser Schutz umfasst nicht nur den Embryo, der im Mutterleib (in vivo) gezeugt wurde, sondern in gleichem Maße den außerhalb des Mutterleibes (in vitro) gezeugten Embryo. Von daher ist jeglicher Eingriff in seine körperliche Integrität, soweit dieser nicht therapeutischen Zwecken *an ihm selbst* dient, eindeutig abzulehnen.

Zu diesem Ergebnis kommt auch Jürgen Habermas, der nach eigenem Bekunden eher zu den religiös unmusikalischen Menschen zählt. Mit der Grundlegung seiner Diskursethik will er den kantischen Ansatz kritischer Philosophie unter den veränderten Bedingungen der modernen parlamentarischen Demokratie weiterentwickeln. Seine Unterscheidung menschlichen Lebens in vorpersonales und personales Leben könnte zunächst den Eindruck hervorrufen, er teile in der Sache eine Position, wie sie beispielsweise von Hoerster vertreten wird, weil er das reale Personsein des Menschen an den Zeitpunkt der Geburt und den Eintritt in die Kommunikationsgemeinschaft bindet.¹²⁵ Doch im zweiten Argumentationsschritt lässt er erkennen, dass er seinen eigenen Standpunkt aus einer Verbindung des traditionellen Potentialitätsarguments mit dem Instrumentalisierungsverbot des kategorischen Imperativs verbindet: „Das Gefühl, dass wir den Embryo nicht wie eine Sache für beliebige Zwecke instrumentalisieren dürfen, findet zwar einen Ausdruck in der Forderung, ihn in Antizipation seiner Bestimmung wie eine zweite Person zu behandeln, die sich, wenn sie geboren würde, zu dieser Bestimmung verhalten könnte.“¹²⁶ Dieses Postulat wird in der Folge um die Bedingung des diskursethischen Minimalkriteriums erweitert, das den zumindest fiktiven Eintritt eines jeden Betroffenen in die ideale Diskursgemeinschaft einfordert: „Das Herbeiführen einer Situation, in der wir gegebenenfalls einen kranken Embryo verwerfen, ist so fragwürdig wie die Selektion nach einseitig festgelegten Kriterien. Die Selektion muss instrumentalisierend vorgenommen werden, weil ein antizipierendes Einverständnis [...] nicht unterstellt werden kann.“¹²⁷

Neben dem kantischen Instrumentalisierungsverbot und dem klassischen Potentialitätsargument setzt Habermas als drittes Kriterium für seine dezidierte Ablehnung der Präimplantationsdiagnostik sowie der verbrauchenden Embryonenforschung die Teilnahme an der idealen Diskursgemeinschaft an, in der alle Teilnehmer gleichberechtigt sein sollen. Dieses dritte Kriterium geht freilich von der Prämisse aus, dass alle Teilnehmer gleiche Grundvoraussetzungen mitbringen. Diese Voraussetzung ist eine im Kommunikationsvorgang notwendig wirksame operative Fiktion. Die Diskursethik muss sich einer Voraussetzung bedienen, die sie aus eigenen Mitteln nicht bereitstellen kann. Der Diskurs setzt seinen Geltungsanspruch immer schon voraus und nimmt gleichzeitig für sich in Anspruch, ihn zu erfüllen.

Vielleicht liegt die Erklärung für diesen scheinbaren Widerspruch darin, dass seine Affinität zum Naturrechtsdenken weitaus stärker ist als ihm selbst bewusst. Vielleicht wird an diesem Punkt aber auch erkennbar, dass jede Ethik, die nicht zu ihrer faktischen Selbstaufhebung führen soll, ohne einen deontologischen Kern ihrer Selbstbegründung und den Rückgriff auf bestimmte Unbeliebigkeitspostulate nicht auskommt.

Selbst der kohärenztheoretische Begründungsansatz, der von allen naturrechtlichen und metaphysischen Voraussetzungen abzu-sehen behauptet und sich im interdisziplinären Gespräch über Grenzen der Forschungsfreiheit zunehmender Akzeptanz erfreut, kommt offensichtlich ohne solche Voraussetzungen nicht aus.¹²⁸ Aber die

¹²⁰ Vgl. St. Ernst, Zwischen Prinzipienmoral und Situationsethik. Konfessionelle Unterschiede in der christlichen Bewertung aktueller bioethischer Fragen?, in: K. Hilpert / D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg-Basel-Wien 2006, 313–336. Ernst bietet eine instruktive Übersicht über das ökumenische Gespräch und stellt zu Recht die Frage, ob Differenzen zwischen den Konfessionen, die mit polarisierenden, längst überwunden geglaubten Klischees untermauert werden, wohl auch dazu genutzt werden, um damit die eigene Position zu profilieren; vgl., ebd. 335.

¹²¹ Vgl. K. Demmer, Leben in Menschenhand. Grundlagen des bioethischen Gesprächs, Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 1987 (StHE 23), 97.

¹²² B. Fraling, Leben und Freiheit vor dem Horizont der Endlichkeit, in: K. Hilpert / D. Mieth (Hrsg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg-Basel-Wien 2006, 112–132, 130 f.

¹²³ Vgl. I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, I, § 28, in: Ders., WW in 10 Bdn, Bd 7, Darmstadt 1983, 393 f.

¹²⁴ Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA, Bd IV, 429.

¹²⁵ Vgl. J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M. 2001, 65.

¹²⁶ Ebd., 120.

¹²⁷ J. Habermas, Die Selbstinstrumentalisierung und ihre Schrittmacher, in: B. Naecke / St. Ernst (Hrsg.), Das Ungeteilte des Menschen. Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik, Mainz 2002, 93–98, 94.

¹²⁸ Vgl. A. Bachmann, K.-P. Rippe, Wieso es die Stepford Wives nicht geben darf. Über die moralischen Grenzen der Forschungsfreiheit, in: J. S. Ach / A. Pollmann (Hrsg.), no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper. Bioethische und ästhetische Aufrisse, Bielefeld 2006, 79–107.

Auseinandersetzung mit dieser Frage würde ein neues, wenngleich äußerst spannendes Thema aufwerfen.

5. Ausblick

In jüngster Zeit mehren sich Pressemeldungen, nach denen es auf dem Gebiet der Stammzellforschung zu entscheidenden Durchbrüchen gekommen ist.¹²⁹

Im Herbst des vergangenen Jahres sei es Shinya Yamanaka (Japan) sowie James Thomson und Junying Yu (USA) gelungen, ausdifferenzierte Fibroblasten der menschlichen Haut zu sogenannten pluripotenten Stammzellen zu reprogrammieren. Dabei benutzten sie Gene, die sie mit Hilfe von gentechnisch veränderten Viren einschleusten. Diese Nachricht lässt hoffen, dass die Stammzellmedizin eines Tages ohne Embryonen auskommen wird. Aber bis dahin bleiben viele Fragen noch ungelöst. Ein Problem besteht offensichtlich darin, dass die Wirkmechanismen der implantierten Gene noch unklar sind. Unvorhersehbare Nebenwirkungen, z. B. eine Krebserkrankung, sind deshalb nicht auszuschließen, zumal bei dem Versuchsaufbau ein Onkogen beteiligt ist, das bei der Auslösung einer Krebserkrankung beteiligt ist. Immerhin zeigen die Forschungen, dass die Anstrengungen christlich-humanistischer Ethik, die Fragwürdigkeit verbrauchender Embryonenforschung aufzudecken, zu einer Sensibilisierung des öffentlichen Bewusstseins geführt haben.

In der moralischen Beurteilung der Forschungen am Menschen kommt eine christliche Ethik zu keinem anderen Ergebnis als eine Ethik, die sich auf die europäische Menschenrechtstradition und die Selbstzweckformel Kants beruft. Aber eine christliche Ethik macht insbesondere auch die folgende Überzeugung geltend, wonach jedem Menschen uneingeschränkte Würde und das Recht auf körperliche Unversehrtheit zukommen; und zwar *nicht*, weil er über bestimmte Fähigkeiten wie Selbstbestimmung oder Vernunftgebrauch verfügt, *auch nicht*, weil eine Gesellschaft ihn zur Person erklärt, sondern deshalb, weil *er von Gott als Person angenommen und in seiner unverwechselbaren Einmaligkeit, mit allen Stärken und Schwächen, geliebt wird*.

Kann aber ein solcher Begriff vom Menschen und der ihm zukommenden Würde in säkularisierte, pluralistische Gesellschaften noch vermittelt werden? Die Frage ist nicht, ob es möglich ist, sondern ob es nötig ist. Wenn Würde etwas wäre, das der Mensch sich erst verdienen müsste und das er erwerben könnte, käme sie nicht allen Menschen unterschiedslos zu. Wenn Menschenwürde eine Fähigkeit wäre oder ein Vermögen, bliebe möglicherweise auch ein Teil der erwachsenen Menschen für immer ausgeschlossen. Wenn Menschenwürde nur eine von anderen Menschen zuerkannte Würde wäre, gäbe es keinen guten Grund, warum eine solche Würde nicht auch verwirkt werden könnte.¹³⁰ Die Funktion eines Menschenwürde-Artikels in Verfassungen ist demnach in Analogie zu der Berufung auf Gott in den Präambeln zu verstehen.

Deshalb muss man die Menschenwürde als einen Begriff verstehen, der ein Plus gegenüber den Grund- und Menschenrechten enthält: eine Un-Antastbarkeit; eine Un-Eingeschränktheit, eine Un-Verzichtbarkeit und eine Un-Verwirkbarkeit, welche den Grund- und Menschenrechten ihrerseits erst eine sie begründende und sie auffangende Basis gibt.

Der *starke* Begriff der Menschenwürde, der somit eingefordert wird, sieht den Menschen in seiner Schwäche und Hilfsbedürftigkeit, in seinem Angewiesensein. Er setzt sich zusammen aus einem Schutzbegriff und einem moralischen Imperativ. Er schützt den Menschen vor sich selbst und vor den eigenen Ansprüchen auf Omnipotenz und verteidigt sein Recht auf Selbstbestimmung – gegen oktroyierte Zuchtprogramme und gegen seine Vernutzung für Forschungszwecke und profitorientiertes Gewinnstreben. Er appelliert zugleich an die unaufhebbare Verantwortung für jemand anderen, der ohne Hilfe nicht leben kann. Die Würde des Menschen ist auch in dem zu sehen, was seine spezifische Unvollkommenheit, seine Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit ausmacht. Mit all dem verantwortlich umzugehen, wie wir in Irrtum, Versagen und Schuld unsere Endlichkeit erfahren, ist ebenso würderelevant wie die Meisterleistungen des menschlichen Geistes.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Bredeck, Michael: Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2007. 490 S. (Paderborner Theologische Studien, 48), kt € 59,00 ISBN: 978-3-506-76317-4

Die Paderborner Diss. (Betreuer: J. Meyer zu Schlochtern) ist schon einmal vom Äußeren her ein gewichtiger Beitrag zur endlosen Diskussion um den wahren „Geist des Konzils“, der nun schon im fünften Jahrzehnt seit dem Abschluss des Vaticanum II in zahllosen Publikationen gesucht wird. Es geht um den Interpretationsschlüssel des reichen Textcorpus, der auch und gerade bei wachsendem Abstand zur „größten Gnade des Jahrhunderts“ (Bischofssynode 1985) eine unvermindert nötige *relecture* ermöglicht. Der wissenschaftliche Mitarbeiter an der Theol. Fak. zu Paderborn findet ihn im Begriff *aggiornamento*. Nun gibt es wenige Termini aus dem Umkreis der Kirchenversammlung, die vager, umstrittener, mehrdeutiger sind als dieses von Johannes XXIII. in die Ekklesiologie eingeführte italienische Substantiv. Das Spektrum reicht von anpassender Modernisierung bis zum genauen Gegenteil: Für R. Spaemann ist *aggiornamento* die Unzeitgemässheit der Kirche ...

Diesem Missstand sucht die Arbeit durch Einführung einer neuen Definition abzuhelpen, und zwar in vier umfangreichen Hauptteilen. Der erste ist einleitender Natur und gibt eine materialreiche Übersicht über die Interpretationen, die sich in der Debatte um das Ereignis herausgebildet haben (17–139). Man kann die Verwendungszusammenhänge auf drei „Grundlinien“ reduzieren: Zielbestimmung des Konzils, Erneuerungsmotiv (Verbindung von Zeitbezug und Glaubensvertiefung), bleibende Aufgabe (= „Konzilsgeist“). Der Autor votiert für die letzte Linie und schlägt als Verdeutschung *Heutigerwerden* vor. Wie sich aus dem weiteren Verlauf des Buches ergibt, erreicht er damit allerdings nicht das theologische Spezifikum, welches *aggiornamento* seit dem Gebrauch durch den Kleriker Angelo Roncalli gewonnen hat und das erst als Deutungsinstrument taugt.

Der Zweite Hauptteil trägt den Titel: „Das Aggiornamento als Lebenssumme Angelo Roncallis“ (141–373). Er ist nicht nur der konkurrenzlos umfangreichste, sondern auch der im Duktus des Werkes gewichtigste, zugleich

jener Teil, der wirklich in dieser Breite neue Erkenntnisse der Forschung öffnet. Der nachmalige Initiator des Konzils ist mit der ekklesiologisch-pastoralen Problematik seiner Zeit von den ersten römischen Studienjahren im Apollinare an bis zu seinem Tod im Apostolischen Palast denkerisch wie spirituell befasst. 1953 verwendet ihn der seinerzeitige Patriarch von Venedig erstmals in einem offiziellen Dokument. Wenn er ihn, jetzt Summus Pontifex, ab 1959 zum Leitbegriff „seines“ Konzils (er war überzeugt, die Idee sei exklusiv die seine) macht, ist das kein spontaner Einfall, sondern die ausgereifte Frucht der geistlichen Lebensherausforderung und Lebenserfahrung des gelehrten Kirchenhistorikers. Das Buch geht mit staunenswerter Akribie allen erreichbaren Spuren nach. Sein Resultat lautet: „Aggiornamento ist als Zeitbezug der als notwendig erkannte, *ad extra* gesetzte Ausdruck des *ad intra* wirksamen Strebens nach Glaubensvertiefung (Heiligkeit)“ (159). Traditionsverbundenheit und Zeitenossenschaft sollen sich gleichsam unter der Ägide des Heiligen Geistes miteinander vermählen, um den missionarischen Auftrag der Kirche in der Gegenwart zu vollziehen. Dabei versteht es der Autor, die tiefe Gottverbundenheit Roncallis ins Licht zu rücken: Im tiefsten ist seine Vorstellung vom *aggiornamento* gespeist aus einem „radikalen Gottvertrauen“ (187).

„Das Aggiornamento als Zielbestimmung für das zweite Vatikanische Konzil“ kündigt das Inhaltsverzeichnis als Thema des Dritten Hauptteils an (239–373). Man möchte meinen, nach dem großen Wurf der Roncalli-Biographie sei dem Verfasser ein bisschen der große Atem ausgegangen. Eine umsichtige Analyse der Konzils-Eröffnungsansprache *Gaudet Mater Ecclesia* bewegt sich zunächst im bisherigen Duktus. B. sieht in ihr den Höhepunkt und die Summa der Aggiornamento-Theologie des Papstes. Sie ist gekennzeichnet durch eine ganzheitliche, sehr spirituelle Darlegung der Glaubenssubstanz vor den „Zeichen der Zeit“. Daraus gewinnt sie zugleich ihren pastoralen Charakter, der ja ebenfalls zu einem Signet der Kirchenversammlung geworden ist. Ihm rechnet Johannes auch den Verzicht auf Verurteilungen zu. Stattdessen setzt er gegenüber den durchaus wahrgenommenen Irrtümern der Zeit auf die argumentative Darlegung. Dann befasst die Studie sich mit dem Terminus *aggiornamento* „im Konzil und bei Papst Paul VI.“ Während sie für Johannes 185 Seiten benötigt, genügen ihr ganze 47 für die Behandlung der ganzen Versammlung einschließlich des Verhaltens des zweiten Konzilspapstes. Vom Titel her erwartet man eigentlich, dass an dieser Stelle genaue und einlässliche Untersuchungen vorgelegt werden, etwa wie sich unter dem Aspekt des *aggiornamento* die Schemata der Vorbereitenden Kommissionen zum definitiven Konzilstext verhalten oder wo er in der schicksalhaften Pastoralen Konstitution

¹²⁹ Vgl. G. Klinkhammer / E. Richter-Kuhlmann, Embryonale Stammzellforschung. Ein ethisches Dilemma, in: Dtsch Ärztebl 2008; 105(4) C 118–121.

¹³⁰ Vgl. H. Ottmann, Die Würde des Menschen. Fragen zu einem fraglosen Begriff, in: P. Precht / J. Beaufort (Hrsg.), Rationalität und Prärrationalität, FS für A. Schöpf, Würzburg 1998, 167–181.

Gaudium et spes sichtbar wird. Abgesehen von einigen schmalen Bemerkungen zur ersten Sitzungsperiode und einem ein wenig eingehenderen Charakterbild Montinis aber erfährt der Leser nur einige hermeneutische Abstrakta. Man würde gern wissen, wo der Geist des Aggiornamento schon in den Verhandlungen zutage getreten ist – aber nur Fehlanzeige ist zu erstatten. Immerhin werden die formalen Grundzüge herausgehoben: Rückgriff auf die vor(neu)-scholastische Überlieferung, biblisch-heilsgeschichtliche Ansätze, Zeitaufgeschlossenheit. Das alles fokussiert sich sachgerecht auf die Ekklesiologie. Allerdings leiten sich, wie B. gut verdeutlicht, von diesem Startpunkt auch die Querelen her, die seit der Kirchenversammlung mit ihren Lagern von „Mehrheit“ und „Minderheit“ die binnenkirchliche Diskussion noch zur Stunde beschwerlich machen. Ihre Wurzeln liegen nicht in der Dogmatik, sondern in unterschiedlichen Mentalitäten, einer eher defensiven und einer mehr offensiven – und die theologischen wie pastoralen Differenzen sind, wir wissen es alle, gewaltig. Das zu sehen, scheint gerade in den letzten Jahren sehr wichtig, da namens dogmatischer Postulate versucht wird, die konziliaren Entscheidungen langsam, aber beharrlich zu entkernen. Dass dem so gekommen ist, liegt nicht zuletzt an der Konzilsführung Paul VI. Das Buch zeigt, dass er in einem Dilemma befangen war: „Einerseits versteht er das Aggiornamento als notwendige Glaubenserneuerung, und mahnt entsprechende Konsequenzen im kirchlichen Leben an“ – ganz in der Linie seines Vorgängers. „Andererseits sieht sich der Papst gezwungen, den doktrinalen Aspekt des Aggiornamento wie des gesamten Konzils vor dem Hintergrund der Bestreitung auf verschiedensten Ebenen der Kirche zu betonen und sucht deshalb den Anschluss an die Tradition ebenso wie an jene Kräfte des Beharrens, denen er andererseits immer wieder gerade die ekklesiale Mentalität Johannes' XXIII. ans Herz legt“ (365). Diese Passagen des Buches leisten eine dankbar vermerkte Verstehenshilfe zur heutigen Situation.

Der Schlussteil (375–409) ist eine knappe Zusammenfassung der Arbeit („Das Aggiornamento als hermeneutisches Basiskriterium eines integralen Ansatzes der Interpretation des zweiten Vatikanischen Konzils“). Wenn hier das Konzil als „Konzil des Übergangs in eine missionarische Phase kirchlicher Existenz“ (375) gedeutet wird, dann beruft sie sich auf die berühmte Bischofssynode von 1985 anlässlich des 20. Konzilsabschluss-Jubiläums. Damit stehen wir bereits im Pontifikat Johannes Paul II., für den das Konzil ganz auf den Spuren seiner beiden Vorgänger zutiefst ein geistliches Ereignis gewesen ist. Zusammenfassend versteht das Werk die Kirchenversammlung als „einen ekklesialen Glaubensakt im Dienst der Vertiefung der kirchlichen Sendung in einer im starken Wandel begriffenen Welt. [...] Das hermeneutische Kriterium Aggiornamento beschreibt dabei die theologische Ausrichtung der intendierten Vertiefung“ (398). Aggiornamento wird so fast zu einem Synonym für das missionarische Wesen der Kirche. Allerdings folgt daraus wenig Erhellung. Auch der Begriff *Mission* ist alles andere als klar und distinkt. Er changiert wie *aggiornamento*. Wenn Mission als Verkündigung der überlieferten Sendung der Kirche umschrieben wird (414), ist die entscheidende Frage nicht beantwortet, worin exakt das Tradendum besteht. Ist es schon die Missa Tridentina oder erst die altkirchliche Trinitätstheologie?

Es ist schwer, ein Gesamturteil über das voluminöse Opus zu fällen. Gern wird man seinem Autor immensen Fleiß (knapp 18 Seiten Bibliographie in nahezu sachlicher Vollständigkeit) bestätigen und seiner Souveränität in der Verarbeitung des Materials respektvolle Achtung zollen. Oben wurde schon auf Untersuchungsergebnisse hingewiesen, die die Konzilsforschung zweifellos bereichern. Vermerkt wurden aber auch ein passanter Mangel. Der Titel ist im Grund irreführend: Eigentlich geht es gar nicht um das *aggiornamento* in der Arbeit und den Arbeitsergebnissen der Bischöfe in St. Peter, sondern um eine hermeneutische Grundsatzzstudie über einen Formalbegriff, der mit dem integralen Konzilsgeschehen von der ersten Vorbereitung bis zur gegenwärtigen Deutung natürlich aufs engste verknüpft und ohne den es nicht verständlich ist. Doch weder wird eine auch nur oberflächliche Analyse dessen, was *giorno* damals meinte (also eine Zeitanalyse der Lage an der Vigil der Versammlung), gegeben, noch wird konkretisiert, wie das Konzil in seinen Dokumenten den Glauben „ag-giorno“ tradiert hat (wie es also der von Johannes vermittelten Aufgabe gerecht geworden ist).

Ein erheblicher formaler Mangel ist die Überlänge der Studie. Eingangs wird bemerkt, der Drucklegung sei ein Akt der Kürzung vorgegangen. Man bedauert, dass er offensichtlich höchst zaghaft gewesen ist. Vor jedem, auch dem kleinsten Fort-Schritt in der Arbeit erfährt man des Langen und des Breiten, dass er jetzt erfolge, wieso er erfolge, in welche Momente des Beinhebens er zerfallen werde; nach getanem Schritt wird wieder auf das reflektiert, was eben passiert ist, jetzt in umgekehrter Reihenfolge. Das nervt: Man fühlt sich geradezu entmündigt. Jedenfalls wäre der Nutzwert des Buches erheblich und verdienstermaßen größer, wenn eine kompaktere Fassung vorläge (oder gar zusätzlich erstellt würde). – Dem Buch fehlt, von der Literaturliste abgesehen, jegliche Beigabe. Das ist zu bedauern: Register hätten den wissenschaftlichen Gebrauchswert sehr gefördert. – Einige Flüchtigkeitsfehler fallen (ohne Vollständigkeitsanspruch) auf. S. 13: 1983 wurden nicht Canones, sondern der Codex Iuris Canonici veröffentlicht. Außerdem hat der Katechismus der Katho-

lischen Kirche gewiss nicht den Ehrgeiz, das Vaticanum II ins kanonische Recht zu übersetzen. – Öfters gebraucht der Text das Adjektiv *kommunal*. Auch wenn er damit nicht allein dasteht, darf doch bemerkt werden, dass die sprachlich genaue Ableitung von *communio* lauten muss: *kommunional* (ratio > rational, natio > national, optio > optional). – Der Lateiner versinkt in Leid, wenn er lesen muss: *Der Textkorpus* (S. 77). – Nicht sehr vorstellbar ist es, wenn man liest: *Der Terminus Konzilsrezeption fragt nach der Aufnahme der Lehre ...* Wie stellt ein Terminus Fragen? – Das römische Seminar, das Roncalli beherbergte, heißt nach der Nähe zur betreffenden Kirche *Apollinare* (so richtig 151), nicht *Appolinare* (S. 142). – Der Satz S. 375 oben ist verstümmelt!

Pentling

Wolfgang Beinert

Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. – München: C. H. Beck 2007. 316 S., geb. € 29,90 ISBN: 978-3-406-56213-6

Wie begründet der Vf. sein Vorhaben, mit vorliegendem Bd die Notwendigkeit einer Theorie der Religionen insgesamt vorzulegen? Inwiefern erscheint dieser hohe Anspruch einer Gesamtdeutung aller Religionen in der vorliegenden Entfaltung dieser Theorie gerechtfertigt?

Der Antwort auf die erste Frage dient der pauschale Hinweis auf den „unbefriedigende(n) Zustand der Religionsforschung“ (11). Zur Rechtfertigung einer eigenen Sicht dessen, was unter „Religion“ zu verstehen ist, werden die in der sogenannten „konventionellen“ Religionswissenschaft bisher vorliegenden Forschungen in ihrer bleibenden Bedeutung nicht nur kritisch befragt, sondern weitgehend als überholt und für die Gegenwart als nicht mehr gültig betrachtet. Klassische Forschungen, die bis heute maßgebende Beiträge zur Geschichte der Religionen und deren Erscheinungsformen geliefert haben, werden zugunsten eines „konsequent praxisorientierten Religionsbegriff(s)“ (12) der inzwischen überholten Geschichte der Disziplin zugewiesen.

Die vermeintlich „neue“ Theorie, will „den Cultus ins Zentrum“ rücken (13). In der Durchführung dieser die Theorie begründenden Kultthematik zeigt sich aber nun, dass solche Beschäftigung mit praktischen Vollzügen in einzelnen Religionen sich wieder derjenigen Forschungen bedienen muss, die zu den selbstverständlichen Instrumentarien des Faches auch bisher gehörten.

Die dazu breit ausgewählte Literatur dient exemplarisch dem theoriebegründenden Praxisbezug. Dabei erweist es sich – entgegen der eigenen Theoriebildung und dem mit ihr erhobenen Neuheitspostulat – für den Vf. als unumgänglich, bei seiner Fokussierung auf kultische Verrichtungen die sie begründenden Inhalte und Vorstellungen einzelner Religionen in Betracht zu ziehen. Genau dieser unaufgebbare Zusammenhang war und ist bis heute für die religionswissenschaftliche Forschung unentbehrlich. Er vermag auch von einer soziologisch orientierten, auf „liturgische“ Verrichtungen sich beschränkende Theoriebildung nicht abgelöst zu werden. Die acht Kap., in denen der Vf. diesen Versuch unternimmt, werten vielfältig die unterschiedlichsten fachlichen Beiträge zum Thema „Religion“ aus und versuchen sie unter der Prognose „Zukunft der Religion“ abschließend als eine Deutung von Religion insgesamt und allgemein zusammenzufassen.

„Religion als Diskurs“ (17–42) bezieht sich auf zeitgenössische religionskritische Theorien (Diskurstheorien, postkoloniale Stimmen, analytische Methoden usw.) – eine Auswahl unterschiedlicher Sichtweisen.

„Religion als sozialer Bezug“ (43–74) benennt in bunter Auswahl „Abgrenzungsphänomene“, „Überlagerungen“, Anpassungen, politische Einflüsse, Reiseberichte als Beispiele interreligiöser Wahrnehmungen. Dazu wird Forschungsliteratur in Form einzelner Beispiele ausgewählt und ausgewertet.

Eine Kurzzusammenfassung der eigenen Theoriebildung legt der Vf. auf den S. 108–135 an Beispielen für seinen Deutungszusammenhang von „Cultus und Heilsversprechen“ vor. Hier findet sich *in nuce* begründend und argumentativ die Thematik des Bdes zusammengefasst: „Was hat mich zu meiner Definition der Religion veranlasst, worin sehe ich deren Vorteile? Zunächst einmal hat die Definition aus meiner Sicht den Vorteil, dass sie auf alle Phänomene, die gemein hin als religiös verstanden werden, zutrifft“ (116). Unter diesem gemeinsamen Nenner entfallen nun in der Tat die spezifischen Profile der Religionen, die herauszuarbeiten immer noch zu den vornehmsten Zielsetzungen religionswissenschaftlicher Forschungen gehört.

Die Tatsache, dass bestimmte kultische Vollzüge die charakteristischen Eigenschaften einzelner Religionen voraussetzen, dient dem Vf. lediglich zur kritischen Abgrenzung seiner eigenen religionssoziologischen Theorie: „Während sich die Religionssoziologie primär für die verhaltensregulierenden und diskursiven Praktiken interessiert hat oder bestenfalls für die Auswirkungen der interventionistischen Praktiken auf das Alltagshandeln, die Herrschaftsver-

hältnisse oder die Gesellschaftsordnung, rücke ich die interventionistischen Praktiken in den Mittelpunkt meiner Religionsanalyse“ (127). Unter dem Aspekt ihrer „interventionistischen Praktiken“ will der Vf. „Religion definieren“, „Religion verstehen“ und „Religion erklären“. Stand nicht immer schon die Frage nach Gott und den Göttern, nach einem das Sein und das Dasein des Menschen bestimmenden göttlichen Prinzip und nach „höheren Machträgern“ im Zentrum der unterschiedlichsten kultischen Rituale und Praktiken? Galt diesen nicht seit eh und je das bevorzugte Interesse der Forscher und ihren wissenschaftlichen Zugängen zu den Religionen? Quod novum?

In den dann folgenden Kap.n des Buches werden darum auch aus dem reichen Arsenal religionswissenschaftlicher Einzeldarstellungen Beispiele für „die Bannung des Unheils“ (136–174) „in Form von Kalendern, lebenszyklischen Ritualen“ und anderem mehr behandelt. Beispiele für „radikale Heilsuche“ (175–210) findet der Vf. in „Praktiken asketischer Virtuosen“, unter Schamanen, Christen, Juden, Muslimen, Buddhisten, in Japan und im Daoismus. Dass der Vf. trotz wiederholter Abgrenzungen gegenüber Max Weber dessen Virtuosenbegriff übernimmt, zeigt wie auch zahlreiche andere Beispiele, dass der Anspruch, religionstheoretisches Neuland erschlossen zu haben, sich in Grenzen bewegt.

Gleiches gilt auch für das Kap. „religiöse Propaganda“ (211–237). Bekehrungs-, Erleuchtungsberichte und prophetische Verkündigung lassen sich dieser Terminologie ohne die dehnbare Klammer „Umkehr zum Heil“ kaum zureichend einander zuordnen.

Was der Vf. zur „Rückkehr und Zukunft der Religion“ abschließend (235–258) zu sagen hat, setzt einzelne bedenkenswerte Akzente („Meine Theorie bietet wohl eine fruchtbare Perspektive“ – S. 254). Religion soll sich nicht in Fragen der Ethik, des Weltbildes oder der Ästhetik erschöpfen. Sie soll sich (analog zu S. Freud) auf die Sterblichkeit, mangelnde Naturkontrolle und die Brüchigkeiten menschlicher Beziehungen ausrichten. Die „krisenanfällige“ Welt bildet den Hintergrund für die Zukunftsfähigkeit der Religionen (Epidemien, Aids, Vogelgrippe, gesundheitsschädigende industrielle Produktionen, Klimawandel).

Was bleibt als Ertrag nach der Lektüre dieses Buches? Der Leser wird in vielfältigen Literaturhinweisen insbesondere englischsprachiger Werke mit neueren Autoren bekannt gemacht. Er wird von „evolutionistische(n) und modernisierungstheoretische(n) Schemata“ fort auf die Religionen „als Komplexe religiöser Praktiken“ verwiesen, in denen sich typische Kontingenzerfahrungen und Heilshoffnungen von Gemeinschaften und Individuen widerspiegeln“ (258). Voraussetzung bei der Führung durch den Supermarkt heutiger Religionsdeutungen ist eine äquidistanzierte Haltung des Betrachters. Angezielt ist „eine verstehende sozialwissenschaftliche Konzeptionalisierung des Religionsbegriffs“ (44). Dabei wird religionssoziologisches Kartenmaterial in großzügigen Maßstäben verwendet, und werden partielle Unschärfen zugunsten des eigenen theoretischen Gesamtentwurfs großzügig in Kauf genommen.

Dem Leser bleibt trotz wiederholter Vorbehalte des Vf. gegenüber „theologischen“ Zugängen zum Religionsverständnis sein *ceterum censeo* in Erinnerung: Religion – dazu gehört auch das Christentum – erweist sich im Vollzug seiner Praxis, nicht in den von dieser abgehobenen oder getrennten Theoriebildungen. Dass der Vf. darauf wieder eine allgemeine „Theorie der Religionen“ aufbaut, nimmt der Forderung, den Blick auf die gelebten und gesellschaftlich sich auswirkenden Religionen zu richten, nicht seine Dringlichkeit.

Starnberg

Horst Bürkle

Rager, Günter: Die Person. Wege zu ihrem Verständnis. – Freiburg (Schweiz): Herder 2006. 382 S. (Studien zur theologischen Ethik, 115), kt € 52,00 ISBN: 978-3-451-29386-3

Der Bd enthält eine Auswahl interdisziplinärer Arbeiten, die in den letzten Jahren aus dem philosophisch-theologischen Interesse des Vf.s heraus neben seiner experimentellen Forschungsarbeit entstanden sind. Die einzelnen Beiträge, die sich alle mit dem Verständnis des Personseins in seinen anthropologisch-ethischen und empirisch-naturwissenschaftlichen Aspekten dieser Frage befassen, sind in neurowissenschaftliche, embryologische, anthropologische, medizintheoretische und medizinethische Themen gegliedert. Es folgen zwei Arbeiten zur klassischen und zeitgenössischen indischen Philosophie sowie kürzere Aufsätze zum Grenzbereich zwischen Medizin und Ethik bzw. zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Aus der Fülle der mit hoher Sachkunde und scharfem analytischem Verstand vorgetragenen Erörterungen sollen, da sie nicht alle referiert werden können und sich teilweise inhaltlich überschneiden, drei Bereiche hervorgehoben werden. In ihnen nimmt der Vf., nachdem er zunächst den empirischen Sachstand sorgfältig analysiert, zu Grundfragen der Anthropologie Stellung, die in aktuellen Kontroversen angesprochen sind.

Die den modernen *Neurowissenschaften* und ihrem Beitrag zum Verständnis des Personseins, insbesondere des *Leib-Seele-Problems*

und der *menschlichen Willensfreiheit* gewidmeten Arbeiten legen den gegenwärtigen Stand der Hirnforschung dar. Diese durch Begriffserklärungen und Schaubilder ergänzten Darstellungen sind in einer auch für den naturwissenschaftlichen Laien verständlichen Sprache abgefasst, die den neurowissenschaftlichen Fachjargon so weit wie möglich vermeidet oder ihn dort, wo er zur Identifizierung der genauen Fragestellung unerlässlich ist, durch terminologische Brücken und Hilfestellungen erläutert. Es ist unbestreitbar, dass die gegenwärtige Hirnforschung die neuronalen Korrelate des Bewusstseins mit hoher Genauigkeit erfassen und unterschiedlichen Hirnregionen, bzw. zwischen ihnen ablaufenden Funktionen und vernetzten Schaltungen, zuweisen kann. Ausführlich referiert Rager die Abkehr von der Annahme hierarchisch strukturierter Ebenen, nach der das Gehirn als zentrale Steuerungsinstanz des menschlichen Organismus seinerseits von einem obersten integrierenden Aktionszentrum aus koordiniert wird (so genannte Homunkulus-Theorie). Einerseits wird heute nicht mehr das ganze Gehirn als Sitz des Bewusstseins betrachtet, sondern nur einzelne und kleinere Bereiche (v.a. der Temporallappen und das Limbische System unter Einschuss der Amygdala), die zudem bestimmten Funktionen (visuelles Erkennen, Farberleben, Gedächtnisleistungen, Vorbereitung und Koordination von Handlungsplänen, Schmerzempfinden usw.) zugeordnet werden. Andererseits besteht Konsens darüber, dass die Gehirnaktivität nicht auf bestimmte Regionen beschränkt, sondern durch neuronale Netze und vielfältige Verschaltungen koordiniert abläuft. Damit die entsprechenden Bewusstseinsleistungen aktiviert werden können, müssen jeweils Gruppen von Neuronen in verschiedenen Hirnregionen in Oszillationen synchronisiert werden, die innerhalb eines bestimmten Frequenzbandes „feuern“ können.

Das besondere Interesse des Vf.s gilt der angemessenen philosophischen Interpretation der aufgezeigten empirischen Forschungsergebnisse. Dazu bedarf es v.a. einer kontrollierten Begrifflichkeit und eines reflektierten Methodenbewusstseins, das die Reichweite neurobiologischer Theorien in ihren methodischen Grenzen beachtet. Die neuronalen Korrelate des Bewusstseins erweisen sich als faktisch notwendige Bedingungen, die jedoch von logisch notwendigen und hinreichenden Bedingungen unterschieden werden müssen. Nur wenn man die multiple Realisierbarkeit mentaler Phänomene beachtet und die „Erklärungslücke“, die zwischen neuronalen Prozessen und unseren bewussten subjektiven Erfahrungen bestehen bleibt, nicht durch voreilige Identifikationen überspringt, entgeht man der Gefahr eines reduktiven Physikalismus, der mit unbewiesenen ontologischen Annahmen arbeitet. Gegenüber der Versuchung mancher Neurowissenschaftler, die neuronale Erklärungen mentaler Zustände nur in einem reduktiven Sinn zulassen wollen, arbeitet R. in seinen Analysen den Entwurfscharakter jeder Wissenschaft deutlich heraus. Die Neurobiologie beschreibt nicht objektive Aspekte der Wirklichkeit, die unserem subjektiven Erleben vorausliegen. Vielmehr sind neurobiologische Theorien ihrerseits das Ergebnis eines Entwurfs, der letztlich auf die Gemeinschaft der Forschenden, ihre Zielsetzungen und methodischen Vereinbarungen zurückgeht.

Die Objektivität wissenschaftlicher Forschungsergebnisse besagt nicht, dass diese sicher, verlässlich und erwiesen im Unterschied zu dem unsicheren, flüchtigen und labilen Status subjektiver Erlebnisse wären, sondern dass sie auf einem methodisch festgelegten Weg erreicht werden, so dass sie von jedermann nachprüfbar sind, sofern er die vereinbarte methodische Vorgehensweise befolgt. Wie jede menschliche Erkenntnisleistung bleibt aber auch das wissenschaftliche Erkennen von einem unhintergehbaren Subjektstandpunkt abhängig. Der Versuch, die phänomenale Struktur des menschlichen Selbstbewusstseins dadurch zu erklären, dass es auf funktionale Gehirntätigkeiten reduziert wird, läuft damit Gefahr, sich in einer *petitio principii* zu verfangen. Das Aufstellen neurobiologischer Theorien ist nämlich selbst ein mentales Phänomen, das im Vorgang des Erklärens vorausgesetzt werden muss und somit nicht „weg-erklärt“ oder auf angeblich fundamentalere Schichten der Realität zurückgeführt werden kann. Das Bewusstsein ist selbst der Grund, von dem her eine neurobiologische Erklärung erst möglich wird; das Explanandum bleibt daher Voraussetzung oder Bedingung der Möglichkeit des Erklärens.

Dies ist auch der Grund dafür, dass wir Bewusstsein nicht definieren können. Vielmehr setzt jeder Definitionsversuch bereits voraus, was durch ihn erfasst werden soll. Trotz dieser kritischen Bemerkungen zum logischen Geltungsstatus neurobiologischer Theorien und Modelle veranschlagt R. ihren Erklärungswert hoch. Die Kenntnis der neuronalen Korrelate unserer Bewusstseins-erlebnisse verhilft zu

wertvollen Einsichten in die faktischen Bedingungen unserer Leiblichkeit, die den Menschen vor der Gefahr einer unrealistischen Selbsteinschätzung bewahren können. Neben der notwendigen Korrektur eines falschen Menschenbildes, das die Bedingungen unseres leibgebundenen Existenzvollzugs nicht ernst nimmt, erhofft sich R. von einer genaueren Kenntnis der neuronalen Prozesse, dass sich auftretende Störungen besser erkennen lassen und wirksamere therapeutische Mittel gefunden werden.

Auch in den Beiträgen, die sich mit der Frage der *menschlichen Embryonalentwicklung* befassen, breitet R. zunächst in nüchternen, unaufgeregter Sprache den derzeitigen Forschungsstand aus. Er beschreibt das embryologische Standardmodell, das auf fünf Annahmen beruht: Der Embryo verfügt *erstens* über ein menschliches und individualspezifisches Genom, er durchläuft *zweitens* eine human- und individualspezifische Entwicklung; diese Entwicklung ist *drittens* durch Kontinuität und das Fehlen von Einschnitten, Brüchen oder Zäsuren bestimmt; der Embryo besitzt *viertens* die aktive Potentialität, sich von der Befruchtung an zur Vollform eines erwachsenen Menschen zu entwickeln; und *fünftens* ist die Individualität des Embryos bereits mit der Zygote gegeben. Aus diesen Grundannahmen des Standardmodells ergibt sich, dass die Entstehung des neuen menschlichen Individuums mit dem Anfangsereignis der Befruchtung verbunden werden muss. Gegenüber der getrennten Existenzweise von Spermium und Eizelle stellt die Entstehung der Zygote durch die Befruchtung einen qualitativen Sprung dar, der von konstitutiver Bedeutung für den gesamten Prozess der Embryonalentwicklung ist, wohingegen alle späteren Ereignisse (Nidation, Entwicklung des Nervensystems, Ausbildung von Gehirnstrukturen usw.) nur Entfaltungen des in diesem Anfangsereignis grundgelegten Entwicklungsprozesses sind.

Wie schon in seinen Arbeiten zum Stand der neurobiologischen Forschung geht R. von einem komplementären Zueinander der empirisch-objektiven Beobachterperspektive und einer subjektiven Betrachtungsweise aus, die nach den Herkunftsbefindungen unseres eigenen geschichtlichen Daseins fragt. In dieser retrospektiven Fragerichtung findet die embryologische Auskunft, wonach der Embryo von der Zygote an ein einheitliches, sich selbst organisierendes System darstellt, das sich auf seine Endgestalt hin entwickelt, eine existentielle Bestätigung. Wir entwickeln uns nicht allmählich zum Menschen, so dass wir den Beginn unseres individuellen Daseins mit späteren Ereignissen wie der Nidation in Verbindung bringen könnten, sondern wir entfalten uns während des gesamten Entwicklungsprozesses in unseren von Anfang an darin enthaltenen Möglichkeiten. Zu Recht beziehen wir uns, wenn wir subjektiv nach unserem eigenen Ursprung fragen, auf unser Dasein als Zygote und bezeichnen damit den Anfang unseres individuellen Menschseins.

Die besondere Bedeutung von R.s Arbeiten zur Embryonalentwicklung liegt darin, dass er sich mit den kritischen Einwänden intensiv auseinandersetzt, die in jüngster Zeit gegen das Standardmodell vorgetragen werden, um das Konzept einer nur graduellen Schutzwürdigkeit des Embryos empirisch zu untermauern. Das suggestive Bild vom Embryo als „Zellhaufen“ legt die Vermutung nahe, dieser sei anfangs nur ein locker verbundenes, unstrukturiertes Aggregat von Zellen. Tatsächlich ist der Embryo jedoch „schon in dieser frühen Entwicklungsphase ein Organismus, der als einheitliches und strukturiertes System mit der Umwelt in Beziehung steht“ (189). Auch wenn die anschauliche Vorstellung sich damit schwer tut, den aus wenigen Zellen bestehenden Embryo bereits im Lichte seiner künftigen Entwicklung als ein menschliches Individuum zu sehen und als solches zu akzeptieren, gilt daher: „In Wirklichkeit stehen wir beim Embryo der Präimplantationsphase vor einem Mikrokosmos, dessen komplexe molekulare Organisation sich unserer direkten Anschauung entzieht, der aber die Möglichkeit seiner künftigen Entwicklung bereits in sich trägt.“ (ebd.) Der Eindruck einer amorphen Anhäufung von Zellen entsteht unter dem Mikroskop im übrigen, worauf R. ebenfalls verweist, nur dadurch, dass man die *Zona pellucida*, die den Embryo zu seiner Umgebung hin abgrenzt und seine innere Einheit aufrecht erhält, entfernt und somit die Vorstellung eines „Zellhaufens“ erst künstlich erzeugt (214).

Gegen die These, mit dem Abschluss des Befruchtungsprozesses und der Konstitution des neuen Genoms sei die vollständige genetische Information gegeben, die den weiteren Entwicklungsprozess steuert, wird als Argument vorgebracht, dass es noch weitere determinierende Faktoren bräuhete, die von ebenso konstitutiver Bedeutung für die weitere Entwicklung wären, wie die Befruchtung selbst. V. a. verfüge der extrakorporale Embryo noch nicht über eine eigene Körperachse, zu deren Ausbildung er auf die Interaktion mit dem mütterlichen Organismus und die von ihm ausgehenden Positionssignale angewiesen sei. Wäre dem tatsächlich so, könnte dem Embryo vor der Implantation keine aktive Potentialität, sich zum erwachsenen Menschen zu entwickeln, zugeschrieben werden, da ihm noch wesentliche Eigenschaften fehlen, die erst der mütterliche Organismus beisteuern würde. R. zeigt indessen auf, dass diese Argumentation durch verschiedene neuere Befunde widerlegt wird. Bei Weißbüschelaffchen führten Experimente mit Stammzellkulturen zur spontanen Entwicklung von komplexen „Embryoidkörpern“, die Organisationsstrukturen aufweisen, die dem Embryonalstadium nach erfolgter Implantation analog sind (190). Auch in der menschlichen Embryonalentwicklung beginnt die Ausbildung der Körperachse bereits vor der Implantation; die dorso-ventrale Achse ist schon in der Blastozyste etabliert und die Ausbildung der anderen Körperachsen zumindest vorbereitet. Dagegen fehlt für die von anderen Forschern postulierte Rolle weiterer vom mütterlichen Organismus ausgehender Steuerungsfaktoren, die die Aktivität der Gene erst freisetzen oder kontrollieren, bislang der wissenschaftliche Nachweis; es bleibt beim Postulat,

ohne dass solche Faktoren im Einzelnen namhaft gemacht und in ihrer Funktion beschrieben würden (204).

Die Bedeutung des embryonal-maternalen Dialogs ist auch für R. unbestritten; er verweist jedoch darauf, dass dieses Begegnungsgeschehen schon lange vor der Nidation (ab dem 4. Tag) beginnt und zudem vom Embryo selbst aktiv gesteuert wird. Die Feinabstimmung des embryonalen und mütterlichen Systems wird durch Signale ermöglicht, die vom Embryo ausgehen. Erst der Austausch dieser Signale führt dazu, dass sich der mütterliche Organismus auf die Schwangerschaft einstellt und verhindert, dass der Embryo beim Versuch der Einnistung in den Uterus als Fremdkörper angesehen und abgestoßen wird (so genannter *early pregnancy factor* = EPF) (203). Auch neuere embryologische Beobachtungen sprechen daher dafür, den Embryo als ein sich selbst organisierendes System zu betrachten, dem von der Befruchtung an die aktive Potentialität zur vollen menschlichen Entwicklung zukommt. (Zu den Vorläuferachsen, die bereits vor der Implantation ausgebildet sind vgl. 230f.)

Der Umstand, dass der Uterus dem Embryo die nötigen Nährstoffe liefert und ihn vor Schaden schützt, spricht nicht gegen die Annahme einer selbstgesteuerten Entwicklung des Embryos. Dieser unterscheidet sich dadurch, dass er auf die richtige Nahrung und die seinem Entwicklungsstand angemessene Umgebung („Behausung“) angewiesen ist, nicht grundsätzlich von anderen Lebewesen. Ohne solche Rahmenbedingungen des Lebens wären auch erwachsene Menschen nicht lebensfähig (187. 2004). Schließlich verweist R. darauf, dass es mit hoher Wahrscheinlichkeit eines Tages gelingen wird, künstliche Entwicklungsbedingungen zu schaffen, die den Uterus ersetzen. Angesichts dieser empirischen Beobachtungen und ihrer embryologischen Deutung erweist es sich als leichtfertige Behauptung, dass der Embryo vor der Einnistung und ohne den Uterus noch kein Mensch sein könne.

Ein drittes Argument, das von Befürwortern einer graduellen Schutzkonzeption angeführt wird, lautet: Da bis zur Ausbildung des Primitivstreifens in seltenen Fällen noch eine Mehrlingsbildung möglich ist, steht die Individualität des Embryos, die für die Zuerkennung des Personstatuts vorausgesetzt wird, unter einem positiven Zweifel. Um diesen Zweifel an der numerischen Einheit des Embryos auch terminologisch auszudrücken, sprechen manche Moraltheologen im angelsächsischen Bereich deshalb von einem „Präembryo“. Diesen Überlegungen hält R. zwei Einwände entgegen: Die Unterscheidung zwischen dem Embryo und einem angeblichen Präembryo erscheint ihm unberechtigt, weil die Entstehung des Primitivstreifens selbst durch kontinuierliche Prozesse in den vorangehenden Entwicklungsphasen vorbereitet ist und keiner zusätzlichen Einwirkung von nicht-embryonalen Agenten bedarf. Zudem setzt der Einwand einen statischen Begriff von Individualität voraus, der diese mit numerischer Singularität verwechselt und über das aktuelle Ungeteilte (in-divisus) hinaus auch künftige Unteilbarkeit fordert. Dieses unbeweglich-statische Konzept ist zur Deutung der Entwicklungs- und Wachstumsprozesse in den Anfangsphasen des menschlichen Lebens jedoch unangemessen. Wenn der Begriff „Individuum“ dynamisch vom Ziel her verstanden wird, ist der Embryo ab der Zygote ein individuelles biologisches System, das sich selbst organisiert und auf seine Endgestalt hin entwickelt. In diesem Sinn ist der Embryo vor und nach der Entstehung des Primitivstreifens ein Individuum. Wenn aus diesem Individuum durch Teilung, die biologisch als Bifurkation beschreibbar ist, Zwillinge hervorgehen, folgt daraus nicht, dass der Embryo vorher kein Individuum war (205f. 212–217).

Vor dem Hintergrund der abweichenden Regelung des deutschen Embryonenschutzgesetzes verdienen R.s Überlegungen zum Pronukleusstadium besondere Beachtung. Da sich nach der zweiten Reifeteilung, dem Ausstoßen des zweiten Polkörpers und der Bildung der Vorkerne an der genetischen Identität des neu entstandenen Individuums nichts mehr ändert, hält R. es für angebracht, den Begriff Zygote auf das Pronukleusstadium auszuweiten. Dieser Vorschlag stimmt nicht nur mit der international gebräuchlichen Phaseneinteilung, in der die Entwicklungsperiode vom Pronukleusstadium bis zum Beginn der ersten mitotischen Teilung der Zygote als Stadium 1 bezeichnet wird, sondern auch mit dem genauen Wortsinn überein. Das griechische Wort „zygotos“ bedeutet „durch ein Joch verbunden“. Der Sachverhalt, dass die männlichen und weiblichen Gameten in eindeutiger Weise miteinander verbunden sind, trifft jedoch nicht erst auf den Abschluss des Befruchtungsprozesses, sondern bereits auf das Pronukleusstadium zu, da sich die Chromosomen bereits in einer gemeinsamen Mitosespindel angeordnet haben. Nur die Kernmembranen lösen sich danach noch auf, ohne dass jedoch ein gemeinsamer Kern entsteht (199).

R.s differenzierte Auseinandersetzung mit den Einwänden gegen die Basisannahme, der Embryo sei bereits als Zygote ein einheitliches, sich selbst organisierendes System, das über die aktive Potenz der Entwicklung zum erwachsenen Menschen verfügt, ist für die gegenwärtige Diskussion um den moralischen Status des Embryos und die Stammzellforschung von hoher Bedeutung. R.s Überlegungen mögen manchen als inopportun erscheinen, weil sie den Schutzanspruch des Embryos gegenüber den Interessen der Forschung stärken. Im wissenschaftlichen Diskurs sollte es jedoch keine Rolle spielen, ob Argumente von der *scientific community* selbst als gelegen oder ungelegen empfunden werden. Es bleibt abzuwarten, wie die Vertreter eines graduellen Schutzmodells auf die in unbestechlicher Abwägung vorgetragenen Sachargumente reagieren, die ihrer Deutung der entwicklungsbiologischen Faktenlage entgegenstehen.

Besondere Bedeutung kommt den beiden Studien zur indischen Philosophie zu, mit der sich R. bereits in seiner Dissertation beschäftigt hatte. Seine Interpretation der *Bhagavad Gita*, eines philosophischen Lehrgedichts des klassischen Buddhismus und seine Deutung des Werkes von *Sri Aurobindo*, dem bedeutendsten indischen Philosophen des 20. Jh.s, nötigen den Leser zur Korrektur verbreiteter Vorurteile. Die in der westlichen Theologie vielfach vorherrschende Interpretation der indischen Spiritualität sieht diese durch zwei Kennzeichen geprägt: durch einen apersonalen Meditationsweg, der zur Versenkung in das Nirwana anleitet und eine Auflösung der Person intendiert und durch eine quietistische Mystik, die zum Rückzug aus der Welt führt und sich im Nicht-Handeln vollendet. R. weist derartige Vorstellungen in detaillierten Textanalysen als unsachgemäß zurück. In den Zeugnissen buddhistischer Spiritualität und indischer Philosophie, die er in ihrer eigenen Faszinationskraft zum Sprechen bringt, begegnet der westliche Leser vielen Denkfiguren der eigenen theologischen Tradition (kosmische Christologie, johanneische Ichbin-Worte, ignatianische Indifferenz, Tugendlehre, Aufstieg der Seele zum Einen u.a.) wieder. Zugleich widersteht R. jedoch der Versuchung zu einer vorschnellen Identifikation, die religionsphilosophische Unterschiede nivelliert. Die Deutung menschlicher Selbsterfahrung, die R. im Spiegel indischer Philosophie vorstellt, enthält eine wichtige Botschaft an das Denken des Westens: Frieden und Gerechtigkeit sind die höchsten Ziele des menschlichen Zusammenlebens, sie lassen sich jedoch nicht allein durch eine Reform gesellschaftlicher Zustände oder politische Konfliktlösungen erreichen. Vielmehr muss jeder einzelne für seine Person die Anstrengung eines bewussten Lebens auf sich nehmen, die ihn zu innerer Wandlung führt und Distanz gegenüber den eigenen Bedürfnissen schenkt. Der Sinn von Askese, Entsagung und Verzicht ist nicht Weltverachtung, sondern das Freiwerden für den Auftrag Gottes in der Welt.

Die in diesem Bd. vereinigten Arbeiten weisen den Autor als souveränen Kenner seiner naturwissenschaftlichen Fachgebiete aus. Da er zudem über eine hohe philosophische Erudition und ein geschärftes Methodenbewusstsein verfügt – er ist in geisteswissenschaftlichen Fächerkulturen ebenso wie in den naturwissenschaftlichen zu Hause – stellen diese Studien kleine Meisterwerke interdisziplinärer anthropologischer Forschung dar. Für jeden, der sich kompetent zu den darin angesprochenen Sachproblemen äußern möchte, ist es unumgänglich, sich mit R.s Überlegungen auseinanderzusetzen. Da er in den letzten Jahrzehnten als Grenzgänger zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu einem wichtigen Gesprächspartner der theologischen Ethik wurde, kann man es nur begrüßen, dass seine zentralen Arbeiten zum Verständnis des Personseins nunmehr gesammelt vorliegen.

Freiburg i.Br.

Eberhard Schockenhoff

Bibelwissenschaft

Lona, Horacio E.: Judas Iskariot – Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2007. 174 S., geb. € 16,90 ISBN: 978-3-451-29562-1

Das weltweite Echo, das die Veröffentlichung des Judas-Evangeliums in den Medien fand, war der aktuelle Anlass für dieses Buch. Es beruht auf Vorlesungen, die der Verfasser in Buenos Aires gehalten hat, und wendet sich an ein breites Publikum. Daher verzichtet es auf eine explizite Auseinandersetzung mit der Fachliteratur.

Zuerst werden getrennt nach den Synoptikern und Johannes die neutestamentlichen Aussagen über Judas vorgestellt. Anschließend wird nach ihren historischen Grundlagen und ihren theologischen Interessen gefragt. Die unterschiedlichen Akzentuierungen und Differenzen in den Aussagen der Evangelien werden herausgearbeitet. Besonders fällt auf: Bei Matthäus endet Judas durch Selbstmord, in der Apostelgeschichte durch einen Unfall. Das spricht dafür, diese Aussagen als theologische Deutungen zu verstehen. Der Verfasser plädiert für die historisch-kritische Interpretation der Texte: „Eine unkritische Lektüre [...] öffnet Tor und Tür zu völlig entgegengesetzten Deutungen“ (76). Judas wird dann entweder zum dämonischen Schurken oder zum privilegierten Werkzeug der Erlösung. Die kritische Forschung vermag diesen Gegensatz aufzulösen, indem sie historische Fakten und theologische Deutung unterscheidet. Historischer Kern der Judastraditionen ist die Auslieferung Jesu durch Judas, einem Mitglied des Zwölferkreises. Als Motiv vermutet Lona „Enttäuschung angesichts der nicht erfüllten messianischen Hoffnung [...]“. Die Ereignisse in Jerusalem machten ihm nur allzu deutlich, dass Jesus nicht der erhoffte Messias war.“ (69, vgl. 160) L. weist selbst darauf hin, dass diese Deutung nur ein Versuch (78), eine „Hypothese“ (160) ist.

Der folgende Abschnitt gibt einen Überblick über Judas in der altchristlichen Literatur, er beachtet besonders die Gnosis und ist so Überleitung zur Behandlung des Judasevangeliums. Die abenteuerliche Geschichte des Manuskripts nach seiner Auffindung 1978 wird nur gestreift, im Mittelpunkt steht die theologische Analyse des Textes. Dieser zeigt Nähe zu Markion und zur sethianischen Gnosis, kann aber keiner bestimmten Gruppe zugeordnet werden. Typisch gnostisch ist sein Gottesbild, seine Polemik gegen die Großkirche und seine doketische Christologie. Dem entspricht es, dass die Wertung des Judas umgekehrt wird: Aus dem Verräter wird der auserwählte Vertraute Jesu, der einzige, der ihn verstanden hat. Historisch – bezüglich unseres Wissens über Judas Iskariot und Jesus von Nazareth – bringt das Judas-Evangelium keine neuen Erkenntnisse, es bereichert unser Wissen über die Gnosis als Randgruppe des frühen Christentums. Auch theologisch ist es kein Gewinn. Die Gnosis schließt mit der vollen Menschlichkeit des Erlösers die Heilsbedeutung des Kreuzes aus. Doch: „Ohne Kreuzestheologie gibt es keine christliche Theologie.“ (156) So wiederholt und rechtfertigt L. die Abgrenzung der Alten Kirche von der Gnosis. Zum Schluss verweist er kurz auf die schwarze Legende, die sich in der Kirchengeschichte um Judas gebildet hat, und betont dagegen, dass auch er von Gottes Liebe umfassen ist.

Das Buch ist klar, knapp und verständlich geschrieben, setzt aber Leser voraus, die mit historisch-kritischen Fragestellungen und Methoden vertraut sind. Die Deutung, die es vorschlägt – Judas überlieferte Jesus, weil dieser seinen messianischen Erwartungen nicht entsprach – ist nicht neu, sogar mehr oder weniger wahrscheinlich. Dadurch wird die traditionelle Dämonisierung des Judas aufgelöst, und in dieser Tendenz folgt L. der neueren Judas-Literatur, der theologisch-wissenschaftlichen wie der belletristischen. Nicht mehr irrationale Bosheit, sondern ein verständliches Motiv ist der Grund für das Handeln des Judas. Diese Verständlichkeit bedeutet nicht seine moralische Rechtfertigung, aber damit wird das Urteil über ihn den Menschen entzogen; es gehört in das Geheimnis der Beziehung zwischen Judas und Gott. Doch unbefriedigend ist es, dass eine historische Vermutung bei L. zum Angelpunkt seiner Judas-Deutung wird. Seine Bestimmung des Verhältnisses von historisch-kritischer Methode und Theologie müsste diskutiert werden. Aber das ist ein so weites Feld, dass hier darauf nur hingewiesen werden kann.

Noch eine Einzelkritik: Im Buch wird die Bibel nach der Einheitsübersetzung zitiert. Problematisch wird das bei der Synopse der Apostellisten Mk 3,18f par auf S.15. Der Einheitsübersetzung folgend wird dort in allen drei Spalten einheitlich „Iskariot“ geschrieben, obwohl, worauf der Verfasser selbst hinweist (54), die Schreibung bei Matthäus anders ist als bei Markus und Lukas. In der deutschen Orthographie kann diese Differenz (t bzw. th) gut angedeutet werden.

Marburg

Bernhard Dieckmann

Theissen, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als Literaturgeschichte – Problem. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2007. 371 S. (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 40), geb. € 48,00 ISBN 978-3-8253-5323-0

Das Buch enthält 4 Teile:

I „Der doppelte Anfang urchristlicher Literaturgeschichte“. Es werden Jesus, Paulus, die Logienquelle, das Markusevangelium und die Pln. Briefliteratur behandelt (39–147). II „Die fiktive Selbstausslegung des Paulus und Jesu. Die pseudepigraphische Phase.“ Es folgen die deuteropaulinischen Schriften, die anderen Evangelien, ein kurzer Nachtrag zum Markusevangelium und Charakterisierungen einiger apokrypher Evangelien. III „Die Autorität der selbständigen Form. Die funktionale Phase.“ Die Sondergattungen Apg, Offb und Hebr werden angeschlossen. IV „Das Neue Testament auf dem Weg zur religiösen Weltliteratur – Die kanonische Phase.“ Es geht jetzt um die nachfolgende Kanonbildung und um die außerkanonische Literatur.

Das Vorwort stellt das Anliegen vor. Die älteren Literaturgeschichten von Dibelius (1926) und Vielhauer (1975) betonen „die Isolierung der urchristlichen Literatur“, während die neueren ntl. und griechischen Literaturgeschichten das NT als „Teil der antiken Literatur“ behandeln (7). Beide Linien will Theissen fortführen und „die Entwicklung der Formensprache des Neuen in vier Phasen“ sichtbar machen (7). Die vier Phasen werden als zeitliche Aufeinanderfolge von vier Stadien der ntl. Literaturwerdung verstanden. Die „Einleitung“ entwickelt dazu kurz das „Problem einer Literaturgeschichte des Neuen Testaments“ (15–39). Die forschungsgeschichtlichen Stellungnahmen von Herder an über Overbeck werden knapp referiert. Der eigene Standpunkt wird deutlich markiert: „Die neutestamentliche Literaturgeschichte beginnt mit Jesus und Paulus“ (35), nicht erst wie bei Overbeck, Dibelius und Vielhauer mit den schriftlich überlieferten Groß-Gattungen Brief und Evangelium. Teil I bestätigt entsprechend die Literaturgeschichten ab 1990, die mit Jesu Wortverkündigung und seiner Doppelrolle als Lehrer und Prophet einsetzen und die Wortgattungen dem Judenhellenismus zuordnen. Allerdings werden diese Entwürfe nur sporadisch genannt. Zu Recht unterscheidet T. judenhellenisti-

sche Literatur, die sich eng an die Septuaginta anlehnt (Tob, Ester, 1 Makk), von der Literatur, die sich den Gattungen der paganen Hochliteratur anschließt (Ps-Phok; Philon; Jos.): „Die urchristliche Literatur gehört aufgrund ihrer Sprache und ihres Stils in den ersten Traditionsstrom, aufgrund ihrer Anlehnung an pagane Formen aber zum zweiten Strom“ (91).

Ob sich Sprache und Stil so strikt von Form und Gattung trennen lassen, muss allerdings bezweifelt werden. Paulus und Lukas wechseln ständig zwischen archaisierendem Septuaginta-Stil und griechischem, gehobenem Koine-Stil. Der Rezensent hält in seiner Literaturgeschichte von 1993 den jetzt unbestrittenen Einfluss der paganen Gattungen „Freundschaftsbrief“ und „Bios“ auf Briefe und Evangelien nicht nur für eine „Grenzüberschreitung“ von „unableitbare(r) Urliteratur“ (355), sondern von vornherein für eine Offenheit des griechischsprachigen Urchristentums jüdischer und hellenistischer Provenienz für die antike Literatur. Judenthellenismus ist schließlich kein abgeschlossenes Literaturghetto, sondern eine Sammelbezeichnung für unterschiedlichste griechische Schriften jüdischer Autoren aus der Diaspora und dem Mutterland.

Auch die Zuordnung der Makarismen zu den Propheten-Sprüchen ist fragwürdig (69). Bereits im AT gehören die Makarismen zur Sprache der Weisheit (Ps 1,1). Bei Jesus von Nazaret und bei der Logienquelle bilden die prophetischen Worte eine Minderheit, nicht die Mehrheit. Daher ist Q auch kein „Prophetenbuch“, sondern ein Spruchbuch mit gemischten Spruchgattungen bzw. ein Spruchevangelium (gg. 67–71).

Die Thesen zum Mk-Ev geben den gegenwärtigen Main-Stream wieder. Die geographische Gliederung bestimmt den Aufbau. Die Abfassungszeit ist kurz nach 70 n. Chr., die Streitgespräche bilden einen Spannungsbogen mit der Passion als Abschluss. Die Gattung ist ein „Bios mit öffentlichem Anspruch“, und zwar eine Herrscherbiographie, die als Anti-Evangelium gegen die Evangelia des Kaisers Vespasian fungiert (71–93).

Nun haben die Flavien judenhellenistische Geschichtsschreibung bei Josephus (Bellum Judaicum) und pagane Geschichtsschreibung bei Curtius Rufus (Alexandergeschichte) und bei den frühen Biographien von Plutarch (Galba-Otho) bezahlt oder angeregt; „Evangelia-Geschichtswerke“ sind diese aber nicht und solche Evangelium-Bücher sind auch nicht als Überschriften oder Fragmente überliefert worden. Das Mk-Ev ist m. E. ein Anti-Bios gegen die „Alexandergeschichten“, gegen das „Augustus“-Enkomion des Nikolaus von Damaskos und gegen die Biographien des Nepos und des zeitgleichen Plutarch, aber kein Anti-Evangelium, da das christliche Evangelium allein eine neue, urchristliche Sondergattung des antiken Bios ist.

Mit den vier Phasen beabsichtigt T., Literaturgeschichte als Widerspiegelung der Geschichte der Urgemeinde zu schreiben. Nun hat inzwischen die Textlinguistik die strikte Verweigerung einer außertextlichen Referenz aufgegeben, doch die Erzähltextforschung spricht vorsichtig von „Fenstern“. Die fortlaufenden Rekonstruktionen der Gemeindesituationen aus den Veränderungen der Brief-Korpora und Evangelien sind zwar bestechend, vereinseitigen aber Gesichtspunkte und bilden auch nur Möglichkeiten eines „Zeitfensters“ ab. Die Verengung der Impulse der synoptischen Evangelien auf die „Leitung der Gemeinde“ mit „fünf Aufgaben“ scheint mir daher viel zu begrenzt zu sein (183). Die Gemeindeleiter können sich sicherlich besonders mit dem Zwölferkreis identifizieren, doch dieser bietet zusammen mit dem offenen JüngerInnen Kreis, dem Volk und den Gegnern auch für Nicht-Gemeindeleiter Identifikationsangebote an, zu denen auch die Jesus-Rolle gehört.

Die Einengung auf die Gemeindeleiter begründet T. mit dem Phasenmodell. Die 1. Phase wird von den charismatischen Autoritäten Jesus und Paulus gegründet. „In der zweiten Phase wurde diese Literatur durch eine fiktive Selbstauslegung des Paulus in den unechten Paulusbriefen und eine fiktive Selbstauslegung in weiteren Evangelien weiter geführt“ (35). Dem neuen Begriff „fiktive Selbstauslegung“ kann zugestimmt werden (148 Anm. 2). Doch weshalb wird diese Selbstauslegung nur auf die Gemeindeleiter begrenzt und nicht der gesamten Gemeinde zugeschrieben? Zugegeben, die pseud-epigraphischen Pastoralbriefe betonen das Amt und wurden sicherlich von Amtsträgern verfasst. Doch diese Amtfixierung trifft weder auf die Deutero-Paulinen, die auch nach T. die Paulus-Schule fortsetzen, noch auf die anonymen Evangelien zu.

Die fünf Aufgaben erweisen sich gerade für das 1. Evangelium als sehr gewaltsam eingegrenzt. Aufgabe 1: Das Mk-Ev kombiniert die gegensätzlichen Wunder- und Passionstraditionen durch das Messiasgeheimnis, um einen Konsens in der Gemeinde herzustellen (185). Dieses Konfliktmodell berücksichtigt weder die zuvor genannten Apophthegmen, die die umfangreichste Gattung im Mk-Ev und auch nach T. den tragenden Handlungsbogen bilden, noch die anderen Gattungen, also die Gleichnisse, Theophanien und Angelophanien. Ein Bios muss nicht Konflikte von spannungsvollen Traditionen schlichten, sondern will eine Gründerepoche vorbildlich für alle Leser und alle kommenden Zeiten darstellen (mit Bauckham gg. T. [183]). Die Konflikte können fiktiv sein zur Erzeugung pathetischer Spannung. Noch immer ist die historische Rückfrage von den Streitgesprächen aus ergiebig für die Passion, aber auch die Wundergeschichten erlauben eine solche Rückfrage.

Gegen den Auftrag zur weltweiten Evangeliumsverkündigung (Mk 13,10; 14,9) wird überraschend gebracht, dass die Gemeinde die Geheimhaltung Jesu für sich fortsetze, sich also „nicht unnötig in der Öffentlichkeit bekannt“ mache (186). Dann werden aber doch die vielen Warnungen vor Verfolgung und Abfall (Mk 4; 13–15) überflüssig.

Der Versuch, die 1. Phase z. T. so eng mit der Veränderung der Urgemeinde zu verklammern, wird mit diesem apodiktischen Konflikt- und Kritik-Modell problematisch. Entsteht Literaturgeschichte nur aufgrund dieser beiden Faktoren? Es scheint doch verborgen im Hintergrund das neuzeitliche Fortschritts-Modell zu stehen. Neue Werke lassen sich nur durch Lösungen von Streitfragen

und Beheben von Defiziten rechtfertigen. Was wäre, wenn die Evangelisten nur schreibfreudig gewesen wären nach dem Motto „Wer schreibt, der bleibt“, natürlich anonym als Diener des Evangeliums und mit irrationaler, nicht funktional restlos entschlüsselbarer Akzeptanz durch die Gemeinden.

Zutreffend wie Phase 2 sind wieder Phase 3 (neue, funktionale Gattungen, aber nicht als zeitlich nachgeordnetes „Stadium“) und Phase 4 (Kanonbildung).

Es wird von T. wenig diskutiert und sehr viel thesenhaft behauptet. Bei der Adoptionschristologie für das Mk-Ev fehlen die Gegenstimmen der Präexistenzchristologie völlig (187). Zur Abstützung der Gattung als „Bios mit öffentlichem Anspruch“ (= Anti-Evangelium gegen den Kaiser) werden nur Dihle und Cancik herangezogen, obwohl Dihle ausdrücklich die Gattung Bios für das Mk-Ev ablehnt und Cancik nur eine lockere Analogie zur Philosophenbiographie sieht (84). Diese Anfragen sollen den vorliegenden Entwurf nicht grundsätzlich infrage stellen, wohl aber seine Grenzen aufzeigen. Die zugespielten Thesen und Schaubilder bleiben durchaus anregend.

Die Entwicklungsgeschichte des pln. Briefes vom Privatbrief zum Freundschaftsbrief mit literarischen und amtlichen Facetten wird plausibel ausgeführt, ebenfalls werden die Hypothesen zu den Sammlungen der pln. und dtpln. Briefe anschaulich vorgestellt.

Die These zum Mt-Evangelisten ist sicherlich weiterführend: „Im Streit mit dem entstehenden Rabbismus vertritt er eine Richtung, die nicht aussichtslos war“ (195), und zwar der Neuorientierung des Judentums durch das christlich-ethische Evangelium für Juden und Heiden. Die fünf Aufgaben für Gemeindeleiter verbleiben im Konsens der Mt-Forschung und akzentuieren diesmal Leitungsaufgaben für alle Christen, da ja Jesus der einzige Lehrer bleibt (Mt 23,10). Anregend ist die These von einem verdeckten Paulinismus in den 5 Mt Reden (195–197); doch wird man diese Bezüge nicht beweisen können.

Beim lk Doppelwerk setzt T. zu Recht gegen das 3-Phasen Modell von Conzelmann das 2-Phasen Modell von Verheißung im AT – Erfüllung in der Zeit Jesu und der Apostel. Es besteht eine vom hl. Geist getragene Kontinuität zwischen der Jesus-Zeit (Evangelium) und der Zeit der Apostel (Apostelgeschichte). „Lk kann so eine Geschichte schreiben, in der Menschen Subjekte sind und in der dennoch Gott durch seinen Geist in Form menschlicher Motivation und irrationaler Macht anwesend ist und erkannt werden kann“ (204). Den ntl. Terminus „Heilsgeschichte“ gebraucht T. daher mit Vorsicht (207), zieht aber noch nicht als Vergleich die pagane, pathetische Geschichtsschreibung heran, die eine unbefangene Einordnung von Lk als antiken Historiker erlaubt. Die fünf Aufgaben erfassen erfreulicherweise nicht nur wie sonst üblich nur die 12 Apostel als Vorbild von Gemeindeleitern, sondern die gesamten, vom hl. Geist geleiteten Christen. Dem ist uneingeschränkt zuzustimmen.

Dass der hl. Geist Jesus „als verborgenes göttliches Wesen“ mit übernatürlicher Herkunft erzeugt, halte ich allerdings für eine Übertreibung (216). Die Götterbeteiligung bei den Geburtsgeschichten von Herrschern macht letztere noch nicht zu göttlichen Wesen, verleiht ihnen aber wohl göttliche Vollmachten und Einsichten. Die Rede vom „göttlichen Wesen Jesu“ trifft eher auf die „Stufenhermeneutik“ des Joh-Ev zu (216–219). Dessen Kennzeichnung als „gnosinah“ ist aber ambivalent, indem T. zwar drei gnostische Grundmotive im Joh-Ev findet (böser Demiurg, menschliches Selbst als himmlischer Funke, Rettung durch Gnosis), zugleich aber die positive Wertschätzung der Schöpfung durch Jesus betont. Hilft die Rede von göttlichen Wesen und Gnosis für das 1. Jh. wirklich weiter, da die ontologisch begründeten, gnostischen Abweichungen vom großkirchlichen Christentum erst im 2. und 3. Jh. ausgebildet werden und dann auch literarisch eindeutiger zu fassen sind?

Als eigenständige 3. Phase wird die „Autorität der selbständigen Form“ eingeführt. Es ist zutreffend, dass die drei Sondergattungen Hebr als Predigt, Apg als Geschichtsschreibung und Offb als Apokalypse bereits Teiltexthe in den Werken der 1. und 2. Phase haben. Doch dann können sie auch der 1. und 2. Phase zugeordnet werden, wie es Vielhauer und andere machen, und müssen nicht ein eigenes „funktionales“ Stadium konstituieren. Die Apg wird zu Recht der pathetischen Historiographie zugerechnet, die über 1–2 Makk und eventuell Josephus auf den 3. Evangelisten eingewirkt hat. Doch gehört die Apg dann noch ausschließlich zur „jüdischen Geschichtsschreibung“ (255)? Zu Apg und zu Hebr gibt T. anschaulich die neueren Forschungen wieder.

Die vierte, die „kanonische Phase“, hält gemäß der neueren Forschung die Mitte zwischen sich durchsetzender Akzeptanz der vier Evangelien sowie der paulinischen Briefkorpora und Reaktion auf Markion, wobei Markion als „Feind“ eine Beschleunigung bewirkt.

Die Erträge der neueren Forschungen zu den ntl. Gattungen und ihrer literarischen Geschichte werden zutreffend zusammengefasst. Es lohnt sich, zusätzlich zu den Einleitungsbüchern diese Hypothesen zur Interaktion zwischen Autor, Literatur und Gemeinde kritisch zu verfolgen. Sie sind materialreich und werfen ein farbiges, geradezu spannendes Bild auf die urchristliche Literaturgeschichte in der Spannung zwischen Judentum und Hellenismus.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Otto, Eckart: Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt; vorgelegt in der Sitzung vom 19. Januar 2001. Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V., Hamburg. Jg. 19, H 2. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 74 S., brosch. € 12,90 ISBN: 3-525-86311-X

Die vorliegende Broschüre ist Teil jenes Projekts der Umorientierung der Pentateuchforschung, der Eckart Otto die Alttestamentler-Zunft nun schon seit geraumer Zeit unterzieht. Neben solchen Problemen wie der Rekonstruktion des Ur-Deuteronomiums¹ und der Literaturgeschichte des Deuteronomiums „im Lichte des Deuteronomiumrahmens“² – seit wann leuchten Rahmen? – konnte auch die literarische Gestalt des Mose in ihren verschiedenen Aspekten der Aufmerksamkeit des Hamburgers nicht entgehen. Das Ergebnis wurde dann folgerichtig auch in der Reihe der „Joachim Jungius-Gesellschaft e.V.“, des Hamburger Äquivalents einer Akademie, deren Mitglied O. ist, vorgelegt.

O. versucht nichts Geringeres, als den Bogen von Mose als „literarische(r) Gestalt, hinter der sich der historische Mose verbirgt“ zu „Moses Auszug aus einem ‚ewigen Pharaonentum‘ des Staates als kulturhistorischer Ursprung von Freiheitsrechten in der Moderne“ zu schlagen. Nun, da hat er sich viel vorgenommen.

Das Kernstück der in der Broschüre entwickelten These ist O.s Behauptung, die Figur des Mose sei in bewusster Absetzung von den assyrischen Oberherren Judas, ja als „Antitypus zum neuassyrischen Großkönig im spätvorexilischen Juda“ (so im Titel des dritten Kap.s des Heftes) gestaltet worden. Ob diese Behauptung sich als wahr oder falsch erweist, daran hängt der ganze Rest der Broschüre. Denn der Dreh- und Angelpunkt des gesamten darin entfalteten Argumentes ist die Behauptung, die Erzählung der Geburt und Aussetzung des Mose in Ex 2,1–10 sei (bis ins Detail) von der aus der neuassyrischen Zeit überlieferten Sargon-Legende abhängig. Auf dieser Hypothese – die, um das Gewicht zu tragen, das in Form von weiteren Hypothesen dann auf sie gehäuft wird, eines Beweises bedürfte (dazu gleiche mehr) – baut O. seine weitere Argumentation auf. Nachdem er in Kap. III „Mose als Antitypus zum neuassyrischen Großkönig im spätvorexilischen Juda“ entlarvt hat, kann er dann darauf mühe-los „Mose als Kristallisationsgestalt jüdischer Identität in spätbabylonischer Zeit“ und „Die Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt in persischer Zeit“ sowie „Moses Auszug aus einem ‚ewigen Pharaonentum‘ des Staates als kulturhistorischer Ursprung von Freiheitsrechten in der Moderne“ folgen lassen. Umgekehrt gilt allerdings auch, dass das ganze Häuslein zum Einsturz kommt, wenn die Ausgangshypothese als falsch erwiesen ist. Und genau dieser möchte ich mich jetzt zuwenden.

Nachdem sich O. aus Ex 2,1–10 einen aus Ex 2,1–3.5–6.10aßb zusammengesetzten Grundbestand ‚rekonstruiert‘ hat, vergleicht er diesen mit der Sargon-Legende, gemäß dem von B. Lewis, *The Sargon Legend*, ASORDS 4, Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research, 1980, S. 23–29 vorgelegten Text. Die an O.s Übersetzung aus dem Akkadischen zu richtenden Anfragen kann ich hier aus Platzgründen nicht stellen und konzentriere mich daher auf O.s Behauptung einer ‚Anknüpfung‘ von Ex 2,1–3.5–6.10aßb an die Sargon-Legende. O. identifiziert acht Motive, die beiden Erzählungen gemeinsam seien, und behauptet dann: „Der Autor von Ex 2,1–10* rezipiert also mit der Sargon-Legende einen zentralen Text der neuassyrischen Hegemonialmacht, die in Assyrien der Legitimation der Herrschaft der Sargoniden angesichts kontinuierlich irregulärer Thronfolge dient und damit neben den neuassyrischen Loyalitätseid tritt, der ebenfalls bei irregulärer Thronfolge in Anwendung kam“ (15).

Der aufmerksame Leser merkt schon, wohin die Reise geht: O.s Rekonstruktion der Entstehung des Deuteronomiums basiert auf einer Hypothese über die Aufnahme des neuassyrischen Loyalitätseides im spätvorexilischen Juda, der in der hier vorliegenden Broschüre nun eine weitere Hypothese über die angebliche Aufnahme neuassyrischer Texte in alttestamentlichen Texten, in diesem Falle nun im Exodus-Buch, an die Seite gestellt wird. O.s Monographien über das Deuteronomium und überhaupt die meisten seiner Arbeiten seit 1999 dienen dem einen Ziel, den überwältigenden und direkten (!) Einfluss neuassyrischer Texte und Konzepte auf zentrale biblische Texte, die einer ‚subversiven Rezeption‘ (so auch wieder in der vorliegenden Broschüre, p. 17; dieses Konzept übernimmt O. übrigens von Bernard Levinson – der es allerdings anders einsetzt!) unterzogen worden seien, zu erweisen und auf dieser Basis die klassische Pentateuch-Theorie umzukrempeln. Ich werde mich an anderer Stelle mit den genannten Monographien auseinandersetzen; hier werde ich nur zeigen, dass die Hypothese einer Abhängigkeit des Abschnittes Ex 2,1–10 (oder seiner hypothetischen Vorstufe) von der Sargon-Legende haltlos ist.

Zunächst ist festzuhalten, dass O. nirgendwo einen Beweis für seine These von der Abhängigkeit des Exodus-Textes von der Sargon-Legende antritt: Die Identifikation der angeblichen acht Parallelen könnte nicht als Beweis gelten, selbst wenn sie lückenlos stimmen würde (was nicht der Fall ist), denn solche Parallelen finden sich in zahlreichen anderen antiken Aussetzungsgeschichten, die von O. übrigens nirgendwo wirklich diskutiert werden.

Eine dieser Geschichten ist bekanntlich die der Geburt und Aussetzung des Horus, in der es ebenfalls von Parallelen mit Ex 2,1–10 nur so wimmelt. Sie ist in Plutarchs *Isis und Osiris* und im Papyrus Jumilhac überliefert. Man konnte wahrlich auch schon vor der Veröffentlichung von Gary A. Rendsburgs hochinteressanten Aufsatz „Moses as Equal to Pharaoh“ (in: G. Beckman und Th. J. Lewis [Hgg.], *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*

[Brown Judaic Studies 346], Providence, Rhode Island: Brown Judaic Studies, 2006, S. 201–219) von der Bedeutung dieses Textes für die Interpretation von Ex 2,1–10 wissen (vgl. z.B. D. B. Redford, „The Literary Motif of the Exposed Child“, *Numen* 14 [1967], S. 209–228) und sie ernst nehmen. Dass die genannten Texte in der vorliegenden Überlieferungsform aus der Spätzeit stammen, spricht nicht dagegen, wie Rendsburg (*op. cit.*, S. 206, Anm. 19) richtig sagt: „[...] elements of the Horus-Seth conflict and the Isis-Horus relationship appear already in the Pyramid Texts from the Old Kingdom and in the Coffin Texts from the Middle Kingdom“.

Vor dem Hintergrund der Horus-Geschichte ergibt sich ein ganz anderes Bild als das von O. gezeichnete. Sie und die Mose-Geschichte haben mehrere entscheidende Elemente gemeinsam (vgl. Rendsburg, *op. cit.*, S. 207); ich nenne hier nur einige wenige: Die Funktion und die Bedeutung der Mutter bei der Rettung des Kindes werden besonders betont, ebenso wie der Vorgang und die Umstände des Aussetzens bzw. Versteckens. In beiden Darstellungen spielt eine weitere Frau eine für das ausgesetzte Kind lebenswichtige Rolle, und in beiden wird das Nähren des Kindes besonders hervorgehoben. Die zwei letztgenannten Elemente finden sich hingegen nicht in der Sargon-Legende. Darüber hinaus ist es aus dem Erzählzusammenhang des Exodus-Textes klar – und dies ist die entscheidende Beobachtung, die alle oben erwähnten, und andere, Einsichten bündelt –, dass nur das Modell einer Beeinflussung von Ex 2,1–10 durch die Horus-Geschichte erklärt, warum Mose als ebenbürtiger und deshalb königlicher, ja göttlicher (Ex. 4,16; 7,1!) Gegenspieler des Pharaoh gezeichnet werden kann. *Darin* liegt der Skopos der Mose-Geschichte, und das hat O. völlig übersehen – oder übersehen müssen, denn es passt nicht in seine Pentateuch-Theorie.

Es war einmal ein Bibel-Babel-Streit, und es gab einmal einen Pan-Babylonismus in der alttestamentlichen Wissenschaft – und diesem Konzept des Pan-Babylonismus hing eine Anzahl von Gelehrten an. O. ist nun im Begriff, einen Pan-Assyrianismus zu etablieren, allerdings als Ein-Mann-Veranstaltung. Alle Wege führen nach Assur? Das ist schon deswegen unhaltbar, weil die neuassyrischen Dokumente von jüdischen Schreibern gar nicht in dem von O. einfach so vorausgesetzten Maße rezipiert worden sein können. Das musste schon an der rein physischen Verbreitung der Texte (bzw. am Fehlen einer solchen Verbreitung) und den mangelnden Kenntnissen der jüdischen Schreiber scheitern, wie W. S. Morrow in seinem Rezensionartikel „Cuneiform Literacy and Deuteronomic Composition“ (*Bibliotheca Orientalis* 62 [2005], Sp. 204–213) nachgewiesen hat. Auf den Arbeiten von A. Rainey, S. Izre'el und J. H. Tigay aufbauend zeigt Morrow, dass ein Einfluss der Middle Assyrian Laws (MAL) und der Vassal Treaties of Esarhaddon (VTE) auf deuteronomische Texte mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auszuschließen ist. Neben einer ganzen Reihe weiterer Beobachtungen, die gegen einen solchen Einfluss sprechen, weist Morrow völlig zu Recht auf folgende zentrale Tatsachen hin: „unlike Codex Hammurabi, the MAL did not enter the stream of NA [Neo-Assyrian; J.S.] scribal school-texts. If the MAL were not being copied, they were not being transmitted, least of all to the peripheries of the NA empire“ (Sp. 206). Darüber hinaus ist es unwahrscheinlich, dass jüdische Schreiber der hier zur Diskussion stehenden Epoche überhaupt ausreichende Kenntnisse des Akkadischen hatten, um neuassyrische Texte zu rezipieren (vgl. Morrow, *op. cit.*, Sp. 205). Alle soeben angeführten Beobachtungen führen zu dem Schluss, dass die Hypothese von einem Einfluss der Sargon-Legende auf Ex 2,1–10 allein schon auf Grund der in der neuassyrischen Zeit herrschenden kommunikationstechnischen Verhältnisse haltlos ist. Aus den eben angeführten und den zuvor dargelegten Gründen bricht damit die gesamte Architektur des von O. errichteten (Karten-) Hauses zusammen.

Bei O.s hier von mir besprochener Broschüre liegt schlichtweg der Versuch vor, der gelehrten Welt einen weiteren Baustein des Otto-schen Pan-Assyrianismus zu verkaufen, dessen Basis als brüchig aufzuweisen ich hier die Gelegenheit (und die Pflicht) hatte. Es zeigt sich eben immer wieder – in unserer und in allen anderen Wissenschaften –, dass monokausale und monomane Hypothesen in der Regel eine geringe Halbwertszeit haben.

Aberdeen

Joachim Schaper

Dogmatik

L'uomo ultimo. Per una antropologia cristiana e francescana, hg. v. Gianluigi Pasquale / Pier Giorgio Taneburgo. – Bologna: Edizioni Dehoniane 2006. 127 S., kt € 11,00 ISBN: 88–10–40967–1

Das Bändchen gehört zu den anlässlich des Konzilsschlusses vor 40 Jahren zahlreich erschienen Bilanzversuchen, in diesem Fall der Anthropologie der Pastoralen Konstitution *Gaudium et spes*, des typischsten aller Dokumente der Kirchenversammlung. Er wird aber nicht in abstrakter Allgemeinheit unternommen, sondern aus der doppelt limitierten Perspektive der Kapuziner und Italiens. Die Ordens-theologen hielten 2005 in Venedig ein Symposium ab, dessen fünf Referate vorgelegt werden. Die Grundtendenz: Aus einer gewöhnlich überaus pessimistischen Analyse des heutigen „posthumanen“ Zeitalters suchen die Beiträger aus der christlich-franziskanisch-kapuzinischen Spiritualität Rettung zu verschaffen.

¹ Eckart Otto, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin: de Gruyter, 1999.

² Eckart Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Antonio Stagliano, Leiter des Instituts für Theologie in Kalabrien, wandelt auf den Spuren des Menschenbildes Papst Johannes Paul II., wenn er die Lanze für eine konsequent inkarnatorische Anthropologie bricht („Il cristianesimo e la salvezza dell'uomo integrale“ 17–33). Gut franziskanisch verlangt er neben der Rolle der Vernunft auch die der Caritas gleichwertig zu berücksichtigen. – „Il cammino dei cappuccini in Italia dinanzi alle gioie e alle speranze dell'uomo di oggi“ (35–63) will der Provinzminister der Kapuziner von Palermo, Calogero Peri, beschreiben. Die Kapuziner verstehen sich ihm zufolge als Teil der reformerischen Bewegung, die der Heilige von Assisi einst angestoßen hatte und haben heute die Aufgabe, eine eigene „Subkultur“ zu bilden, sofern sie ein eigenständiges Modell des geistlichen Lebens für die Zeitgenossen anbieten haben. Diese, so erklärt der Autor, verlangen in einer freilich noch sehr indefiniten Weise nach einer tragfähigen Spiritualität. Und wer könnte dem besser entsprechen als die auf dem Gebot der Liebe basierende franziskanische Bewegung? – Genau das konkretisiert der nächste Essay. Der Präsident der italienischen Kapuzinerprovinziale ist der Bolognese Dino Dozzi. Er erhebt das Menschenbild des Ordensgründers aus zwei Schlüsseltexten, dem Kap. 22 der *Regula non bullata* und dem im Original als *Cantico delle creature* viel profilierter als im Deutschen bezeichneten Sonnengesang des Franziskus („L'antropologia di Francesco d'Assisi a partire dei suoi scritti“ 65–88). Es basiert auf einer gelebten Christumystik, ist also weniger akademisch als existentiell zu interpretieren. Das Evangelium erscheint hier als Botschaft der Humanisierung, getragen vom Lobe Gottes, wie es das Poem in so überzeugend-anrührender Weise singt. Anthropologie, Dogmatik und Kosmologie gehen eine Synthese ein. – Ein recht düsteres Bild des gegenwärtigen Menschen vermittelt hingegen der Beitrag des an verschiedenen römischen Universitäten lehrenden Theologen Carmelo Dotoli mit der Überschrift „Valenza antropologica del cristianesimo e del-la secolarizzazione“ (89–107). Als Antidotum bietet er eine strikte Umsetzung der Forderungen von *Gaudium et spes* aus dem Geist des Armutsideals des hl. Franziskus an. Der Literat Vittorio Sozzi lässt in einem kurzen Beitrag die Maßnahmen der italienischen Klerikalen wie laikalen Organisationen und Gremien zur Neugestaltung der menschlichen Verhältnisse nach den Maßgaben der Pastoralkonstitution Revue passieren („Il progetto culturale della Chiesa Italiana, un progetto per l'uomo cristiano“ (109–116). Eingeleitet wird die Publikation durch zwei Reflexionen der beiden Hg. Ein Namensregister vervollständigt sie.

Insgesamt geben die Studien des venezianischen Forums der „Riceratori e studiosi cappuccini italiani“ einen treffenden Überblick über die Unternehmungen, in partikularkirchlichen Strukturen gesamtkirchliche Weisungen und Anregungen umzusetzen. Die Herausforderungen des noch jungen Jh.s können sicher nur dann bewältigt werden, wenn die Anthropologie in den Mittelpunkt aller Disziplinen rückt, ganz besonders der theologischen.

Pentling

Wolfgang Beinert

Kärkkäinen, Pekka: *Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes*. – Mainz: Philipp von Zabern 2005. (VIII) 208 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, 208), geb. € 34,80 ISBN: 3-8053-3525-3

Die Studie von Pekka Kärkkäinen „Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes“ ist die überarbeitete Fassung einer Diss. an der Theol. Fak. in Helsinki. Sie stellt sich die Aufgabe, „Luthers Äußerungen über den Heiligen Geist als Person der Trinität zu analysieren“, und zwar „mit besonderer Hinsicht darauf, welche Position dieser Gedanke in seiner Theologie einnimmt“ und unter dem Aspekt, wie sich Luthers Pneumatologie „auf die allgemeine Trinitätslehre direkt bezieht“ (3). Was K. mit „die allgemeine Trinitätslehre“ meint, entfaltet er merkwürdigerweise nicht explizit. Man kann es dem dritten Kap. („Der Heilige Geist in der Geschichte der trinitarischen Theologie vor Luther“, 17–45) entnehmen. Hier berücksichtigt er zahlreiche Theologen von Augustin über Petrus Lombardus, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhem von Ockham bis Gabriel Biel. Es geht K. weniger um das Dogma als um Grundprobleme und Grundoptionen trinitarischer Theologie wie um ihre begrifflichen Probleme. Das wird bestätigt durch die Zusammenfassung am Ende des Buches. Hier erwähnt K. bei der Formulierung des Ergebnisses des ersten Teils seiner Untersuchung von Texten Luthers, nämlich von dessen frühen Randbemerkungen, dass dieser „seine eigenen Lösungen mit Hilfe des überkommenen Begriffsapparates“ findet. „Zu diesem Begriffssystem gehört neben der altkirchlichen Trinitätslehre v.a. die Theorie vom absoluten und relativen Sinn eines Gottesprädikats, die Lehre von den trinitarischen Appropriationen und die psychologische Analogie der Trinität.“ (195)

Zu seinen Quellen äußert sich K. in der Einleitung (3f); am Schluss notiert er, dass in der Studie Luthers „gesamtes Schrifttum“ berücksichtigt wurde, freilich so: Es wurden „in den Schriften bis 1519 alle die Äußerungen berücksichtigt, die das Thema unmittelbar ansprechen; aus den Zeugnissen der Jahre 1520 bis 1544 wurden die ausgewählt, die das Thema ausführlicher behandeln“ (195). Weil die frühen Randbemerkungen einen eigenen, zusammenhängenden Komplex von Äußerungen zum Thema bilden, wurden sie, wie angedeutet, in

einem eigenen – vierten – Kap. untersucht (47–61: „Der Heilige Geist in der Trinität. Luthers frühe Randbemerkungen“). Dem folgt ein – fünftes – Kap. „Trinitarische Theologie des Heiligen Geistes bei Luther von 1513 bis 1520“ (63–112) und das umfangreichste – sechste – Kap. „Luthers trinitarische Theologie des Heiligen Geistes von 1520 bis 1546“ (113–193; die Jahreszahlen variieren etwas). Besondere Bedeutung haben die Pfingstpredigten; K. zieht aber mit Recht auch zahlreiche andere Texte und Textarten heran, die Luthers Auffassung vom Heiligen Geist genauer zu bestimmen erlauben.

In einem relativ kurzen zweiten Kap. (5–15) geht K. auf die Forschungslage ein. Er will zeigen, dass in der Lutherforschung meistens „die Trinitätslehre und damit auch die Pneumatologie einen zu geringen Stellenwert in Luthers Theologie erhält“ (14) und dass bei der Erfassung von Luthers Pneumatologie „der Kontext der Trinitätslehre bisher nur wenig berücksichtigt wurde“ (195). Es ist schwer verständlich, dass K. bei seinem Forschungsüberblick von den jüngeren Arbeiten zur Trinitätslehre nur die von Tuija Mannström im Haupttext erwähnt, während die Studien von Reiner Jansen (Studien zu Luthers Trinitätslehre, 1976) und von Christine Helmer (The Trinity and Martin Luther, 1999) nur in Fußnoten erscheinen. Insbesondere die sowohl inhaltlich wie methodisch sehr interessante Arbeit von Helmer („A Study on the Relationship between Genre, Language and the Trinity in Luther's Works [1523–1546]“) hätte K. bei der Entwicklung seiner Aufgabenstellung diskutieren müssen. Was K. vorhat, wird nicht konsequent aus der Analyse der bisherigen Forschung entwickelt; es bleibt etwas vage. Klar ist, dass K. sich der finnischen Lutherforschung verbunden weiß, von der er sagt, dass sie „den pneumatologischen Aspekt in der Gesamtstruktur von Luthers Theologie, die durch den Partizipationsgedanken geprägt ist, wahrgenommen“ (14f) hat.

Die Ergebnisse der Untersuchung von Luthers frühen Randbemerkungen legt K. im vierten Kap. vor. In einer von ihm gewählten Ordnung wird der Leser über Luthers Auffassungen informiert. Der Vf. belegt sorgfältig seine Aussagen und demonstriert bei seiner Auslegung, dass nicht nur Luther mit dem spätmittelalterlichen Begriffssystem vertraut war, sondern auch K. selbst. Freilich springt K. gleichsam *medias in res*; er gibt Luthers Gedanken in eigener Systematik wieder, während der Leser bei der Untersuchung von Randbemerkungen doch erwartet, dass die Texte, auf die die Randbemerkungen sich beziehen, mit ihren Themen erst einmal kurz vorgestellt werden, damit man ermessen kann, was Luther durch den von ihm zu kommentierenden Text vorgegeben war und was seine eigene kommentierende Wahrnehmung ist. Dann kann man auch Luthers Verständnis dieser Texte mit anderen Kommentierungen vergleichen. Der Leser möchte gerne den Weg, auf dem K. zu seinen Erkenntnissen gelangt ist, mitvollziehen.

Diese Eigenart, dass K. Luthers Gedanken in seiner eigenen Systematik vorlegt, wird v.a. im fünften und sechsten Kap. zu einem Problem. Freilich, dieses Problem hat K. nicht geschaffen, es ist durch die Texte Luthers vorgegeben, der selten das Verständnis des Heiligen Geistes umfassend erörtert, viel öfter jedoch nur Teilaspekte darlegt. So muss der Interpret notgedrungen selber systematisieren; er kommt bei der Darstellung stark mit *seinen* Auffassungen ins Spiel. Dennoch kann man dieser Schwierigkeit dadurch begegnen, dass man erstens die jeweiligen Aussagen Luthers konsequent in ihren Kontexten und mit Bezug auf die jeweiligen Textgattungen interpretiert und dass man zweitens immer deutlich macht, welchen systematischen Schritt man jeweils geht und aus welchem Grund man das tut. Dass K. diese beiden methodischen Forderungen konsequent berücksichtigt hätte, kann man sicher nicht sagen. So kommen Luthertexte aus verschiedenen Zeiten und Entwicklungsstadien und Kontexten nebeneinander zu stehen, ohne dass zureichend differenziert würde, was die Plausibilität des Dargelegten für den einschränkt, der jene Differenzierungen meint machen zu müssen. Der Aufbau der beiden Kap. weist große Ähnlichkeiten, aber auch Differenzen auf, ohne dass begründet würde, warum das so sein soll.

Gleichwohl macht K. in diesen beiden Hauptkapiteln eine Fülle von trefflichen Beobachtungen und berücksichtigt eine große Zahl von Luthertexten. Er zeigt, wie er angekündigt hat, wichtige Aspekte der Bedeutung der Pneumatologie im Ganzen von Luthers Theologie auf. Nicht immer wird freilich in K.s Erörterungen verschiedenartiger und sehr komplexer Themen wie der Rolle des Geistes bei der Gotteserkenntnis oder im Bezug auf Gesetz und Evangelium, im Blick auf körperliche Zeichen usw. deutlich, inwiefern Luther darin den Heiligen Geist *trinitarisch* bestimmt. Die an verschiedenen Stellen gegebenen Zusammenfassungen werden dem Reichtum der Beobachtungen nicht gerecht. So wird zwar erkennbar, dass Luther die trinitätstheologische Tradition vielfach zustimmend aufgenommen und für seine reformatorischen Einsichten fruchtbar gemacht hat. Wie sich bei ihm Rezeption und theologische Innovation mit Bezug auf das *trinitarische Verständnis* des Heiligen Geistes zueinander verhalten, wird aber nicht recht deutlich.

Wer sich mit dem Werk Luthers beschäftigt, muss auswählen. K. gibt auch seine Kriterien dafür an; dennoch ist nicht immer nachzuvollziehen, welche Texte er heranzieht und welche er auslässt. Er scheint nur sehr kurz auf jene Texte eingehen zu wollen, die andere schon intensiv untersucht haben, z.B. Luthers Randbemerkung zu Petrus Lombardus, Sent. I, dist. 17 (vgl. 59f) oder die Weihnachtspredigt von 1514, die höchst interessante trinitarische Reflexionen enthält (vgl. 87f). Um „Luthers trinitarische Theologie des Heiligen

Geistes“ zu präsentieren, müsste K. aber auch die einschlägigen Erkenntnisse anderer Forscher darstellen; er sollte die Sekundärliteratur, die er gut kennt, konsequent und nicht etwas willkürlich, wie er das tut, in seine Darstellung integrieren.

Die Studie hinterlässt einen zwiespältigen Eindruck. Angesichts der zahlreichen Luthertexte, die K. vorstellt, und seiner durchaus beachtlichen Beobachtungen und Urteile fordern die genannten Mängel den Leser zum eigenen Studium heraus. Dabei wird freilich erst recht deutlich, wie schwer das von K. gewählte Thema ist.

Strasbourg

Theodor Dieter

Fritsch, Harald: Vollendende Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung. Die Eschatologie Karl Rahners. – Würzburg: Echter 2006. 581 S., kt € 40,00 ISBN: 978-3-429-02859-6

Mit seinen Überlegungen zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen hat Karl Rahner zweifellos einen der wichtigsten Beiträge für die (katholische) Eschatologie im 20. Jh. geleistet. Zugleich hat er in seinem Denken immer wieder versucht, seinem Ansatz entsprechend die verschiedenen Themen der Eschatologie anzugehen. Diesem Zusammenhang nachgehen will die vorliegende Arbeit, die im Wintersemester 2003 / 2004 von der Kath.-theol. Fak. der Univ. Würzburg als Diss. angenommen wurde und deren Ziel es ist, die Eschatologie Karl Rahners „in ihrer Entwicklung, Systematik und Bedeutung“ (17) darzustellen.

Nach den notwendigen einleitenden Bemerkungen zu Thema und Methodik der Arbeit (17–30) behandelt das erste Kap. (31–76) den theologiegeschichtlichen Hintergrund, wobei neben den Herausforderungen der evangelischen Theologie v. a. die neuscholastische Schuldogmatik sowie die existenziale Interpretation Bultmanns breit dargestellt werden. Nachdem das zweite Kap. unter der Überschrift „Desiderate und Neuskizze dogmatischer Eschatologie nach Karl Rahner“ (77–99) die ersten systematischen Aussagen zu Ort und Gestalt der Eschatologie vorgestellt hat, umreißt das dritte Kap. die theologischen bzw. systematischen „Grundlagen der Eschatologie Karl Rahners“ (100–333). Auf der Basis der Ausführungen zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen wird hier der Denkanatz Rahners umfassend dargestellt, um so zu zeigen, „dass sein theologischer Grundansatz wesentlich eschatologisch dimensioniert ist“ (272, vgl. 332). Daran anschließend werden in den folgenden Kap.n die Aussagen Rahners zu den einzelnen Themen des dogmatischen Traktats der Eschatologie dargestellt. Der Vf. beginnt mit der „Theologie des Todes“ (334–395), untersucht anschließend die Frage der „Auferstehung der Toten“ (396–439), behandelt unter der Überschrift „Offenbarwerden und Verwandlung begnadeter Freiheitgeschichte“ (440–489) Rahners Ausführungen zu Gericht, Purgatorium und ewiger Verdammnis (wobei im Kontext der Lehre vom Fegfeuer auch die Frage des Ablasses aufgenommen wird), stellt dann die Aussagen zur „Vollendung der Schöpfung“ (440–512) dar und untersucht abschließend unter dem Leitwort der „Praxis der christlichen Hoffnung“ (513–535) sowohl die Heiligenverehrung wie auch die Frage nach der innerweltlichen Verantwortung angesichts der christlichen Hoffnung. Mit einem „Fazit und Ausblick“ (536–540) schließt die Darstellung. Ein Abkürzungsverzeichnis (541–543) sowie ein Literaturverzeichnis (544–575) und ein Personenregister (576–581) runden diese Arbeit ab.

Auch wenn der Vf. den Schwerpunkt ausdrücklich auf die systematische Darstellung legt (vgl. 27), so geht er in den einzelnen Kap.n dennoch immer wieder chronologisch vor, um so die Entwicklungen Rahners nachzeichnen zu können. Dadurch, dass ausdrücklich die geistlichen Schriften mit einbezogen werden, kann er zudem zeigen, dass manche Aspekte, die in den systematischen Ausführungen Rahners zu kurz kommen, dennoch wesentlich zu seinem Denken gehören. Dabei geht es dem Vf. primär um die umfassende *Darstellung* der Position Rahners. Kritische Anfragen werden in der Regel nur sehr kurz formuliert und zudem vorsichtig eingeleitet durch Formulierungen wie „m. E.“ (vgl. etwa 242; 278; 328f.; 368; 406; 480). Neben der immer wieder benannten pneumatologischen Dimension (vgl. etwa 110; 126; 138–141; 384f.; 418f.; 458; 538f.) ist es v. a. der interpersonale bzw. relationale Aspekt, in dem der Vf. über Rahner hinausgeht bzw. versucht, Rahner weiterzudenken (vgl. etwa 154–158; 424–428; 429; 480; 512; 538). Auch im Blick auf aktuelle Debatten der Eschatologie ist die kritische Auseinandersetzung manchmal etwas zu kurz geraten, was etwa an der Darstellung und Bewertung der Diskussion über die Auferstehung im Tod deutlich wird (vgl. 436–439).

An manchen Stellen hätte man nach Meinung des Rezensenten die Arbeit durchaus etwas straffen können. Beispielsweise ist angesichts der breiten Darstellung der Schultheologie im vorhergehenden Teil und den im Lauf der Arbeit immer wieder auftauchenden Bezügen zur Schultheologie der Abschnitt, in dem Rahners frühe kritische Äußerungen zur Eschatologie mit den entsprechenden Aussagen der repräsentativen Handbücher konfrontiert werden, eigentlich unnötig (82–92). Eine nochmalige kritische Durchsicht des Textes hätte zu-

dem einige Doppelungen (vgl. 335 mit 337, Anm. 22 oder 528f., Anm. 125 und 126) vermeiden können. Zudem wäre an manchen Stellen eine deutlichere Unterscheidung zwischen Darstellung und Weiterführung wünschenswert (vgl. etwa 452–455). Bei den immer wieder vom Vf. angeführten biblischen Grundlagen der Eschatologie wird deshalb nicht immer deutlich, inwieweit sie auch explizit von Rahner aufgenommen werden oder ob hier über Rahner hinaus die biblischen Grundlagen seiner Position verdeutlicht werden sollen (z. B. 414–416).

Diese kritischen Bemerkungen sollen aber den Wert der Arbeit nicht schmälern. Mit ihr liegt eine umfassende und das gesamte Schrifttum Rahners berücksichtigende Darstellung seiner Eschatologie vor, an der noch einmal die imponierende und alle Bereiche der Dogmatik bereichernde Kraft des Rahnerschen Denkens deutlich wird. Auch dort, wo die Theologie über Rahner hinausgeht oder sich kritisch von ihm absetzt, kann sie noch von ihm lernen. Dies für die Eschatologie deutlich aufgezeigt zu haben, macht das Verdienst dieser Arbeit aus.

Paderborn

Burkhard Neumann

Leimgruber, Ute: Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes. – Münster: LIT 2004. 367 S. (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien u. Diskurse, 2), br. € 24,90 ISBN: 3-8258-7197-5

Die Untersuchung geht auf eine Diss. der Vf.in bei R. Bucher in Graz zurück. Sie enthält vier Hauptteile.

Unter 1. (Symptome und Diagnose) erhebt die Vf.in die Rede vom Teufel in der Gegenwart in einem weit gespannten Rahmen von der Aufklärung bis zur Gegenwart; Phänomene des Okkultismus und Satanismus werden einbezogen. – Sodann dokumentiert die Vf.in unter 2. Orte und Strukturen einer Rede vom Teufel in liturg. Texten (v. a. im Exorzismus), in lehrämtl. Texten seit dem II. Vatikanum und in Texten marianisch-dualist. Bewegungen (v. a. Medjugorje). – Der 3. Teil ist sachkundig vorgenommenen empirischen Erhebungen (Interviews, Fallanalysen) gewidmet. Das hier präsentierte Material ist auch aufschlußreich für die weiterbestehende Rede von Engeln und Hölle. In einem 4. theol. Teil erörtert die Vf.in Bedingungen der Möglichkeit der Rede vom Teufel.

Im Hinblick auf den Querschnitt, inwiefern diese Rede und damit der Gedanke an den Teufel unverzichtbar bleibt, und im Hinblick auf die umfangreiche Dokumentation ist die vorliegende zuverlässige und umsichtige Untersuchung unentbehrlich. Das Fazit der Vf.in lautet, die Rede vom Teufel besitze ungebrochene Aktualität; auf sie könne unter bestimmten systematischen und pastoralen Voraussetzungen begründeterweise nicht verzichtet werden. Der Begriff Teufel „ist in der Lage, je individuell Erfahrungen und Orte des Bösen zu benennen und zu entlarven – et tut dies als personale Metapher, als metaphorische Person. Rede vom Teufel klärt auf über teuflische Taten, teuflische Strukturen, teuflische Gedanken, über den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung im Raum der Versuchung“ (334). Mit guten Gründen warnt die Vf.in vor den naheliegenden Gefahren einer Rede vom Teufel: „wo die teuflische Macht zur göttlichen Gegenmacht in absoluter Polarität stilisiert wird“ und wo diese Rede „in menschenverachtende Drohpastoral“ abstürzt (335). Das reflektierte und anspruchsvolle Plädoyer der Vf.in, in einem „Balanceakt“ die Rede vom Teufel als unverzichtbar beizubehalten und dennoch in die scharfsinnig benannten Gefahren nicht abzustürzen, scheint die durchschnittliche Pastoral zu überfordern.

Münster

Herbert Vorgrimler

Graf, Friedrich Wilhelm: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze. – München: C. H. Beck 2006. 97 S., kt € 12,00 ISBN: 3-406-54221-2

Nach der von Friedrich Wilhelm Graf konstatierten „Wiederkehr der Götter“ (3. Aufl. 2004) stellt sich für den Staat und für die Religionen die Frage, wie sie mit der neuen „Göttervielfalt“ (12) umgehen sollen. Genauer: Mit der Tatsache, dass damit auch eine Vielfalt unterschiedlichen religiös motivierten Handelns verbunden ist. Die Konflikte sind bekannt und die Nennung von Stichworten genügt, um sie in Erinnerung zu rufen: Kreuzfixurteil, Kopftuchstreit, Ausnahmen vom Verbot des Schächtens, Nichtteilnahme muslimischer Schülerinnen am Sport- und Schwimmunterricht. Die Liste ist nicht vollständig, und in anderen Ländern – G. blickt v. a. auf die USA – haben Religionsstreitigkeiten noch andere Facetten. Ausgetragen werden diese neuen, nicht bloß religiös durchtränkten „Kulturkämpfe“ (12) öffentlichkeitswirksam v. a. vor Gericht. Damit ist für den Autor die durch die genannten Streitigkeiten herausgeforderte Institution benannt. Sein Blick und seine Erwartung richtet sich auf

das autonome staatliche Recht, das allein in der Lage sei, wie es zum Schluss heißt, „das freie, rechtsfriedliche Zusammenleben [...] dauerhaft zu sichern“ (87). Dabei wird religionspolitisches Geschick verlangt, was für G. in erster Linie bedeutet, dass der Verfassungsstaat sich als liberaler Staat zeigt, also seine Neutralität in Fragen der Religion wahrt und sich selbst Grenzen der Auslegung setzt. Religiöse Sinngehalte hermeneutisch zu bearbeiten, stehe nur den Gläubigen zu. Der Staat besitzt keine „rechtlich allgemeine Glaubensdeutungskompetenz“ (80). Er weiß etwa gar nicht, so lautet G.s Kritik am Kreuzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts von 1995, was Gläubigen das Kreuz bedeutet, darf es nicht zu wissen vorgeben. Glaubenszeichen sind von schillernder Vieldeutigkeit und werden von Individuen je unterschiedlich angeeignet. Verbindliche Festschreibungen, gar Verbote, die bestimmte Symbole diskriminieren und andere privilegieren, verletzen die staatliche Relativität in diesen Fragen und verstoßen so gegen die durch den Gottesbezug in der Verfassung angezeigte politische Selbstbegrenzung. Die staatliche Neutralitätspflicht muss auch von den Angehörigen religiöser Minderheiten subjektiv erlebbar bleiben. Auf Äquidistanz zu den Religionen zu gehen, ist Ausdruck von Liberalität und nicht weniger von Klugheit, denn alles andere ist „religionskulturell und rechtspolitisch nur kontraproduktiv“, weil es den Staat als Kulturkampfstaat erfahren lässt (86). Eine Art „Staatsethosprägungsprädominanz“ (86) – es gibt schönere Neologismen von G. – der christlichen Kirchen lehnt der Theologe ab, denn sie würde das Ende der Liberalität und Offenheit des Verfassungsstaates einläuten. Die Trennung von religiös getragener Moral und staatlichem Recht sei im Interesse der Freiheit unabdingbar zu wahren. G. zitiert Hölderlins Hyperion: „Beim Himmel! Der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will. Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, dass ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte“ (88).

Für die Religionen hat dies zur Konsequenz, dass sie – in einem Wort – vernünftig werden sollen. Die gewünschte Transformation „positiven Kirchenglaubens“ in unfanatisch vernünftigere Glaubensformen“ (87) kann der Staat nicht erzwingen, vielleicht durch kluge Religionspolitik erleichtern. Es bleibt Aufgabe der religiösen Selbstreflexion, über die eigenen Geltungsansprüche argumentativ zu streiten.

So ist von G. der Rahmen gespannt für das im Titel des Buches angekündigte Thema: Die religiöse Auslegung des menschlichen und göttlichen Gesetzes und ihres Verhältnisses zueinander. Die den größten Teil des schmalen Buches einnehmende Auseinandersetzung mit v. a. den moralischen Geltungsansprüchen des göttlichen, ewigen Gesetzes (*ius divinum*, *lex aeterna*) kann gelesen werden als der Versuch des Intellektuellen (Selbstauskunft G.) und Theologen, einen Beitrag zur Abwehr klerikaler Moralrechthaberei zu leisten, damit individuelle Freiheit als das „höchste innerweltliche Gut“ (21) lebbar bleibt auch im religionspluralen Staat. G.s Argumentation dreht sich um das Faktum der in den religiösen Überlieferungen bereits selbst sichtbar werdenden Pluralität der Auslegung des göttlichen Gesetzes. Monopolansprüche auf die einzig richtige Auslegung des göttlichen Willens werden immer wieder strikt zurückgewiesen – mit zuweilen rhetorischem Schwung und polemischer Schärfe, die deutlich macht, wie ernst es G. mit seiner Verachtung autoritär klerikaler Moralpredigt ist. Demonstriert wird dies an der Geschichte der Auslegung des Dekalogs. Denn wie kein zweiter Text ist dieser in die Sphäre einer moralisch-göttlichen Selbstbekundung getaucht. G. bringt ein so knappes wie umwerfendes Lutherzitat: Der Christ darf neue Dekaloge machen (31). Die verbindliche Auslegung des göttlichen Gesetzes wird individualisiert. Kein Lehramt, nirgends. Stattdessen die Freiheit zur kontroversen theologischen Diskussion, die Entblößung von normativen Fixierungen als kreative Hermeneutik des Bibeltextes. G.s Gegenmodell zur Gesetzesreligion, die er auch – hier wenig differenzierend – im Katholizismus offenbar noch immer am Werke sieht, ist eine Religion, die dem Gläubigen eine Deutung seines kontingenten Daseins vor dem Hintergrund eines umfassenden Sinnzusammenhangs erlaubt. „Die ‚Vernunft der Religion‘ (Dietrich Rössler) liegt insoweit darin, eine prinzipielle innerweltliche Transzendenz jedes Individuums zu markieren“ (89f.). Im Vorhandenen nicht aufgehen zu müssen, weder in Zwängen der Gemeinschaft noch unter dem Druck der Konformität, ist der Schutz, den die Religion dem Individuum bietet. „*Sub specie Dei* ist jeder Mensch [...] sehr viel und anderes, als er aus sich gemacht hat“ (90), so fasst G. den Kern der Rechtfertigungslehre. Auch die Frage, welche menschliche Deutung des göttlichen Gesetzes zutreffend ist, steht unter eschatologischem Vorbehalt. Was er Mose zu sagen hatte, weiß Gott besser als wir, so G.s Schlusspointe.

Die kleine, vom Verlag schön gestaltete Schrift mit einer Reihe von Abbildungen hat sich eines großen Themas angenommen, dessen gesellschaftliche Relevanz ebenso wenig außer Frage steht wie die Notwendigkeit seiner theologisch-ethischen Klärung. G. hält der religiösen Auslegungsgeschichte des göttlichen Gesetzes die eigene Vieldeutigkeit vor Augen und versteht die Wahrnehmung des unabschließbaren Aneignungsprozesses religiöser Sinnbestände als frei-

heitsförderlich. Beinahe spiegelbildlich zur nicht selten zu hörenden Furcht vor einem relativierenden Pluralismus erscheint ihm jede Verabsolutierung und jeder Exklusivitätsanspruch in Fragen religiöser Moral als bedrohlich. Das eingeforderte differenzierte und sich der historischen Variabilität des Glaubens bewusste theologische Denken hält jedoch im eigenen Text diese Tugenden nicht immer durch. Katholische Positionen tauchen nur in Gestalt lehramtlicher „Spitzenaussagen“ auf. Hier wird eine monolithische Denkform attackiert, die im moraltheologischen Diskurs längst selbst kritischen Einwänden ausgesetzt ist. Die insistierende Art und Weise aber, wie G. die Finger in die Wunden einer positivistisch-heteronomen Morallehre legt, ist eine Provokation, der sich die Moraltheologie nicht entziehen sollte. Und auch seine immer wieder eingeflochtene Kritik an manchen liebgewordenen Positionen zum kulturellen Erbe und zum Selbstverständnis des demokratischen Rechtsstaates macht die Lektüre lohnenswert. Unter Konformitätsdruck schreibt der Autor ganz offensichtlich nicht. Die Freiheit des Denkens hat er sich als Theologe eindrucksvoll bewahrt.

Zwei Anmerkungen zum Schluss: G. bleibt nähere Hinweise darauf schuldig, wie mit dem von ihm selbst eingestandenem Problem umzugehen ist, dass der Rechtsstaat die gewünschte Transformation des Glaubens in Richtung vernünftiger Diskursivität nur erhoffen kann. Schlägt sich in dieser Zurückhaltung nieder, dass der Staat bei G. vorrangig als Rechtsstaat auftritt? Abstinenz übt G. auch hinsichtlich der Begründung der doch von ihm in Anspruch genommenen Freiheitsrechte des Einzelnen. Er bekennt sich zum liberalen Kulturprotestantismus und zum Kantischen Republikanismus. Aber die Überlegungen, ob und wie sich diese politische und ethische Position auch theologisch einholen lässt und wie religiöse Momente in die Begründung einfließen, bleiben merkwürdig blass. Leider, denn wie G. schreibt: „Das staatsbürgerlich vernünftige ‚Einklammern‘ des Sittlichen, Religiösen in den Arenen der Zivilgesellschaft müsste im ‚Einzuklammernden‘ selbst verankert, jeweils aus der inneren Logik der unterschiedlichen Ethoskonzepte und religiösen Symbolwelten begründet sein.“ (66) Der Staat mag ethisch neutral sein, wenn es um das Ethos geht, aber er ist moralisch nicht neutral, weil er sich den Menschenrechten verpflichtet weiß. Konflikte tauchen nicht nur auf der Ethos-Ebene auf, hier ist die Zurückweisung übergriffiger religiöser Ansprüche zu Recht gefordert. Auch wenn eben oft strittig ist, was zu tolerierende ethische Tradition und was abzulehnende moralische Unzumutbarkeit ist. Viel schwieriger wird es, wenn der Verdacht auftaucht, eine religiöse Sinnwelt sei zum „Einklammern“ nicht willens und ihr stünden keine Wege offen, eine liberale Gesellschaftsordnung aus der eigenen Logik mitzutragen. Es bleibt dabei: „Götter sind nicht alle gleich. Die einen binden hart und grausam, während andere die Erstgeborenen der Schöpfung in endliche Freiheit entlassen“ (20). Die Unterscheidung der Götter bleibt das Geschäft der Theologie. Sich dies selbst zuzumuten und die Freiheit zum Kriterium gemacht zu haben, ist eine Leistung des christlichen Glaubens, die ihn den liberalen Staat wert zu schätzen lehrt.

Saarbrücken

Stephan Goertz

Kirchengeschichte / Patrologie

Thom, Johan C.: *Cleanthes' Hymn to Zeus*. Text, Translation, and Commentary. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. (VIII) 207 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 33), geb. € 64,00 ISBN: 3-16-148660-9

Der Zeus-Hymnus des Kleanthes ist der einzige Text aus der Alten Stoa, der weitgehend vollständig erhalten ist (und zwar indirekt in der Anthologie I 1,12 aus griechischer Poesie und Prosa, die Johannes Stobaios im frühen 5. Jh. n. Chr. zusammenstellte, und im Rahmen der Überlieferung dieses Werkes in nur einer Neapler Handschrift aus dem 14. Jh.). Neben seiner philosophischen Bedeutung ist er v. a. deshalb von Interesse, weil in ihm greifbar wird, wie die antike Philosophie sich seit hellenistischer Zeit zu einer Form von Religion entwickelte. Diese Verbindung prägte insbesondere die Geisteswelt der Spätantike und bildete einen wichtigen Horizont für die Entwicklung der christlichen Theologie in dieser Zeit. Insofern ist dieser berühmte Text auch für Theologen interessant, weshalb seine erste detaillierte monographische Besprechung in dieser Zeitschrift hiermit angezeigt werden soll.

Johan Thom bietet in seiner Studie neben dem Text samt textkritischem Apparat (34–39), einer englischen Übersetzung (40f.) und einem sehr ausführlichen Kommentar, in dem philosophische, religiöse und literarische Probleme erörtert werden (43–163), auch eine instruktive Einführung (1–29), aus der fol-

gende Erkenntnisse mitgeteilt seien: Kleanthes von Assos (331/30–230/29 v. Chr.), seit 262/61 der Nachfolger Zenons von Kiton als Schulhaupt der Stoa, galt als der religiöseste der frühen Stoiker. Er interessierte sich stark für theologische Fragen, entwickelte Argumente für die Existenz der (antiken) Götter und betonte die Bedeutung von Poesie und Musik, um Wahrheit und Größe des Göttlichen angemessen zum Ausdruck zu bringen. Neben Schriften über Ethik, Physik und Logik, den klassischen Sparten hellenistischer Philosophie, verfasste er poetische Texte, darunter den in homerischen Hexametern und homerischer Diktion abgefassten Hymnus an Zeus (SVF I 537). Eine genauere Datierung dieses Gedichts außer in seine Lebenszeit ist bislang nicht gelungen.

Der Titel „Hymnus an Zeus“ ist modern, aber zutreffend, denn das Gedicht zeigt eindeutig Form und Motive eines traditionellen kultischen Hymnus mit dem üblichen dreiteiligen Aufbau: Anrufung des Zeus (V. 1–6), Lobpreis, erweitert um ein Thema: Die Herrschaft des Zeus und die Widerspenstigkeit des Menschen (V. 7–31), Gebet um Errettung und Einsicht (V. 32–39). Doch ist der Hymnus an Zeus nicht einfach ein Kulthymnus. Schließlich war es ein Philosoph, der ihn geschrieben hat, und der darin angesandete Zeus war für einen Stoiker nicht einfach der höchste der olympischen Götter, sondern „Zeus“ war die Bezeichnung für das zentrale Prinzip der stoischen Kosmologie. Aus dieser Perspektive gehört der Text zu der Art von philosophischen Hymnen, die an Personifikationen von unpersönlichen Prinzipien gerichtet sind bzw. an traditionelle Gottheiten, die allegorisch als Prinzipien des Seins gedeutet werden. Solche Hymnen repräsentieren die im 4. Jh. v. Chr. beginnende Entwicklung, in deren Verlauf die Verehrung der traditionellen olympischen Götter von einer kultischen Deifikation abstrakter „Kräfte“ ersetzt wurde. Andererseits handelt es sich beim Hymnus an Zeus auch nicht einfach um einen philosophischen Hymnus. Dagegen spricht v. a. die zentrale Bedeutung des abschließenden Gebets. Eine religiöse Situierung – zum Beispiel als öffentliches Gebet, in welchem Rahmen auch immer – dürfte dem Text von daher angemessener sein als eine rein literarische (etwa als Teil eines philosophischen Trakts), auch wenn ein konkreter „Sitz im Leben“ (vielleicht kultische Zusammenkünfte in der Stoa) nicht auszumachen ist.

Weitere Einsichten ergeben sich aus der von T. vorgenommenen Analyse der Struktur im Detail. Er entdeckt eine Ringkomposition (*a b c b a*), in der die V. 18–21 im Zentrum stehen:

„But you know how to make the uneven even
and to put into order the disorderly; even the unloved is dear to you.
For you have thus joined everything into one, the good with the bad,
that there comes to be one ever-existing rational order for everything.“

Thema dieser Verse ist das Problem der von „schlechten Menschen“ verursachten Unordnung in der von Zeus repräsentierten und garantierten Ordnung der Natur. Die Lösung, die der Text anbietet, operiert mit der Fähigkeit des Zeus, Unordnung in Ordnung zu verwandeln. Der Text geht nicht von einem festen, unveränderlichen System aus, in dem Gutes und Schlechtes seinen Platz hat, sondern spricht Zeus die harmonisierende Kraft zu, Schlechtes in die Ordnung zu integrieren. Das ist nicht nur ein philosophisches Theorem, sondern eine religiöse Option. Zeus wird in diesem Gedicht nicht nur als abstraktes, philosophisches Prinzip behandelt, im Gegenteil: In regelrecht personalistischen und theistischen Begriffen erscheint er als König und Herrscher über die Welt, als göttlicher Vater, dem alle Menschen ihren Ursprung verdanken, an den sie sich (im Gebet) um Hilfe wenden können und der unsere Fehler „in Ordnung bringen“ kann. Im Rahmen der stoischen Physik ist eine solche Option und überhaupt ein religiöser Akt wie das Beten nicht leicht verständlich: In der Logik eines strikt pantheistischen Systems sollte ein Stoiker es nicht nötig haben zu beten, da er mit seiner (menschlichen) Vernunft an der (göttlichen) Vernunft der Welt partizipiert, woraus sich die Autarkie des stoischen Weisen ergibt. Dennoch haben auch Stoiker gebetet – wie hier Kleanthes. Die Erklärung hierfür dürfte darin liegen, dass stoische Theologie von Anfang an nicht nur pantheistisch war, sondern ein Amalgam aus Pantheismus und Theismus; bei manchen Stoikern wird dieser theistische Trend deutlicher greifbar (außer bei Kleanthes v. a. bei Seneca) als bei anderen.

Diese Interpretation des Hymnus an Zeus durch T. ist in der aktuellen Debatte über heidnische und christliche Gottesvorstellungen in der Antike insofern wichtig, als dadurch einmal mehr die oft überraschende Nähe der beiden Seiten demonstriert wird. Der Hymnus an Zeus mündet in ein Bittgebet, in dem Gott gebeten wird, den Menschen dabei zu helfen, ihren Mangel an Einsicht und die damit verknüpfte Unfähigkeit, die richtigen moralischen Entscheidungen zu treffen, zu überwinden:

„But all-bountiful Zeus, cloud-wrapped ruler of the thunderbolt,
deliver human beings from their destructive ignorance;
disperse it from their souls; grant that they obtain
the insight on which you rely when governing everything with justice;
so that we, having been honored, may honor you in return,
constantly praising your works, as befits
one who is mortal. For there is no other greater privilege for mortals
or for gods than always to praise the universal law in justice.“

Bei allen bleibenden Unterschieden wundert man sich einmal weniger darüber, dass die antiken christlichen Theologen vielfach an die theologischen Vorstellungen der antiken Philosophen, neben den Platonikern v. a. an die Stoiker, anknüpfen konnten und dies

auch vielfach getan haben (hingewiesen sei nur auf das bekannte Zitat aus Arats Phaenomena 5 in Apg. 17,28, das auch im Hymnus an Zeus begegnet, V. 4: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἔσμεν – falls nicht γενόμεσθα zu lesen ist und die Fassung der Handschrift dem christlichen Abschreiber von Apg. 17,28 her in die Feder geflossen ist, zumal auf derselben Seite der Handschrift einige Zeilen weiter oben der Aratvers zitiert ist). Wer übrigens eine deutsche Übersetzung des Hymnus sucht, findet eine solche jetzt bei G. Zuntz, Griechische philosophische Hymnen, aus dem Nachlaß herausgegeben von H. Cancik und L. Käppel (Studien und Texte zu Antike und Christentum 35), Tübingen 2005, 32f. (die erwähnte Konjekture zu V. 4 ebd. 34).

Münster

Alfons Fürst

Hieronymus: Kuulsatest Meestest. **Gennadius,** Kuulsatest Meestest. Tõlkinud Uku Masing. – Tartu: Johannes Esto 2007. 173 S. ISBN: 978–9985–876–64–0

Mit dieser Rezension möchte ich auf ein Buch hinweisen, das in Deutschland und in vielen anderen westeuropäischen Ländern vermutlich kaum zur Kenntnis genommen werden wird, aber doch Aufmerksamkeit verdient. Es handelt sich um die Übersetzung von Hieronymus' *De viris illustribus* und von Gennadius' *De viris illustribus* in das Estnische, die der kleine katholische Verlag „Johannes Esto“ in Tartu herausgebracht hat. Die Übersetzung stammt von dem Alttestamentler Uku Masing (1909–1985) und ist von MARJU LEPAJÕE redigiert und herausgegeben worden (versehen mit Anmerkungen und Indices); Frau Lepajõe selbst, die an der 1991 wiedereröffneten Theol. Fak. der Univ. von Tartu tätig ist, hat dazu eine Einleitung geschrieben (7–26). Wie sie mir brieflich mitteilte (mit Datum vom 24. September 2007), als sie mir das Buch zusandte, verfügte Uku Masing nicht nur über eine vielseitige Bildung, sondern auch über einen originellen Sprachgebrauch, was seiner Übersetzung einen besonderen literarischen Wert gibt. Nicht zuletzt deshalb ist zu hoffen, dass diese wichtige Schrift des Hieronymus von der *studiosa iuventus* in Estland gelesen werden wird (was nach Einschätzung von Frau Lepajõe für den lateinischen Text nicht zu erwarten wäre).

Auch wenn dieses Buch in der westlichen *scientific community* mangels Sprachkenntnis nicht benutzt werden wird (was auch für den Autor dieser Anzeige gilt), sollte seine Existenz aus einem bestimmten Grund doch zur Kenntnis genommen werden. Von Hieronymus' *De viris illustribus* – für die Fortsetzung durch Gennadius gilt Analoges – gibt es nämlich erstaunlicherweise kaum Übersetzungen, u. a. keine in das Deutsche. Nach meinem Kenntnisstand gibt es solche nur in das Englische (ERNEST CUSHING RICHARDSON, *Nicene and Post-Nicene Fathers* II/3, Peabody/Mass. 1995, 359–384; THOMAS PATRICK HALTON, *Fathers of the Church* 100, Washington D.D. 1999), Italienische (GOTTARDO GOTTARDI, Siena 1969; ALDO CERESA-GASTALDO, *Biblioteca Patrum* 12, Florenz 1988) und Neugriechische (KONSTANTIN SIAMAKIS, Thessaloniki 1992). Angesichts der kaum zu überschätzenden Bedeutung dieser kleinen Schrift des Hieronymus ist dieser Befund mehr als erstaunlich. Mit seinem Katalog christlicher Schriftsteller hat Hieronymus nämlich die erste „Patrologie“ geschrieben, die Jh.e lang das Muster für diese Literaturgattung abgegeben hat. Das gilt nicht nur für die vielen Fortschreibungen, angefangen mit Gennadius, bis herein in die frühe Neuzeit, sondern auch noch für die Anlage moderner Patrologien bzw. „Geschichten der altkirchlichen Literatur“, etwa den fünf monumentalen Bänden von OTTO BARDENHEWER (Freiburg 1902–1932), in denen in chronologischer Folge Leben, Schriften und Lehre der „Kirchenväter“ behandelt werden (siehe dazu mein Vorwort zur Neuauflage „des Bardenhewer“, Darmstadt 2007, bes. XVIII–XXV). Hieronymus hat ein innovatives Buch geschrieben, innerhalb der christlichen Literatur eine neue Gattung begründet und damit Maßstäbe gesetzt, die bis heute wirksam sind. Zum anderen ist sein Werk deshalb unschätzbar wertvoll, weil es – bei allen Ungenauigkeiten in den Details und den damit gegebenen Schwierigkeiten für die Interpretation und Benutzung seiner Aussagen – Informationen über die Literatur des antiken Christentums bietet, die wir in vielen Fällen sonst nicht hätten. Angesichts dieser Bedeutung gehört es zu den schmerzlichen Lücken in der Erforschung der antiken christlichen Literatur, dass ausgerechnet dieser Text so wenig mittels Übersetzung und Kommentierung erschlossen ist. Vor diesem Hintergrund wird das nicht geringe Verdienst deutlich, das der estnische Übersetzung zukommt.

Wer übrigens mehr über das Studium der Patristik und der Byzantinistik in Estland, speziell in Tartu (zu deutsch früher Dorpat, mit einer Universität, die in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s ihre Blüte erlebte), wissen möchte, findet nützliche Informationen in einem

Tagungsband., den Frau Lepajõe mir dankenswerterweise ebenfalls hat zukommen lassen: Byzantino-Nordica 2004. Papers presented at the international symposium of Byzantine studies held on 7–11 May 2004 in Tartu, Estonia, edited by IVO VOLT and JANIKA PÄLL (Morgensterni Seltsi toimetised II – Acta Societatis Morgensternianae II), Tartu University Press 2005. Einen Überblick über die kurzzeitige Blüte byzantinischer Studien an der Universität von Tartu am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh.s gibt ANNE LILL (Professorin für Klassische Philologie in Tartu), University of Tartu and Byzantine studies (the end of the 19th and the beginning of the 20th century), ebd. 120–135, einen über patristische Studien und Übersetzung im Estland der Gegenwart KALLE KASEMAA (Professor für Altes Testament und Semistik in Tartu), Vom Übersetzen der patristischen Texte ins Estnische, ebd. 158–162.

Münster

Alfons Fürst

Bild und Körper im Mittelalter, hg. v. Kristin Marek / Raphaële Preisinger / Marius Rimmele / Katrin Kärcher. – München: Wilhelm Fink Verlag 2006. 350 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7705–4319–9

Der vorliegende Bd., der aus einem Kolloquium des in Karlsruhe angesiedelten DFG-Graduiertenkollegs „Bild. Körper. Medium. Eine anthropologische Perspektive“ hervorgegangen ist, verdient besondere Hervorhebung: Er ist von den gewählten Fragestellungen und angewandten Methodiken, von den behandelten Objekten wie von den beteiligten Autorinnen und Autoren her interdisziplinär (Philosophie, Theologie, Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte / Kulturgeschichte / Bildforschung) angelegt, international rückgebunden und perspektivreich ausgerichtet. Der ‚rote Faden‘ hinter den präsentierten ‚case-studies‘ liegt in der Suche nach den vielfältigen Verflechtungen und Wirksamkeiten von Bild und Körper im Mittelalter. Die Hg. formulieren das Desiderat, dem während der vergangenen Jahre an der Universität Münster auch Thomas Lentjes mit seiner Forschergruppe nachgegangen ist („Kulturgeschichte und Theologie des Bildes im Christentum“), in folgender Weise: „Es ist bemerkenswert, dass sowohl innerhalb der Geschichte des Körpers als auch innerhalb der (in Teilen noch ausstehenden) medienanthropologischen Geschichte des Bildes die enge Verbindung von Bild und Körper, insbesondere im späteren Mittelalter, zwar immer wieder aufscheint, der spezifischen Reziprozität dieses Verhältnisses gerade in dieser Epoche bisher jedoch kaum nachgegangen wurde.“

Die Fülle des Gebotenen wird in fünf brillant formulierte Hauptkategorien untergliedert, welche ihrerseits bereits die vielfältigen Bezüge zwischen Körper und Bild in den Blick heben. So thematisiert dieser Tagungsband auf wissenschaftlich durchgängig bemerkenswertem Reflexionsniveau folgende Rubriken: „Der Körper des Bildes“, „Bilder, die zu Körpern werden“, „Das Bild des Körpers“, „Körper, die zu Bildern werden“, „Bilder im Körper“. Unter diesen Überschriften finden sich u.a. folgende Einzelbeiträge: Marius Rimmele „Die Schreinmadonna. Bild – Körper – Matrix“; Silke Tammen, „Blick und Wunde – Blick und Form. Zur Deutungsproblematik der Seitenwunde Christi in der spätmittelalterlichen Buchmalerei“; Kristin Marek, „Monarchosomatologie. Drei Körper des Königs – Die Effigies König Eduards II. von England“; Dieter Blume, „Körper und Kosmos im Mittelalter“; Louise Bourdieu, „Displaying the Bodily Remains of Antony of Padua“; Philippe Cordez, „Reliquien und ihre Bilder. Zur Ablassvermittlung und Bildreproduktion im Spätmittelalter“; Raphaële Preisinger, „Die Bilder des Lebens Christi im Orden des heiligen Franziskus“.

Sowohl die übergeordneten Rubriken als auch die exemplarisch ausgewählten Beitragstitel geben zu erkennen, dass dieses Sammelwerk für Theologinnen und Theologen eine wahre Fundgrube darstellt; es hält eine Fülle von Anregungen für unbearbeitete Fragestellungen bereit. Genauer: Wer sich mit Strategien der Verkündigung und deren Rezeption im Mittelalter – einerlei ob aus liturgiehistorischer oder biblischer, praktischer oder systematisch-theologischer Perspektive – befasst, sollte sich diesen anspruchsvoll formulierten und sorgsam illustrierten Bd nicht entgehen lassen!

Essen

Hubertus Lutterbach

anima und sēle. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter, hg. v. Katharina Philipowski / Anne Prior. – Berlin: Erich Schmidt 2006. XXXV, 319 S. (Philologische Studien und Quellen, 197), kt € 39,80 ISBN: 3–503–07969–6

Der vorliegende, höchst beeindruckende Sammelband bündelt Beiträge, die auf eine Tagung des Erlanger Graduiertenkollegs „Kulturtransfer im europäischen Mittelalter“ zurückgehen. Er bietet fünf verschiedene Zugänge zu dem im Titel des Bdes formulierten Gegenstand. Im Anschluss an eine „Einleitung“, die forschungsgeschichtlich „seelentheoretische Grundpositionen“ nachzeichnet – jeweils

konzentriert auf die Bereiche der Philosophie und der Theologie zwischen Spätantike und ausgehendem Mittelalter – stellen die Herausgeberinnen die Leitfrage des Bdes: „Uns hat v.a. die Frage interessiert, welche Austauschprozesse und welche Formen von Kultur- und Wissenstransfer zwischen den Auseinandersetzungen um die Seele stattfinden.“ (XXIII)

Um der Beantwortung der genannten Leitfrage willen sind die Einzelbeiträge fünf verschiedenen Leitperspektiven untergeordnet; jeweils zwei oder drei Einzelbeiträge mit einer zumeist vergleichbaren Methodik bilden einen der fünf Themenblöcke. Bereits diese Makro-Untergliederung bringt die Interdisziplinarität der präsentierten Zugänge eindrucksvoll zum Ausdruck: Theologisch, philologisch, philosophisch und naturwissenschaftlich ausgerichtete Untersuchungen ergänzen sich hier mit ihren je eigenen Fachperspektiven und in ihrem je spezifischen Erschließungspotential. Im Ergebnis ist der Sammelband eine wirkliche Ermutigung zu einer ebenso fächerübergreifenden wie methodisch reflektierten Zusammenarbeit. Selbst die sprachlich schwergängigeren Beiträge innerhalb der Gesamtfülle des Gebotenen versprühen etwas von der Frische des Zugangs und der Lust an vertiefter Erkenntnis.

Im ersten Themenblock (= Kap. 1) „Theoretische Systematisierungen von Seele“ entwickelt Gerhard Endress („Kopf und Herz. Geist und Seele in den Wissenschaftsparadigmen des arabisch-islamischen Mittelalters“) eine Geschichte der Durchdringung des platonischen Bildes der Seele unter Berücksichtigung der Naturlehre von Aristoteles in der Medizin, der Mathematik und der Philosophie. Alexander Brungs („Stoische Motive in Seelenlehren des Mittelalters. Pneuma und Weltseele“) untersucht die vermeintlich vorrangig platonisch inspirierte christliche Philosophie des 12. Jh.s auf stoische Motive, näherhin auf die Durchdringung von christlichen und stoischen Konzepten im Kontext der mittelalterlichen Seelenlehren.

Im zweiten Themenblock (= Kap. 2) „Mikrokosmos – Makrokosmos. Die Seele im Kontext der Schöpfung“ geht es darum, ob und inwieweit die Seele mit anderen kosmischen Kräften wesensverwandt oder mit ihnen verbunden ist, also ob der Kosmos beseelt ist oder nicht. Jens Pfeiffer („Den Menschen ließ er das Haupt hochtragen. Antike und mittelalterliche Überlegungen zur Seele und ihrem Körper“) entwickelt eine Geschichte der Himmelsbetrachtung zwischen Antike und Hochmittelalter, welche den Blick freigibt auf die hintergründig jeweils maßgebliche Anthropologie. Während demnach gemäß der antiken Philosophie die Seele in der Betrachtung der Sterne sich selbst zu erkennen vermag, weil beide aus der gleichen Substanz bestehen, bedarf es für diesen Erkenntnisvorgang im Christentum v.a. anderen der Gnade Gottes. Hartmut Kugler bewertet das Christusbild der Ebstorfer Weltkarte auf neue Weise, wenn er sich der Erkennbarkeit Gottes auf Erden zuwendet: Es zeige nicht (so die bisherige Forschung) einen in der Welt mit seinem Leib verankerten Gott, sondern vielmehr hin auf die grundsätzliche Kluft zwischen Schöpfer und Schöpfung; eine Kluft, die die Seele allein durch Kontemplation zu überwinden vermag.

Der dritte Themenblock (= Kap. 3) „Architekturen von ‚Innen‘ und ‚Außen‘“ vereinigt die Beiträge von Rüdiger Schnell („Homo exterior und homo interior in monastischen und laikalen Erziehungsschriften“), David Ganz („Oculus interior. Orte der inneren Schau in mittelalterlichen Visionsdarstellungen“), Haiko Wandhoff („In der Klausur des Herzens. Allegorische Konzepte des inneren Menschen in mittelalterlichen Architekturbeschreibungen“) und Mireille Schnyder („Architektur des Innen“). Näherhin geht es um den Bezug von körperlicher Geordnetheit und geordneter anima, um die im 13. und 14. Jh. erkennbare Eigenständigkeit des inneren Auges gegenüber dem göttlichen Blick, um die in der Spur Friedrich Ohlws untersuchte Innenwelt des Menschen als ein räumliches Gebilde sowie um die Beschreibung der Seele mit Bildern aus dem Bereich der Raummetaphorik.

Der vierte, über den europäischen Kulturkreis ausgreifende Themenblock (= Kap. 4) ist überschrieben mit „Anthropomorphisierung der Schrift. Die Seele des Textes“ und umfasst die Untersuchungen von Avinoam Shalem („Der Mensch ohne Seele. Einige Beobachtungen zu einer Illustration im Manuskript Kalila wa Dinna (cod. Arab. 615) der Bayerischen Staatsbibliothek in München. Zu mittelalterlichen Volkslegenden und Darstellungen des Golem“) sowie Andreas Krass („Die Seele des Textes. Ein poetologischer Versuch“).

Der fünfte Themenblock (= Kap. 5) „Die Seele im Paradigma von Affekt und Emotion“ bündelt die Reflexionen von Hildegard Keller („Zorn – Prüfstein der Exemplarität? Eine Fallstudie zum Exemplar und seinen Paratexten“) sowie Jutta Emig („Affektüberwältigung als Körperstil im höfischen Roman“). Genauerhin wird die Frage berührt, ob und wie Lesen zur Affektbewältigung (zur „Selbstmeisterung“) beiträgt. Darüber hinaus findet sich die These belegt, dass Affekt und Affektüberwältigung in literarischen Texten des Mittelalters nicht grundsätzlich als Naturgewalten beschrieben werden, sondern im höfischen Roman als ästhetisch überformt erscheinen.

Der sechste Themenblock (= Kap. 6) „Literarische Konzeptualisierungen von Seele“ präsentiert aus einer literaturwissenschaftlichen Gesamtperspektive die Beiträge von Susanne Köbele („Der paradoxe Fall des Ich. Zur Klage Hartmanns von Aue“), Anne Prior („Seelen in der Unterwelt. Konzeptionen im Eneas-Roman Heinrichs von Veldeke“) und Katharina Philipowski („Bild und Begriff. sele und herz in geistlichen und höfischen Dialoggedichten des Mittelalters“).

Im Ergebnis ist festzuhalten, dass der perspektivreiche und thesenfreudige Bd eine Fülle von interdisziplinären Impulsen vornehmlich aus dem deutschen und angelsächsischen Raum bereithält, die mit Blick auf den Fächerkanon der Theologie für die Exegese und für die Pastoraltheologie von ebenso „anstößiger“ Bedeutung sind wie für die systematische und für die historische Theologie; denn der Sammelband macht nicht allein das Verständnis von *anima* und *sele* im Kontext der Umbrüche und Paradigmenwechsel im 12., 13 und 14. Jh. einsichtig, sondern bemüht sich darüber hinaus immer wieder um den Vergleich der hochmittelalterlichen und der aktuellen Zeitsignaturen, wenn er nach den jeweiligen Bedeutungen von *anima* und *sele* fragt.

Essen

Hubertus Lutterbach

Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, hg. v. Martin H. Jung / Peter Walter. – Darmstadt: WBG 2003. 273 S., kt € 29,90 ISBN: 3-534-15763-X

Bescheidener als andere Personalhistoriographien kündigt dieser Bd nicht „Klassiker“ der Theologie an, auch nicht „Gestalten der Kirchengeschichte“, sondern einfach „Theologen“, d. h. Lehrer an theologischen Fakultäten und in kirchenleitenden Ämtern – mit der Ausnahme einer Laientheologin. Die zwölf ausgewählten Personen stehen für wesentliche Aspekte des theologischen Profils der nachreformatorischen Theologie aller drei Konfessionen v. a. in Deutschland, aber auch in Frankreich, Italien und England; zugleich repräsentieren sie die theologische Entwicklung, die der Untertitel benennt.

So sehr diese europäische und ökumenische Sicht zu begrüßen ist, so fallen die epochale und die chronologische Gliederung teilweise auseinander. Für die erste Phase werden italienische und französischsprachige Katholiken (Roberto Bellarmino, 1542–1621; Cornelius Jansenius, 1585–1638; Jacques-Bénigne Bossuet, 1627–1704), ein deutscher Lutheraner (Johann Gerhard, 1582–1637), aber kein Katholik und kein Reformierter vorgestellt. Denn der noch ins 16. Jh. gehörige englische Puritaner (William Perkins, 1558–1602; ein nichtpuritanischer Anglikaner fehlt) wird bereits zu den pietistischen Bewegungen gerechnet, für die dann viel jüngere deutsche Lutheraner (Philipp Jakob Spener, 1635–1705; Johanna Eleonora Petersen, 1644–1724) stehen. Dem 18. Jh., aber weder dem tridentinischen Barock noch der theologischen Aufklärung, gehört Alfonso Maria de Liguori (1696–1787) zu. Die letztere repräsentieren nur lutherische (Carl Friedrich Bahrdt, 1740–1792; Joachim Spalding, 1714–1804) und katholische Deutsche (Benedikt Stattler, 1728–1797; Johann Michael Sailer, 1751–1832).

Zu Beginn nimmt der Leser die so sympathische wie kritische Darstellung *R. Bellarmins* durch Thomas Dietrich ein – eines Pflichtautors für damalige Protestanten (35–53). Auch wenn der Titel, „Zwischen Tradition und Neuanfang“ etwas formal ist, sollten auch die heutigen Theologen zur Kenntnis nehmen, wie fair sich jener Jesuit mit den evangelischen Autoren auseinander setzte und wie immun er zugleich, obnehin dann als Kardinal und „Faktotum des Vatikan“, gegen jegliche Infragestellung der (von ihm ganz papalistisch stilisierten) römisch-katholischen Kirche blieb, die sogar als die Garantin der Bibel als Kanon auftritt. Für Bellarmin gilt Schleiermachers Diktum vom Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus gewiss! Auf andere Weise eindrucksvoll ist Johann A. Steigers Porträt *J. Gerhards*, des „Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie“ (54–69). Überaus dicht werden die pastoralen Situationen von Glauben und Anfechtung, der theologische *modus docendi mysticus* oder die Bezüge auf die Rabbinen und überhaupt Gerhards nicht-antijudaistische Einstellung dargestellt. Doch beschränken sich die biographischen Aspekte ganz auf deren therapeutisch-theologischen Niederschlag. Die Krankheiten Gerhards haben da ihren Platz – aber war Gerhard nicht auch z. B. verheiratet? Und seine *theologia polemica* stellt keineswegs den Terminus „Konfessionalisierung“ infrage, sondern bestätigt ihn – Konfessionalisierung hieß ja nicht Ghetto, sondern im Gegenteil intensives wechselseitiges Engagement.

Unter dem Titel „Konservativer Augustinismus zwischen den Fronten“, d. h. zwischen den Jesuiten und dem Protestantismus (und man muss hinzufügen: dem römischen Lehramt), beschreibt Leonhard Hell das Leben und das Werk des Yperner Bischofs *C. Jansen* (70–87). Gut bringt der Autor das strukturelle (dem protestantischen Problem ganz analogen) Problem der tridentinischen Soteriologie auf den Punkt: Wie lassen sich die (heilsentscheidende) göttliche Gnade und die (zu Ja und Nein fähige) menschliche Freiheit zusammendenken? Der Beitrag liefert eine plausible theologische Fokussierung und historische Kontextualisierung der Initiative Jansenius'. Nur noch mit zwei Lebensjahren ragt *W. Perkins* ins 17. Jh., den Martin Sallmann als „Puritaner zwischen Calvinismus und Pietismus“ vorstellt (88–105). Ersteres wird im Anschluss von Perkins' Prädestinationstheorie an Th. Beza bzw. ihrer Abgrenzung von J. Arminius deutlich; seine Betonung der Predigt und ihrer Wirkungen (Wiedergeburt, sittlicher Lebenswandel, Sterbekunst) und die Pflege des Gewissens als göttlichen Instanz im Menschen bezeichnet der Autor wie schon H. Heppel und F. E. Stoeffler als Vorspiel des Pietismus – aber auch der Ortho-

doxie sei die *praxis pietatis* sehr wichtig gewesen. Was besagt dann der „ethische“ Einfluss von P. Ramus auf Perkins? *Ph. J. Spener* wird von Martin Friedrich auf der Grundlage der neueren Forschung in einer gutgegliederten, bequemen lesbaren Darstellung auf ein theologisches Zentrum (Glaubensfrüchte und Wiedergeburt), einen Lebensinhalt (Reform der Kirche), einen Antrieb (Hoffnung besserer Zeiten) und eine Grundlage (Rückbesinnung auf die Bibel) hin interpretiert. Zurecht stellt der Autor die gut reformatorische Rechtfertigungslehre Speners und ihre Verteidigung angesichts der lutherisch-katholischen Unionsprojekte heraus (106–122).

Im Zentrum des Bdes porträtieren die Hg. J. E. Petersen und J.-B. Bossuet, reizvoll im Blick auf die damals mögliche Spannweite zwischen Protestantismus und Katholizismus, zwischen dem institutionskritischen, zur Separation neigenden mystisch-visionären Pietismus und dem gelehrten, antimystischen und politisch angepassten Gallikanismus. Die klare, durch gute historische Rückblicke und Ausblicke bereicherte Darstellung von *J. E. Petersen* durch Martin H. Jung (123–143) ist erkennbar von Sympathie getragen. Diese für den Pietismus sehr wichtige Frauengestalt tritt trotz des erwähnten biographischen Kontexts ihres theologischen Erkenntnisprozesses weniger als Person (ihre Autobiographie wird nur erwähnt) und Erbauungsschriftstellerin auf denn als Autorin theologischer Werke und Lehren. Übersichtlich werden ihre enthusiastische Hermeneutik, die sich z. B. in Chiliasmus und theosophischer Christologie niederschlägt, die Erwartung der Judenbekehrung und das (innerprotestantische) ökumenische Engagement behandelt. Nicht richtig ist, dass die Offenbarung des Johannes im Protestantismus unbeachtet gewesen sei – im Luthertum jedenfalls ist das Gegenteil der Fall. Auch wenn Paracelsus etwas eigenwillig als Theologe angeführt wird, nennt der Autor J. E. Petersen, die in enger Gemeinschaft mit ihrem Mann arbeitete, m. E. zurecht eine Theologin. Der Beitrag von Peter Walter über *J.-B. Bossuets* „Standortsicherung aus dem Geiste der Tradition“ (144–165) charakterisiert diesen gelehrten Mann, Erzieher, Bischof und dem Sonnenkönig nahestehenden Schriftsteller als Kirchen- und Theologiepolitiker, der seinen theologischen Hintergrund nie zur Diskussion stellt, von diesem aus vielmehr alle mystischen oder augustinischen Radikalismen (François Fénelons „Quietismus“, Jansenismus) bekämpft, auch wenn er selbst die Praxis des Theaters, d. h. die Komödie, ablehnt. Der Autor belässt es jedoch zurecht nicht bei dem Vorwurf des Triumphalismus, der diesem Vertreter des *Grand Siècle* z. B. in seiner Darstellung der Universalgeschichte und der Kirchengeschichte des Protestantismus oft gemacht wurde; er weist z. B. darauf hin, dass seine Ekklesiologie nicht auf dem Papst-, sondern auf dem Bischofsamt aufbaut (was die Unionsverhandlungen mit G. W. Leibniz usw. zum Scheitern verurteilte). Nicht zuletzt wird der geistliche Schriftsteller Bossuet warm gewürdigt.

Eine gelungene Überraschung ist Otto Weiss' Essay über den Neapolitaner und Gründer der Redemptoristen-Kongregation *A. de Liguori*, „Theologie um der Seelsorge willen“ (166–180). In einer forschungskundigen, gut lesbaren Interpretation tritt ein Arme-Leute-Seelsorger, ein Volksmissionar vor Augen, der die ursprüngliche jansenistische Strenge eines Juristen in krisenhaften Erfahrungen umformt in eine flexible, freiheitsorientierte Verantwortungsethik, geleitet von einem abwägenden und barmherzigen Gewissen. Dies wird verifiziert in Liguoris Moraltheologie des „Äquiprobabilismus“ (z. B. in der Ehemoral) und in seiner Theologie der am Kreuz Christi sich entäußernden Liebe Gottes; eines Gottes, der vor Liebe „verrickt sein muss“. Diese Christozentrik und die ihr entsprechende Ethik der Liebe werden empathisch dargestellt; dass die Gnadenstreitigkeiten einen solchen Bischof, auch wenn er u. a. eine Häresiologie verfasste, nicht wirklich interessierten, glaubt man gern, aber ebenso, dass die Zensur in einer Zeit, als der Jesuitenorden verboten wurde, gegen solchen „Laxismus“ aus Jesusliebe misstrauisch wurde.

Weil das Phänomen einer „katholischen Aufklärung“ zunehmend für real gehalten werden darf, freut man sich, wenn neben zwei protestantischen auch zwei katholische Aufklärer behandelt werden. Karlheinz Ruhstorfer widmet sich unter dem Titel „Theologie als System der Vernunft“ zunächst dem Jesuiten, vom Verbot der *Societas Jesu* dann hart betroffenen *B. Stattler* zu (181–203). Er repräsentiert die (späte) Rezeption der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie in die philosophische Erkenntnislehre, die der katholischen Theologie vorausgesetzt wurde. Allerdings verknüpft Stattler diese Wissenschaftslehre mit Elementen des Locke'schen Empirismus und glaubt so, nicht nur der Vernunftkritik I. Kants Paroli bieten, sondern auch die Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit der christlichen Offenbarungsreligion gegen „Theisten“ (Deisten, Atheisten, Juden und Muslime vernünftig dargun zu können. Als Preis hierfür nennt der Autor, neben der lehramtlichen Verurteilung Stattlers, eine durch historische Autoritätsbeweise nicht wirklich aufgelöste Spannung zwischen Glaube und Vernunft (M. Luther und Ignatius von Loyola vergleichbar?) und die Tendenz zur Moralisierung (auch weil der Freiheitsbegriff uneindeutig bleibt) und nicht zuletzt die Auffassung der Kirche als quasistaatliches Gemeinwesen. Methodologisch interessant und beziehungsreich, ist diese an der Systematik Stattlers orientierte Darstellung freilich nicht leicht lesbar und fordert Nachfrage heraus.

Zwischen dem Lehrer Stattler und dem Schüler J. M. Sailer schieben die Herausgeber zwei protestantische Aufklärer ein, und dies in chronologisch wie sachlich falscher Reihenfolge. Denn selbstverständlich geht J. J. Spalding, der Doyen der „frommen“ Aufklärung in Preußen, der rationalistischen und moralistischen Transformation des Christentums durch *C. F. Bahrdt* voran. Dessen lebensgeschichtlichen Weg vom pietismuskritischen Orthodoxen zum vielschreibenden dogmenkritischen Volksaufklärer und philanthropischen Pädagogen – ein von faszinierten und von verketzernden Kommentaren begleiteter Weg eines vielseitigen, problematisch genialen Charakters – beschreibt

Thomas K. Kuhn in fairer und verständlicher Weise (204–225). Zurecht stellt der Autor die klare Entschlossenheit Bahrds heraus, einen nicht supranaturalistischen Religionsbegriff zu entwickeln, der die Forderungen religiöser Toleranz und einer dogmatisch nicht präjudizierten Bibelinterpretation begründet – wobei seine eigene Bibelübersetzung ausdrücklich mehr als eine philologische Korrektur sein will, gegen die hermeneutischen Prinzipien sogar eines J. D. Michaelis oder J. S. Semler! Auch hier, nicht bloß im Blick auf sein „esoterisches“ Jesusbild, kündigen sich in Bahrdt auch ganz aktuelle Entwicklungen vorweg an. Bahrdts „Glaubensbekenntnis“ favorisiert denn auch eine „natürliche“, von christologischen Lasten wie der Satisfaktionstheorie freie Religion der Vernunft, der Gemeinnützigkeit und der Glückseligkeit.

Unter dem Titel „Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung“ wird dann der Pfarrer, Konsistorialrat und als Übersetzer sowie als religionsphilosophischer und pastoraltheologischer Schriftsteller überaus einflussreiche J. J. Spalding von Albrecht Beutel porträtiert (226–243). Dieses Lebensbild ist, Spaldings heiterem, bruchlos sich entfaltendem Charakter gewiss angemessen, der am besten geschriebene und seinen Gegenstand am besten kulturell kontextualisierende Beitrag. Er zeigt anhand der populären Schriften Spaldings (die der Autor herausgibt), welche immense Bedeutung dessen existenzieller Religionsbegriff (dem schließlich auch J. G. Herder zustimmte) für die Verbindung von affektiv starker, freilich nicht schwärmerischer Frömmigkeit und aufklärerischer Praxis hatte – keinesfalls hat Spalding die Predigt des Evangeliums zur utilitaristischen Moralpredigt verflacht und „Gottseligkeit“ auf „Tugend“ reduziert. Zurecht wird die religiöse und kulturelle Bedeutung des Spalding'schen Pfarrerbildes (einschließlich der bald rezipierten Unterscheidung von Theologie und Religion) herausgestellt – ein Bild, das Spalding in seinem Widerstand gegen das Wöllnersche Religionsedikt auch persönlich bewahrt hat.

Den Abschluss bildet das Porträt, das Bertram Meier unter dem Titel „Theologie und Seelsorger zwischen Aufklärung und Romantik“ von J. M. Sailer zeichnet (244–261), dem langjährigen Professor der Pastoral- und Moraltheologie in Zeiten revolutionären Umsturzes, schließlich Bischof von Regensburg. Das Neue, das der Autor aus kirchenreformerischem und ökumenischem Interesse als bis heute als wichtig ansieht, ist Sailer's konstitutive Verbindung von „positivem“, offenbarungsgläubigem Christentum und einer nicht primär konfessionell bestimmten, persönlichen, einfachen Christusfrömmigkeit des Typs der *imitatio Christi* und der neuen, z. B. Allgäuer Erweckungsbewegung; mit der Folge einer positiven Einschätzung auch der protestantischen Frömmigkeit, insbesondere der Herrnhutischen. Gewürdigt werden auch die frühen, mit dem Vernunftbegriff I. Kants sich auseinandersetzenden philosophischen Werke Sailer's, ebenso seine religionsphilosophischen und pädagogischen Vorlesungen, die eine weisheitliche Bildung propagieren. Die Gegenüberstellung von Sailer und C. M. Hofbauer konturiert den gewissensethisch offenen, irenischen „Reformkatholizismus“ und die kural integralistische „katholische Restauration“ – die im 19. und im ausgehenden 20. Jh. erneut konkurrierenden Richtungen des deutschen Katholizismus.

Eine von den Herausgeber gemeinsam verantwortete Einleitung skizziert die Entwicklung der Theologien reformatorischer und tridentinischer Provenienz im Zeitalter von Konfessionalisierung, Pietismus und Aufklärung (9–34). Hier werden sehr viele, vielleicht allzu viele Namen und Beziehungen genannt, wenig wird dagegen auf die Kirchengeschichte und fast gar nicht auf Wissenschaftsgeschichte, Soziales, Politik und Kulturgeschichte eingegangen, in deren intensiv bewegtem Kontext doch die besprochenen Theologien das leisteten, was sie leisteten.

Angesichts der großen Unterschiede und mancher Defizite der einzelnen Essays in dieser Hinsicht wäre eine Rahmung des i.e.S. Theologischen nötig gewesen. Überaus erfreulich ist jedoch die Absicht, die Entwicklungen auf evangelischer und katholischer Seite, ohne ihre Eigenprofile zu nivellieren, in ihren Entsprechungen zu kennzeichnen. Aber diese Absicht kommt schnell an ihre Grenze. Selbst in der Phase des Konfessionalisierung, die alle Konfessionen, wenn auch nicht symmetrisch, durchlaufen, gelingt sie nur begrenzt. Die auf dem Stand der Forschung befindliche Darstellung der „katholischen Theologie des Barockzeitalters“ in methodologischer (Ausdifferenzierung der Theologie) und materieller Hinsicht (Gnadenstreite) enthält wenigstens einen Hinweis auf gleiche Probleme auf protestantischer Seite (11). Die Darstellung der „altprotestantischen Orthodoxie“ bezieht sich so gut wie gar nicht auf die andere Seite und bleibt überdies in einigen (schon vom Pietismus fixierten) Vorurteilen, z. B. was die Exegese angeht, hinter dem jetzt erreichten Forschungsstand zurück. Wenig mutig ist es auch, den (katholischen) „Barock“ bzw. die (altprotestantische) „Orthodoxie“ einfach nebeneinander stehen zu lassen.

Noch weniger überzeugt die innere Vernetzung der Einleitung im Blick auf den Pietismus, dessen Darstellung die vergleichbaren Frömmigkeitsformen im Katholizismus übergeht, obwohl reale Rezeptionsvorgänge erwähnt werden. Der Überblick über die protestantische Theologie in England, Frankreich und Nordamerika sowie über „die Aufklärung und ihre Rezeption im Protestantismus“ und der Abschnitt über die „katholische Aufklärung“ (vgl. die beiden Formulierungen!) lassen die wünschbare Vernetzung ebenfalls vermissen. Über die Auswahl der Porträtierten kann man end- und wohl ergeb-

nislos streiten. Für den protestantischen Leser sind die meisten Katholiken erst kennenzulernen, und manche, wie Liguori oder Stäbter, können das Vorurteil vom homogenen ekklesialen Katholizismus erheblich differenzieren. Ob katholische Leser in ihrem Vorurteil des „protestantischen Subjektivismus“ (30) dagegen noch bestärkt werden, wenn ihnen J. E. Petersen (und nicht etwa A. H. Francke) oder C. F. Bahrdt (und nicht etwa J. S. Semler) vorgestellt werden? Und hätte Bossuet (der dritte Katholik des Barock i. U. zu einem Lutheraner) nicht z. B. A. Calov gegenübergestellt werden können? Wie auch immer, die (gemeinsam?) getroffene Auswahl hätte begründet werden müssen.

Bessere Abstimmung der Hg. wäre schließlich im Blick auf die anvisierten Leser nützlich gewesen. Die Beiträge sind in der Stille, in der intellektuellen Schwierigkeit und in der Fachgebundenheit ihrer Diskurse, aber auch in ihren bibliographischen Angeboten (Zitierweise, Sekundärliteratur teils nur fremdsprachig, teils nur ältere) sehr verschieden gehalten; nun, so ist für jeden Anspruch etwas Passendes, nicht selten etwas Anregendes und erfreulich Bildendes dabei. Das ist angesichts der so unterschiedlichen historischen Kenntnis und Lesefähigkeit auch der jetzigen Studierenden nicht wenig positiv.

Erlangen

Walter Sparn

Die Wappen der Hochstifte, Bistümer und Diözesanbischöfe im Heiligen Römischen Reich 1648 bis 1803, hg. v. Erwin Gatz. – Regensburg: Schnell & Steiner 2007. 680 S. + 479 Farb-, 26 s/w-Abbildungen, 1 Landkarte, geb. € 128,00 ISBN: 978-3-7654-1637-9

Erwin Gatz hat ein fünfbändiges monumentales Bischofslexikon mit rund 5.000 Lebensbildern und Biogrammen aller zwischen 1128 und 2001 amtierenden Diözesanbischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare des deutschsprachigen Bereichs vorgelegt. Der 2002 erschienene Bd über den Episkopat seit 1945 schloss den „Gatz“, wie das zum Standardwerk avancierte Nachschlagewerk inzwischen nach seinem Herausgeber einfach genannt wird, ab. Der vielleicht meist genutzte, 1990 erschienene Bd über die Fürstbischöfe des Heiligen Römischen Reiches zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation hat jetzt eine wichtige Ergänzung erhalten. Er bietet erstmals alle Wappen der Hochstifte (weltliche Herrschaftsgebiete der Fürstbischöfe) bzw. Diözesen (geistliche Sprengel) und Fürstbischöfe der *Germania Sacra* zwischen 1648 und 1803 in einem Bd vereint. Etwa 500, meist neu gezeichnete Wappen werden hier präsentiert und heraldisch erklärt. Da die Wappen zur Herrschafts-, Stifter- oder Besitzbezeichnung verwendet wurden, erleichtern sie auch die Identifizierung und Zuschreibung von Bauten, Kunstwerken, liturgischen Geräten, Parametern, Medaillen und Münzen.

Die Fürstbischöfe der frühneuzeitlichen Reichskirche stammten fast ausschließlich aus adeligen Familien. Nach der Wahl zum Bischof verbanden sie ihr Familienwappen mit dem des Hochstifts. Da trotz des Kumulationsverbots des Konzils von Trient zahlreiche Fürstbischöfe nach und nach mehrere Bistümer in ihrer Hand vereinigten – dazu kamen gefürstete Abteien und weltliche Kollegiatstifte wie Ellwangen, die nicht unter das Verdikt des Tridentinums fielen – lässt sich diese Häufung gerade auch in der Entwicklung der jeweiligen Wappen anschaulich nachvollziehen.

Dies macht den Bd auch in der Lehre, einem Seminar oder einer Vorlesung über die frühneuzeitliche Reichskirche etwa, bestens einsetzbar. Der Herausgeber, Erwin Gatz, der Zeichner der Wappen, Heribert Staufer, und der Verlag Schnell und Steiner verdienen ausdrückliche Anerkennung für diesen drucktechnischen, ästhetisch und inhaltlich äußerst gelungenen Bd, der seinen stolzen Preis durchaus wert ist. Kirchenhistoriker aber auch Kunstgeschichtler, Heimatforscher und v. a. Lehrer werden dieses Werk mit großem Nutzen heranziehen. Diese Wappen lassen (Kirchen-)Geschichte wirklich farbig werden, was einem nicht selten als staubtrocken verschrienen Fach vielleicht ganz gut tut.

Münster

Hubert Wolf

Philosophie / Religionsphilosophie

Fischer, Peter: Philosophie der Religion. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 236 S. (UTB, 2878), kt € 14,90 ISBN: 978-3-8252-2887-3

Religionsphilosophie (Kap. 2) als „Teilgebiet innerhalb der genuin philosophischen Systematik“ sei zu weit weg von aller Religion („Gott der Philosophen“), religiöse Philosophie ihr zu nahe (37). Von der vorläufigen Definition

aus (Kap. 1): „Religion ist der nicht-epistemische [= statt vermutend überzeugte] Glaube an eine Transzendenz, der die individuelle und gemeinschaftliche Lebensweise der Gläubigen bestimmt und sie die Gegebenheiten entweder als profane oder als Manifestationen des Heiligen [...] erleben lässt.“ (29) entwickelt Fischer seine Philosophie der Religion. Im Rückgriff auf die metaphysische Vergangenheit gilt Kap. 3 den Gottesbeweisen (Thomas) und ihrer Kritik (Kant). Kap. 4: Theodizee und deren Kritik (Bayle, Leibniz, Kant). Kap. 5: Radikale Religionskritik: Antike, Aufklärung. Kap. 6: Der Glaube der praktischen Vernunft. Auf die Metaphysik des Guten (Thomas) folgt Kants Theorie des höchsten Gutes mit ihren Postulaten, von F. recht kritisch referiert. Kap. 7: Psychologischer und neurologischer Reduktionismus (Hume, Newberg, Freud). Kap. 8: Evolutionärer und geschichtsphilosophischer Reduktionismus (Newberg, Lessing, Comte). Kap. 9: Sozial-funktionaler Reduktionismus (Durkheim, Luhmann). Kap. 10: Geltungsphilosophische Aspekte (Carnap, Cassirer). Kap. 11: Anthropologische Aspekte: Religion als Sinn für das Unendliche (Schleiermacher), Idealisierung der Gattung (Feuerbach), ideatives Bewusstsein (Cassirer, Gehlen), Ausdruck konstitutiver Heimatlosigkeit (Plessner). Damit kommen Kap. und Buch zur Bestimmung eines philosophischen Religionsbegriffs (211): „jene geistig-symbolische Aneignung der Welt, mit der der Mensch versucht, seinen utopischen Standort zu überwinden, indem er einen Halt im Absoluten (Gott, Transzendenz) konstituiert.“ Im Rückgriff auf ein Absolut schaffte Religion ein „System von Hemmungen und Werten, das sich – zumindest anfänglich – als unerlässlich für die Schaffung von Institutionen“ erweist und „Kultivierung der menschlichen Verhältnisse“ ermöglicht. Für Gläubige ist sie nach wie vor sinngebend. In Spannung dazu steht die alles Absolute auflösende Reflexion mit dem modernen Problem, dabei nicht dem Wertnihilismus zu verfallen. Toleranz ist hier ein Gebot der Menschlichkeit. Deren Grenzen kann aber nicht der je spezifische Glaube setzen, sondern nur eine unabhängige Moral. Geltungsansprüche religiösen Glaubens lassen sich nicht rechtfertigen, so akzeptabel seine moralischen Orientierungen sein können. Vor der Folie des religiösen Fundamentalismus fügt F. (Kap. 12) einen Exkurs zu Religion und Politik an. (Schmitt, Habermas, Derrida). Literaturverzeichnis und Personenregister beschließen den Bd.

Natürlich hat es der Theologe hier nicht mit der Philosophie der Religion zu tun, sondern mit einer. Zu respektieren und legitim ist die Entscheidung, keine religiöse Philosophie bieten zu wollen. Doch wie objektiv kann andererseits eine nicht-religiöse sein? (Man stelle sich beispielsweise eine Philosophie der Kunst nach F.s Methode und mit seiner Verteilung von Wortmeldungen pro und contra vor. F. setzt sich immer wieder von Reduktionismen ab, die er als solche bezeichnet. Aber von der Wiederentdeckung metaphysischer Fragen erfährt man durch ihn nichts (genannt sei nur der Aufsatz von P. Bieri, Was bleibt von der analytischen Philosophie? In: DZPhil 55 [2007] 3, 333–344). Dass metaphysische Beweise nicht zwingen (so wenig übrigens wie die Begründung einer unabhängigen Moral), sollte eigentlich klar sein. Erstaunlicherweise vertritt F., Thomas argumentiere abduktiv (53). „Induktiv“ (epagogisch – im Gegensatz zu „deduktiv“) meint dort nicht wie heute den Übergang von Einzelfällen zum Universalen, sondern den (Rück-)Aufstieg von der Wirkung zur Ursache. Während Abduktion einen Vorschlag (unter anderen) zur Deutung von Fakten darstellt (z. B.: die „Hypothese Gott“ bietet eine mögliche Erklärung der Welt[entstehung]), argumentiert Thomas im *modus tollens*: Ohne ein Absolutes gibt es nichts Relatives. Nun gibt es dieses ... (Verwunderlich liest sich auch [16, 24], dass „das Wort ‚Gott‘ [...] vom griechischen Wort ‚theos‘“ „das Wort ‚das Heilige‘ [...] vom griechischen Wort ‚hagios‘ abstammt“.) Sollte nicht wenigstens im Literaturverzeichnis der Leser einer solchen Einführung etwa auf die Religionsphilosophie R. Schaefflers stoßen – wenn schon keiner zeitgenössischen Philosophischen Theologie? (Vgl. demgegenüber die Literaturangaben in der Einführung von W. Löffler.)

Offenbach

Jörg Splett

Philosophisches zu Wahrheit, Freiheit, Liebe, hg. v. Heinrich Reinhardt. – Fribourg: Academic Press Fribourg 2006. 213 S. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, Bd. 6), kt. € 25,00 ISBN: 3-7278-1541-8

Der Bd sammelt einige Texte der von 1993 bis 2000 veranstalteten „Churer Philosophentage“. Philosophisch freilich ist gleich der Eröffnungstext nicht, sondern mathematisch logisch. R. Rutz (Richtigkeit und Wahrheit. Grenzen des Formalen) führt den Aufbau eines Kalküls vor und spricht dann Gödels Begrenzung des Formalen an. Ähnliches gilt dann, auf der Gegenseite des Spektrums, für den aus der Praxis schöpfenden achten Beitrag, von H. Klein, über die Freiheit der öffentlichen Meinung. P. Nickl diskutiert die Wahrheitsfrage in den modernen Wahrheitstheorien. Er endet mit Wittgenstein und bringt sein Wort von der „feiern Sprache“ mit Marthas Schwester Maria zusammen. Um die objektive Wahrheit in der Erkenntnis geht es bei J. Seifert, im Ausgang von der Seinswahrheit als Geistoffenheit dessen, was ist. Sie führt zur Erkenntniswahrheit, deren Träger – vor dem Urteil(s-Akt) – der rezeptive Akt der Erkenntnis ist. Es folgt eine

studentische Lesehilfe, eine Zusammenfassung auf vier Seiten, die ich offen gestanden, nicht für hilfreich halte, und eine studentische „Replik“, in der C. Schelling rechtens die fehlende Dialogik einklagt (tatsächlich gibt es zu denken, dass die Tradition die Sprache vom „verbum internum“ her angeht, jahrhundertlang auf den Subjekt-Objekt-Bezug fixiert, unter Vernachlässigung des Subjekt-Subjekt-Geschehens). E. Pavesi kritisiert die Naturalisierung der Psychiatrie seit dem 19. Jh., die zu verschiedenen Formen der Antipsychiatrie geführt hat. Er verweist auf die Wiederentdeckung des Personalen bei Binswanger und Frankl. Im Blick auf „Veritatis Splendor“ „durchwandert“ P. Henrici „drei Schichten“ (9) oder Wahrheits-Dimensionen: in Philosophie, Theologie und Verkündigung. Nach Klein kommt nochmals Seifert zu Wort: über Liebe als Bejahung der Person. Er versteht sie metaphysisch-phänomenologisch als Wertantwort. Zur studentischen „Replik“ begnüge ich mich mit einem Zitat aus dem Eingangsabschnitt (135): „Wie kann man dieses Thema auf rationale Art und Weise angehen, ein Thema, das doch ausschließlich emotionaler und sentimentaler Art ist?“ Eine umfangreiche Studie (139–197, ca. 30 % des Buchumfangs) steuert der Hg. bei, Ertrag langjähriger Erwägens: Der Kreislauf des Vertrauens: Freundschaft und Liebe. Der historische Überblick hat nach dem Gilgamesch-Epos einen Schwerpunkt bei Achill / Patroklos, in der Neuzeit bei Stifter (Nachsommer). Das systematische Nachdenken findet sein Ziel in der Freundes-Treue Jesu. Die Person-Definition des Boethius will der Verf. (196) zumindest dahin erweitern (196): „Persona est naturae rationalis individua et simul sui donativa substantia“. Seine Skizze versteht er als Vorarbeit zu einer größeren Studie, „die etwa den Titel trüge: ‚Das Wort der Person.‘“ (197). Zum Abschluß stellt G. B. Winkler Bernhard v. Clairvaux (dessen Werke er ediert hat) als Meister der Liebe vor. Liebe in ihren Stufen ist für ihn mehr als Tugend: Gradmesser für den Fortgang der Erlösung, meditativ aktiv, ekklesial, letztlich trinitarisch pneumatologisch. – Im Anhang wird der Leser bio-bibliographisch mit den Vf.n und Vf.innen (der Repliken) bekannt gemacht.

Offenbach

Jörg Splett

Pecina, Björn: Fichtes Gott. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XIV) 410 S. (Religion in Philosophy and Theology, 24), br. € 74,00 ISBN: 978-3-16-149014-9

Man hat in ihnen „eines der reifsten und tiefsten Werke der gesamten Literatur der Menschheit“ (J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben. Hg. v. F. Medicus, Hamburg 1954, III [Einleitung des Hg.s]) zu erkennen geglaubt. Über das Recht dieser Annahme lässt sich streiten; unbestreitbare Tatsache ist, dass die elf Berliner Vorlesungen, die Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) im Jahr 1806 unter dem Titel „Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre“ veröffentlichte, zu den bedeutendsten Beiträgen zur Religionsphilosophie des Deutschen Idealismus gehören. Pecina bietet in seiner Hallenser, bei U. Barth angefertigten theologischen Diss. eine luzide und eindringliche Analyse der „Anweisung“ unter Berücksichtigung der Wandlungen in Fichtes Religionsphilosophie und der Entwicklungsgeschichte seiner Wissenschaftslehre. Seine Arbeit ist ein meisterhafter Beitrag zur religionsphilosophischen Fichteforschung (vgl. den einleitenden Forschungsbericht, 1–28), der gleichermaßen durch historische Präzision und Gedankenreichtum besticht.

Nachdem Fichte im Sommer 1790 von seiner vormalig deterministischen Weltsicht befreit und für die Transzendentalphilosophie gewonnen worden war, reiste er bald schon, wenngleich nur für kurze Zeit, nach Königsberg, um sich der gewonnenen Erkenntnis durch persönliche Begegnung mit Kant zu versichern. An Ort und Stelle erarbeitete er im Juli/August 1791 innerhalb weniger Wochen seinen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, um ihn als eine Art von Gesellenstück dem Meister zu überreichen. Die erste Auflage des Textes erschien zur Ostermesse 1792 anonym und wurde vom Publikum für die lange erwartete Religionsschrift Kants gehalten. Als dieser den Irrtum aufdeckte, war Fichte über Nacht zu einer philosophischen Berühmtheit geworden, obwohl er von der inhaltlichen Konzeption seines religionsphilosophischen Erstlings bald schon abbrückte. Zur Jubilatesse 1793 kam eine Zweitaufgabe der „Kritik“ auf den Buchmarkt, die Fichte als Vf. zu erkennen gab. Ihr ist ein neuer Paragraph (§ 2) beigelegt, der mit Recht P.s besonderes Interesse auf sich zieht (vgl. 61ff.), weil er die Richtung der weiteren gedanklichen Entwicklung Fichtes erkennen lässt und den „garstigen Graben zur Wissenschaftslehre“ (F. Wittekind) zu überbrücken hilft.

Den Versuch einer eigenständigen systematischen Grundlegung der Transzendentalphilosophie unternahm Fichte in seinen zwischen November 1792 und Januar 1794 abgefassten elementarphilosophischen Meditationen. Nachdem er von Februar bis April 1794 im Züricher Hause Lavaters vor einer kleinen erlesenen Hörerschaft transzendentalphilosophische Vorlesungen gehalten hatte, ließ Fichte als Basistext seiner beginnenden Jenaer Lehrveranstaltungen im selben Jahr eine Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen“ im Buchhandel erscheinen. Zur Michaelimesse 1794 folgten die ersten beiden Lieferungen der „Grundlage“, deren Vorrede zusammen mit der Grundlegung des praktischen Komplexes erst Ende Juli/Anfang August 1795 erschien. Der Terminus „Wissenschaftslehre“ ist erstmals Anfang März 1794 nachweisbar. Er ersetzt den Reinhold'schen Begriff der Elementarlehre bzw. Elementarphilosophie, bestimmt Philosophie als sich wissendes Wissen und führt ihren Grund auf die ursprüngliche Tathandlung zurück, in welcher das Ich sich selbst und sich selbst ins Verhältnis zu demjenigen setzt, was es nicht unmittelbar selbst ist. Damit war der Grundsatz formuliert, den die Folgeentwürfe der Fichte'schen Wissenschaftslehre in Konstruktion und Kritik fortzuentwickeln suchten. P. schenkt diesem Prozess, der für die Religionsphilosophie Fichtes basale Funktion hat, von Anbeginn (vgl. 68ff.) konzentrierte Aufmerksamkeit.

Nach Emanuel Hirschs Urteil (Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, Göttingen 1914, hier: 15) markiert der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ „nur eine Episode im Fichteschen Denken“. Dies gilt in bestimmter Hinsicht auch noch für die Schrift „Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung“, die im Oktober 1798 zusammen mit einem Text des Fichteschülers Friedrich Karl Forberg zur „Entwicklung des Begriffs der Religion“ im ersten Heft des achten Bdes des von Fichte und Friedrich Immanuel Niethammer gemeinsam herausgegebenen „Philosophischen Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten“ publiziert wurde. Lebensgeschichtlich wurde dieser Beitrag (der eigentlich den Zweck verfolgte, Forbergs Hyperkritik im Rahmen zu halten) für Fichte von weichenstellender Bedeutung. Er trug ihm den Verlust seiner Jenaer Professur ein. Kaum war das Journalheft erschienen, da entbrannte eine heftige Fehde, in die sich bald kirchliche und staatliche Obrigkeiten einschalteten. Bereits am 29. Oktober 1798 erstattete das Dresdener Oberkonsistorium Anzeige gegen Forbergs Aufsatz und wandte sich mit dem Ersuchen um Intervention an den Kurfürsten von Sachsen. Am 8. November wurde von sächsischer Seite die Konfiszierung des gesamten Journalheftes ministeriell verfügt. Weiter aufgeheizt wurde die Stimmung durch das „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus“. Nachdem das kursächsische Requisitionsschreiben bereits an mehrere protestantische Höfe mit der Bitte ausgegangen war, sich dem Verbot anzuschließen, traf es zu Weihnachten 1798 in Weimar ein. Daraufhin wurden Fichte und Niethammer aufgefordert, sich gegenüber der Klage gerichtlich zu verantworten. Eine offizielle Aufforderung, entsprechende Verantwortungsschreiben zu erstellen und einzureichen, erging am 10. Januar 1799 durch den Prorektor der Universität Jena. Fichte hatte damals schon den Plan gefasst, sich mit einer Appellationsschrift direkt an die Öffentlichkeit zu wenden. Diese Schrift wurde umgehend erstellt und unter folgender Überschrift vertrieben: „J. G. Fichtes, des philosophischen Doktors und ordentlichen Professors zu Jena, Appellation an das Publikum über die durch ein kurfürstlich sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen.“ Der Titel war mit dem Zusatz versehen: „Eine Schrift, die man erst zu lesen bittet, ehe man sie konfisziert.“ Das Erscheinen der Appellation löste ab Mitte Februar 1799 eine breite, kontrovers und hitzig geführte Debatte und eine Flut von Stellungnahmen aus. Am 18. März reichten Fichte und Niethammer sodann gemeinsam ihre einverlangten Verantwortungsschriften ein, die Anfang Juni im Druck erschienen.

Hatte Fichte bereits in seiner „Appellation an das Publikum“ die Rolle des Angeklagten mit derjenigen des Anklägers vertauscht, so setzte er dieses Verfahren für seinen Teil auch in der offiziellen Verteidigungsschrift gegenüber der Universitätsleitung zu Jena bzw. dem Weimarer Hof fort. Er bestätigte nicht nur, dass er seinen Beitrag über den Grund des Glaubens an eine moralische Weltregierung bei klarem Geiste geschrieben und Forbergs Text im Verein mit Niethammer bewusst zum Druck befördert habe, sondern erklärte zugleich den Atheismusvorwurf für ausgemachten Blödsinn, um sich energisch

gegen ihn zu verwahren. Offen spricht er aus, dass die Atheismusbeschuldigung nur vorgeschoben sei, um ihn indirekt politischer Umtriebe bezichtigen zu können. Seine Freiheitslehre sei der eigentliche Kern der Debatte und Zielpunkt der Kritik, weil man von freiem Denken und Handeln eine Verletzung der Bürgerpflicht zu Ruhe und Ordnung befürchte. Fichte wählte für seine Verteidigung die Strategie des gezielten Angriffs. Dies war mutig und konsequent, aber unter Gesichtspunkten der Opportunität, um die er sich wenig bekümmerte, kontraproduktiv und im Ergebnis vorderhand tragisch, jedenfalls sofern es das persönliche Berufsschicksal des Philosophen betraf. Die Weimarer Regierung nutzte eine Ungeschicklichkeit Fichtes als mehr oder minder willkommene Gelegenheit, ihn unter Vermeidung des äußeren Anscheins verletzter Lehrfreiheit aus seiner Professur in Jena zu entlassen.

So gravierend die lebensgeschichtlichen Folgen waren, in systematischer Hinsicht ist der Atheismusstreit für Fichte nur ein Präkudium zu seiner entwickelten Religionsphilosophie, als deren reifste Form die „Anweisung zum seligen Leben“ von 1806 anzusehen ist. Darauf weist P. mit Recht hin (vgl. 75ff.). Bevor er auf die spezifische Eigenart der Fichte'schen Abkehr von einer Ethiktheologie im Stile Kants eingeht, durch welche die Entwicklung des Wissenschaftslehers seit 1800 gekennzeichnet ist, identifiziert P. den Trend über Kant hinaus hin zu einer henologischen Theorie des Absoluten als Epochenindiz und macht namhaft, dass nicht zuletzt die Verzeichnung der Kantischen Postulatenlehre durch die Neoorthodoxie der älteren Tübinger Schule um Gottlob Christian Storr diesen Trend verstärkt und der Ethiktheologie ungewollt den Todesstoß versetzt habe (vgl. 111ff.). Einheitliche Tendenz und Variantenreichtum der seit Abschluss der drei Kritiken Kants anhebenden Absolutheitstheorien werden am Beispiel Jacobis (Das transzendente Absolute), Schleiermachers (Das immanente Absolute), Schellings (Das fremde Absolute), Schillers (Das ästhetisierte Absolute), Hölderlins (Das realistische Absolute) und Hegels (Das Absolute als Fülle) geltend gemacht. Was Fichtes späte Religionsphilosophie und wissenschaftstheoretisch durchgeführte Gotteslehre anbelangt, so hält sie sich nach P. in der schwebenden Mitte zwischen einer transzendentalkritischen Wissenstheorie und einer spekulativ ansetzenden Theorie des Absoluten. Ein Traktat des Übergangs stellt Fichtes erste populäre Schrift „Die Bestimmung des Menschen“ dar, die 1800 und 1801 in zwei vom Autor veranlassten Auflagen erschien (vgl. 143ff.). Vorbereitet und strukturell grundgelegt wird das religionsphilosophische Programm der „Anweisung zum seligen Leben“ sodann in den Fassungen, die Fichte seiner Wissenschaftslehre 1801/02 (vgl. 155ff.) und 1804 (vgl. 174ff.) gegeben hat. Sie bilden den kategorialen Hintergrund der Religionsphilosophie von 1806 (vgl. 225ff.). P. interpretiert die „Anweisung“ als „Erfüllung, Ratifizierung und auch Vollzug der wissens-, gewissheits- und absolutheitstheoretischen Implikationen [...]“, die das von Fichte nie mehr verlassene Fundament der besprochenen Wissenschaftslehren bilden, welches beim Neuentwurf der Religionsphilosophie das enge Aufmaß der frühen Ethiktheologie sprengen und dieser in nur noch erinnerndem Gestus einen nachgeordneten Rang einräumen“ (223).

Als Fichte seine „Anweisung zum seligen Leben“ in Berlin in elf Vorlesungen vortrug, waren unter seinen Zuhörern einige, die sich vergeblich bemühten, seinem „Kolleg einen plausiblen Sinn abzurufen“ (225; vgl. das a.a.O. erwähnte Beispiel des Engländers Henry Reeve). Die angeblich popularphilosophische „Religionslehre“ ist schwere Kost. Das gilt insbesondere, wenn man sie nicht als Dokument begriffloser Mystik, sondern im Zusammenhang der höchsten Anstrengung des Begriffs abverlangenden Entwürfe der Fichte'schen Wissenschaftslehre liest. Dass diese Lesart alternativlos ist, zeigt P. überzeugend. Überzeugend wird ferner aufgewiesen, dass von einem Atheismus Fichtes nur insofern die Rede sein kann, als er eine Gottesvorstellung im Sinne des traditionellen Theismus ablehnte und für unhaltbar erachtete. Gott als eine besondere Substanz und subsistierende Person zu denken, hieße ihn verendlichen. An dieser kritischen Einsicht seiner Schrift „Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung“ hat Fichte zeitlebens festgehalten. Gleichwohl hat er die Gottesthematik niemals preisgegeben, sondern sie im Gegenteil über die ethiktheologischen Anfänge hinaus konstruktiv zu einer Ontotheologie fortentwickelt, die transzendentaler Kritik standhalten sollte.

Fichtes späte Religionsphilosophie hat einen Begriff von der Unbegreiflichkeit Gottes, ohne deshalb in eine mystische Bodenlosigkeit zu versinken, in der nicht nur Hören und Sehen, sondern auch Denken und Gedanken nihiliert werden. Zwar hat in der Einsicht in die

Uneinsehbarkeit des Absoluten ein Abbruch der Reflexion statt. Aber dieser Abbruch vollzieht sich reflektiert und bedeutet als Ende des Denkens gedankliche Vollendung. Er ist daher nicht mit dem fatalen Eindruck des Beliebens, sondern mit dem seligen Freiheitsgefühl absoluter Notwendigkeit verbunden, welches den Inbegriff der Religion ausmacht. In den beiden Dissertationskapiteln von P. über Seligkeit des Absoluten (vgl. 225ff.) und selige Religion (vgl. 281ff.), die die Quintessenz seiner Arbeit enthalten, wird dies im Einzelnen und in höchst subtiler Form dargelegt.

Ihre kategoriale Grundlegung hat Fichtes – die Differenz von Freiheit und Notwendigkeit in sich aufhebende – Philosophie johanneischer Seligkeitsreligion (vgl. 319ff.) in den Systemen der Wissenschaftslehre nach 1800 und insbesondere in der Fassung von 1804² erhalten (vgl. 174ff.), die aus bedachtem Grund selbst religiöse Form annimmt, um auf diese Weise ihrem Wissen vom unausdenklichen Sein Gottes Ausdruck zu verleihen, in dem alles Denken Ursprung und Ziel findet. Das Verhältnis von Religion und Wissenschaft ist in Fichtes Philosophie als ein zwar differenzierter, aber untrennbarer Zusammenhang wahrgenommen. Was in der Religion absolutes Faktum ist, wird in der Wissenschaft genetisch zu Bewusstsein gebracht, ohne dass dabei das religiöse Gefühl für die Faktizität des absoluten Faktums verloren geht, da das Absolute als Absolutes die unbedingte und unabdingbare Voraussetzung von Denken und Wissen ist. In der religiösen Einkehr in den absoluten Grund des unvorstellbaren Seins Gottes, das grundlos in sich gründet, findet das Denken recht eigentlich zu sich, um als Amor Dei intellectualis in vollendete Übereinstimmung mit sich selbst zu gelangen. „Die Liebe des Absoluten [...] ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit; aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft, und diese kann nur um ihrer selbst Willen geliebt werden, wie das Absolute [...] Diese Liebe erkennt nun, so wie alles Absolute, nur der, welcher sie hat“ (WL 1804, 49; zit. n. P., 316).

München

Gunther Wenz

Liturgiewissenschaft

Lüke, Ulrich: Kursbuch Kirchenjahr. Leben im Rhythmus des Glaubens. – Münster: Aschendorff 2006. 176 S., kt € 9,90 ISBN: 3-402-00411-9

Das Kirchenjahr findet in seiner liturgischen Ausgestaltung, die rhythmisch und linear zugleich christliche Heilsgeschichte mit den Knotenpunkten persönlicher Geschichte verwebt, gegenwärtig neue Beachtung. Auf dem religionspädagogischen und theologischen Buchmarkt erreichen viele Neuerscheinungen ihr interessiertes Lesepublikum. Angesichts der Fülle wundert es nicht, dass deren theologische und pädagogische Qualität erheblich variiert. Nicht immer genügen sie theologischen Ansprüchen, manche Grenzen zur Esoterik oder zu einer Verzweckung für Wellness sind längst verschwommen. Wer das kleine, flüssig geschriebene und leicht lesbare Buch des Vf.s zur Hand nimmt, der findet ein gelungenes Beispiel, das den theologischen Gehalt des Kirchenjahres ebenso zu Wort kommen lässt wie seine lebensgestaltende spirituelle Kraft, von der zentrale Impulse für ein gelingendes und verantwortbares Glaubensleben ausgehen.

Das Konzept des Buches ist ebenso einfach wie überzeugend. Am Beginn steht eine knappe Einführung in den Begriff des Kirchenjahres, die einer aus systematischer Sicht reizvollen Hermeneutik des Glaubens folgt: Das Kirchenjahr wird nicht auf seine äußeren liturgischen Vollzüge reduziert, sondern grundlegend als ein „Anweg zu tieferem Verständnis des christlichen Glaubens“ (11) gewürdigt. In dieser Programmatik liegt zweifellos eine theologisch vielfach noch zu entdeckende Stärke der liturgischen Realität. Das Buch versteht sich insofern als ein theologischer Lehrgang mit spirituellem Anspruch: „Damit wird der Gang durch das Kirchenjahr nicht nur zum Lehrgang der rationalen Erschließung von Glaubenswahrheiten, sondern auch zum Lehrgang ihrer existenziellen spirituellen Erschließung.“ (18) Einführend kommen theologische Grunddaten des Kirchenjahres ebenso zu Wort wie kulturalanthropologische Eckpunkte des Zeitbegriffs. Die drei folgenden Hauptteile lassen sich von den großen Zyklen des Kirchenjahres leiten: Advents- und Weihnachtszeit (27–60), Fasten- und Osterzeit (61–97), Festtage im Jahreskreis (98–173). Knappe Übersichten jeweils zu Beginn führen in die einzelnen Festzeiten und Festtage ein und skizzieren ihren zentralen theologischen Sinngehalt.

Sie nehmen allerdings nicht die Hauptposition ein. Der Akzent und damit die eigentliche Stärke des Buches liegt in den sich anschließenden geistlichen Vertiefungen. Sie sprengen den engen Rahmen abstrakt dogmatischen Wissens auf und schlagen eine Brücke zu gegenwärtigen Lebensbezügen. Dem Vf. gelingt es, zugleich anschau-

lich und mit theologischem Anspruch die einzelnen liturgischen Zeiten geistlich zu erschließen und für die Alltagspraxis des Glaubens fruchtbar zu machen. Dabei bewegt er sich jenseits aller akademischen Distanz. Beispiele aus persönlichen Erlebnissen des Vf.s, Zitate und Bezüge aus Belletristik und Dichtung geben den Textimpulsen eine angenehme und eingängige Färbung. Der wechselnde Stil verlebendigt zusätzlich die nachdenklichen, teils überraschenden und ungewohnten Perspektiven, die der Vf. seinen Lesern aufzeigt. Einmal eher als Predigt, teils eher meditierend, ein anderes Mal auf-rüttelnd nimmt der Vf. die Leser an die Hand und vermag sie für eine Vernetzung von Glaube und Zeit im Rhythmus des Kirchenjahres zu gewinnen. Seine kurzweilige Sprache und seine manchmal saloppen Formulierungen mögen zuweilen provozieren und vertraute Sichtweisen empfindlich in Frage stellen. Gleichwohl illustrieren sie eine Balance zwischen Lebensbezug und theologischem Anspruch, die Beachtung verdient.

Das Buch eignet sich zur persönlichen Lektüre und geistlich-theologischen Vertiefung der Mitfeier des Kirchenjahres. Ebenso wird derjenige, der als Verantwortlicher im Dienst der Verkündigung steht, reizvolle Anregungen für die eigene Predigtpraxis oder Katechese finden. Die etwas übertriebene Feststellung, das Buch sei ein „Grundkurs des Glaubens“ (Text auf der Buchrückseite), wird man nüchtern dem Verkaufsinteresse des Verlages zuschreiben müssen. Manche rasch erreichbare Literatur zum Kirchenjahr hätte ergänzend noch genannt werden können. Ein Literaturhinweis ist unvollständig, vgl. S. 13, Anm. 6.

Erfurt

Stefan Böntert

Leonhard, Clemens: The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research. – Berlin: de Gruyter 2006. (XI) 507 S. (Studia Judaica, 35), geb. € 118,00 ISBN: 978-3-11-018857-8

Paradigmenwechsel brauchen ihre Zeit. Nachdem Günter Stemberger schon vor mehr als 20 Jahren klar gemacht hatte, dass die Pesachhaggada nicht als Hintergrund der neutestamentlichen Abendmahlsberichte herangezogen werden darf¹, erregte Israel Yuval Aufsehen mit der These, dass die historische Beeinflussung von Pesach- und Osterfeier bis ins Mittelalter nicht als jüdisch-christliche Einbahnstraße zu beschreiben ist². Damit freilich derartige Erkenntnisse das theologische Handbuchwissen auch jenseits judaistisch informierter Spezialdiskurse zu prägen vermögen, bedarf es einerseits differenzierter Kleinarbeit zur Neubewertung zahlreicher Quellen auf jüdischer genauso wie auf christlicher Seite; andererseits muss der traditionelle liturgiehistorische Rahmen durch ein kohärentes – wenn auch notwendigerweise keineswegs lückenloses – Gesamtbild der ältesten Geschichte von Pesach und Ostern ersetzt werden. Beides leistet die vorliegende Arbeit, die als liturgiewissenschaftliche Habilitationsschrift in Wien begonnen und in Bonn vollendet wurde.

Der thematische Bogen reicht dabei jüdischerseits vom biblischen Grundtext des Ägyptischen Pesach bis zur mittelalterlichen Pesachhaggada und christlicherseits von der Entstehung der wöchentlichen Sonntagsfeier bis zur Entfaltung der österlichen Pentekoste; die untersuchten Quellen umfassen Qumran-Texte ebenso wie die Musik der Beta Israel und numismatische Zeugnisse genauso wie entwickelte Liturgien reichskirchlicher Zeit.

Nach den üblichen Klärungen von „Questions, Methods, and Sources“ (cap. 1, p. 1–14) wird zunächst das biblische Zeugnis von Ex 12 über „The Egyptian Pesach“ (cap. 2, p. 15–72) diskutiert. Der Vf. stellt die fundamentale literarische, funktionale und historische Unterscheidung zwischen dem einmaligen Auszugspesach in Ägypten und der liturgischen Feier späterer Zeiten heraus; ersteres entspreche keiner jemals real gefeierten Liturgie; im Gegenteil: „Exod 12 is an allegorical interpretation of the liturgy at the Temple in Jerusalem“ (69). Die Perikope sei kein „institution narrative“ (20 u. ö.) im Sinne der historischen Begründung späterer Praxis, sondern „an etiology for the Pesach at the Second Temple“ (70), woraus Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen biblischem Text und historisch greifbarer Praxis gleichermaßen zu erklären seien (62ff.; die implizierte terminologische Opposition von „Einsetzungsbericht“ und „Ätiologie“ scheint Rez. insofern potentiell missverständlich, als eine nicht historistische Definition des Begriffs „Einsetzungsbericht“ gerade auf eine ätiologische Funktion abzielen könnte); „Exod 12 is [...] not prescription, but interpretation.“ (69) Es ist zu hoffen, dass diese These auch von der alttestamentlichen Bibelwissenschaft zur Kenntnis genommen wird.

¹ Günter Stemberger, Pesachhaggada und Abendmahlsberichte des Neuen Testaments: Kairos 29 (1987) 147–159 [= Ders., Studien zum rabbinischen Judentum, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990, 357–374 (SBAB 10)].

² Israel Yuval, The Haggadah of Passover and Easter: Tarbiz 65 (1995) 5–28 [hebr.]; ders., Easter and Passover as Early Jewish-Christian Dialogue, in: Passover and Easter. Origin and History to Modern Times. Hg. Paul F. Bradshaw / Lawrence Hoffman, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame 1999, 98–124 (Two Liturgical Traditions 5).

Der anschließende Hauptteil über „The Date of the Haggada“ (cap. 3, p. 73–118) erschließt und vertieft den jüdischen Forschungsstand und hat weitreichende Konsequenzen für die Interpretation christlicher Texte von den neutestamentlichen Abendmahlserzählungen bis zur altkirchlichen Paschafeier: Wenn die Haggada überhaupt erst nach der rabbinischen Zeit entstanden ist, in welcher der symposiastisch geprägte Pesach-Seder zunächst von Studium und Diskussion der Opfergesetze bestimmt war (TPes 10,12), bevor dieses durch die zunehmend ritualisierte Erzählung „von der Schande zur Herrlichkeit“ (mPes 10,4) zunächst überlagert und schließlich ersetzt wurde (78–87), erübrigt sich grundsätzlich jegliche Suche nach christlichen Äquivalenten (eine Erkenntnis von Bedeutung nicht zuletzt für die neutestamentliche Bibelwissenschaft!). Das schon in der Mischna zu beobachtende Verhältnis von Erzählung und Halakha, ritualisierter Praxis und rituellem Text gibt Anlass zu fundamentalhistorischen Reflexionen über das Verhältnis von Literatur und Liturgie, deren Relevanz weit über den Anlassfall im spätantiken Judentum hinausreicht: „The Haggada is not the result of a certain stage in the development of the seder liturgy, but constructs a new script ritualizing and reciting texts of the rabbinic tradition. [...] The emergence of the Haggada thus marks a watershed in the development of the seder. Its broad acceptance and dissemination shows a paradigm in which liturgies are constructed and reconstructed with reference to texts rather than to traditions of actually practiced but more spontaneous rites.“ (118) Nach Etablierung der Haggada in nachamoräischer Zeit lässt sich in ihren erhaltenen Zeugen palästinischer und babylonischer Provenienz ihre zunehmende Standardisierung, Institutionalisierung und Ritualisierung genau weiterverfolgen: „The Haggada is not a literary genre. It is not a rewritten Exodus narrative. It is a single text that was transmitted quite accurately in two recensions.“ (118)

Der umfangreichste Hauptteil (cap. 4, p. 119–316) bietet weit mehr als sein lapidarer Titel „Easter Sunday“ vermuten lässt: Zunächst werden die ältesten Zeugnisse für die Entstehung des christlichen Herrentags als solchen kritisch gesichtet (cap. 4,1, p. 121–140; freilich überzeugen nicht alle zitierten Überlegungen zwingend; ist wirklich zu vermuten, dass ausgerechnet Paulus in der Korrespondenz mit einer heidenchristlichen Gemeinde „might have wanted to avoid the handling of money on the Sabbath“ [124f, n. 9]?). Dass eine Sonntagsfeier nicht vor dem 2. Jh. nachzuweisen ist und die Auferstehung nicht als ihr einziger früher Inhalt identifiziert werden kann, falsifiziert noch nicht den entsprechenden Zusammenhang, auch wenn dieser tatsächlich nicht positiv zu beweisen ist. Einerseits ist zwar eindeutig festzuhalten, dass der Sonntag kein „Wochenpascha“ ist; dieses Konzept taucht bekanntlich erst im 4. Jh. auf (138f.). „As the emergence of the Sunday seems to precede that of the Quartodeciman Pascha, the Sunday was not created as a weekly form of the Pascha at its beginning“ (139). Andererseits ist aber nur mit einer *petitio principii* aus einem *argumentum e silentio* zu postulieren, dass „Even if one of the motives for the connection of Easter with a Sunday was the mimetic representation of Biblical time in liturgical time, there is no indication that this should have been the reason for the emergence of the Sunday as a day of worship in the first place. This kind of mimesis became operative only later.“ (140) Klarerweise geht es beim Sonntag nicht um ein „weekly reenactment [wie wäre ein solches auch vorzustellen? Rez.] of a bit of New Testament chronology“ (429); aber welcher andere Grund als das – nicht im pejorativen Sinn einer äußerlichen, in der implizierten chronologischen Pointierung zurecht historisch und theologisch kritisierten Mimesis zu verstehende! – Gedächtnis der Auferstehung „am ersten Tag nach dem Sabbat“ soll zur Entstehung einer christlichen Sonntagsfeier geführt haben?

„A Christian Understanding of the Omer Ritual“ (cap. 4,2, p. 140–159) macht anschließend deutlich, dass es sich um eine sekundäre und von der zugrundeliegenden kultischen Realität der neutestamentlichen Zeit unabhängige theologische Interpretation der Auferstehung aus einer Zeit handelt, in der die entfaltete Osterfeier längst etabliert war (150–158), während „The imagery behind 1 Cor 15.20 is taken from the ritual of the Haggada and does not allude to the Omer.“ (145)

„Fifty Days Easter Sunday“ (cap. 4,3, p. 159–188) fragt nach dem Ursprung der östlichen Pentekoste. Weder bezeugt „Hippolyt“ eine entsprechende Institution, noch ist ihr Ursprung im Jubiläenbuch oder in Philos Bericht über die Therapeuten zu suchen; vielmehr bleibt Tertullian der erste sichere Zeuge. „The Christian celebration of Pascha is not attached to a pre-existing Pentecost on which it eventually transferred its own meaning, but the Christian Pentecost was invented as an extension of Easter Sunday.“ (186) Theorie und Praxis der Pentekoste setzen per definitionem eine dominikale Paschafeier voraus (178); es bleibt festzuhalten: „Pentecost is an unstructured period of time after and including Easter Sunday, in fact extending the one (theological) Easter Sunday to over 50 (astronomical), days.“ (176) Auch wenn also theologisch gilt: „This Pentecost period does not have a liturgical or theological (viz. commemorative) character of its own, as it is Easter Sunday“ (176f.), ist freilich terminologisch zu fragen, ob sich dieses Verständnis des Begriffes *pascha* (dessen im Laufe der christlichen Spätantike signifikantem Wandel unterworfenen Semantik nur bedingt mit dem modernen Begriff „Easter“, also „Ostern“, zu korrelieren ist) philologisch schon bei Tertullian substantialisieren lässt, der das Wort *pascha* – anders als Cyprian, ep. 21, 2, 1 – noch nicht eindeutig dem Ostersonntag zuordnet, und ob die (bei sonst durchaus stichhaltiger Kritik der im Kontext zitierten älteren Forschungsmeinungen) Opposition zur quartodezimanischen Paschafeier hinsichtlich des Begriffs „Pascha“ notwendig so zuzuspitzen ist wie auf p. 177 (zumal p. 278 aus Dionysius von Alexandria, einer eindeutig dominikalen Quelle, wohl zurecht ebenfalls „a vigil whose most salient structural feature was a change of mood at some point during the night“ ableitet).

Anders als gelegentlich vermutet, gehört auch „The Seventh Day of the Festival of Unleavened Bread“ (cap. 4,4, p. 188–205) nicht zur historischen oder theologischen Genealogie der christlichen Osterfeier; der Exodus-Zusammenhang des Datums ist jüdischerseits erst spät belegt und kann nicht hinter 1 Kor 10 stehen, einem Text, dessen Zusammenhang mit Ostern somit sekundär ist. „A Christianized Festival of Unleavened Bread“ (cap. 4,5, p. 205–230) ist zwar in syrischen Quellen belegt, setzt aber eine Hohe Woche des Paschafestens voraus und erweist sich als „the application of an Old Testament term to a feature of the liturgy that did not exist in pre-Constantinian times.“ (229) Die umfangreiche Erörterung über „Qumran Calendars and Commemorations at Festivals“ (cap. 4,6, p. 230–292) bietet eine kritische Revision sowohl historischer als auch theologischer Fragen nach dem 364-Tage-Kalender und seiner (jenseits des Systems priesterlicher Mischmarot nicht nachzuweisenden, hinsichtlich der notwendigen Interkalation ungeklärten und jenseits des ursprünglichen Tradentenkreises einflusslosen) faktischen Beobachtung, argumentiert für seine Unabhängigkeit von den exegetisch-narrativen Chronologien des Jubiläenbuches, berührt notwendig auch das Problem der Identität der Essener sowie ihres (der unbeweisbaren Spekulation zu überlassenden) Verhältnisses zu den (Ur-) Christen und hinterfragt gleichermaßen zentrale wie problematische Begriffe wie „Gedächtnis“ (240f u. ö.) oder Konzepte liturgischer Zeit (260–266). Schon die Ergebnisse dieser Rückfragen, v.a. aber eine literarische und historische Analyse von Didasc. 21 machen klar, dass es sich bei der in diesem Text bezeugten Konstruktion einer Chronologie des Abendmahles in der Nacht auf Mittwoch der Hohen Woche um einen relativ jungen literarischen Harmonisationsversuch und nicht um einen Niederschlag alter Liturgie handelt. In diesem Zusammenhang vertritt der Vf. auch die plausible Argumentation, dass die dominikale Osterfeier aus einer von den Auferstehungsevangelien motivierten Historisierung des Pascha entstanden ist (269–279 u. ö.).

Cap. 4,7 „Why is this Night Different Form the Rest of Holy Week“ (293–314) bietet eine auf den ersten Blick irritierende, bei näherem Zusehen aber faszinierende Theorie über die Gestaltung der entfalteten Paschavigil, wie sie in detaillierter liturgischer Ordnung erstmals in Jerusalemer Quellen des frühen 5. Jhs. (Armenisches Lektionar) bezeugt ist: Deren Leseordnung sei nicht als Verschiebung mutmaßlich alter Inhalte der quartodezimanischen Vigil – die abgesehen von Ex 12 und dem Passionsgedächtnis nur hypothetisch zu erschließen sind – auf die Nacht zum Sonntag zu verstehen, sondern als sekundäre Füllung eines liturgischen Vakuums nach Etablierung der Hohen Woche, deren Passionschronologie die quartodezimanische Vigil um ihre Hauptinhalte gebracht habe. Insbesondere die Lesung von Gen 1–3 sei nicht Relikt eines in dieser Form nicht nachzuweisenden Inhalts der quartodezimanischen Paschavigil, sondern „was probably chosen, because it ended with the fall of the human beings and their expulsion from Paradise – a situation that was healed in Christ's (passion and) resurrection.“ (314)

Cap. 5 „The Targum Expansion of the Four Nights“ (317–423) revidiert Gattung, Datierung, Funktion (mit grundsätzlichen Erörterungen über „Contexts of the Palestinian Targum Tradition“; cap. 5,2, p. 325–353) und damit auch theologische Tragweite des zu Unrecht gerne als „4-Nächte-Hymnus“ zitierten Traditionsstückes im palästinischen Targum zu Ex 12,42, dessen Inhalte nicht länger als „Kern“ der Ostertheologie oder der Leseordnung der Paschavigil angesehen werden können, zumal eine Analyse ihrer Verbreitung im spätantiken Judentum (auch im Blick auf den durch die Rezeption in der babylonischen Rezension der Pesachhaggada berühmten Pijjut des Jannai) und Christentum ernüchternde Resultate zeitigt.

Ausführliche „General Conclusions“ (cap. 6, p. 425–437) bündeln nicht nur die Ergebnisse, sondern machen auch einen Versuch „Towards a History of Pesach and Easter“ (cap. 6,11, p. 435f) und benennen „Perspectives for Further Research“ (cap. 6,12, p. 436f). „Bibliography“ (cap. 7, p. 439–482) und hilfreiche „Indices“ (cap. 8, p. 483–507: Authors, Subjects, Greek Terms, Hebrew Terms and Phrases, Sources) beschließen die reichhaltige Darstellung.

Binneneinleitungen und -zusammenfassungen erleichtern die Orientierung in der äußerst komplexen Materie. Dass Leonhard häufig nicht nur traditionelle Forschungspositionen – mitunter in karikierender Zuspitzung – zum Ausgangspunkt nimmt, sondern sich regelmäßig auch allen möglichen und unmöglichen Einwänden stellt, profiliert seine Argumentation, macht es aber nicht in allen Zusammenhängen leichter, ihr zu folgen; der Genuss feiner Ironie erschüttert generell für die Mühe der Lektüre. (Dass der Autor sich veranlasst sieht, sein epochales Werk auf Englisch zu publizieren, ist ein ambivalentes Signal an die deutschsprachige Kollegenschaft: Einerseits attestiert er ihr größere Internationalität als der anglophonen, verweist ihre muttersprachlichen Diskurse im Gegenzug freilich – wenn auch wohl ungewollt – in die provinzielle Irrelevanz).

Die auf den ersten Blick etwas disparaten Untersuchungen fügen sich in der Zusammenschau zu einer umfassenden Neubewertung der Frühgeschichte von Ostern und ihrer mutmaßlichen Abhängigkeit vom jüdischen Pesach; kaum eine entsprechende Forschungsmeinung wird nicht einer kritischen Revision unterzogen: Abgesehen vom gemeinsamen, aber unabhängigen Rückgriff auf gewisse Bibeltexte und der Konzeption der quartodezimanischen Osterfeier als „Anti-Pascha“ (Gerard Rouwhorst) lässt sich im untersuchten Zeitraum keine historische oder theologische Verbindung, geschweige denn Abhängigkeit, zwischen christlicher und jüdischer Feier oder Theologie des Pascha nachweisen: „Easter was not ‚inherited‘ from

Judaism and did not ‚supersede‘ or ‚replace‘ the Jewish Pesah. [...] The early history of Pesah and Easter emerges as two histories of mostly independent festivals.“ (436) Abgesehen von diesem unwältzenden liturgie- und religionsgeschichtlichen Befund haben die zahlreichen Detailbeobachtungen weitreichende Konsequenzen auch für beliebte theologische Konzepte wie etwa die von „Festhalten“ (und ihrer Kumulation). Indem die gründliche Untersuchung die Haltlosigkeit zahlreicher verbreiteter Auffassungen aufgewiesen hat, fordert sie zur Revision von manchen Grundperspektiven und vieler Inhalte auch von etabliertem Handbuchwissen auf.

In der weiteren Diskussion wird freilich zu unterscheiden sein, wo die Unmöglichkeit traditioneller Frühdatierung aus literarischen, historischen oder theologischen Gründen positiv zu beweisen (wie etwa im Fall der Pesachhaggada) oder zumindest plausibel zu machen ist (wie etwa für die Pentekoste) und wo schlicht keine Quellen zur Verfügung stehen (wie etwa bei der Bezeugung der Sonntagsfeier und ihres Zusammenhanges mit dem Auferstehungstag). Auch werden manche – v. a. in polemischer Zuspitzung mitunter eng aufgefasste – Begriffe in anderen Kontexten und von anderen Autoren (und mitunter auch Quellen) anders verwendet; die in der Analyse bestimmter Quellen vorgetragenen Beobachtungen müssen darum nicht in allen Fällen auch jenseits des konkreten Untersuchungsgegenstandes notwendig zur grundsätzlichen Verabschiedung von liebgewordenen und hilfreichen Kategorien führen, zwingen aber jedenfalls dazu, leichtfertig verwendete Begriffe und Konzepte (s. o. z. B. zu Einsetzungsbericht, Ätiologie, Gedächtnis, Mimesis etc., aber auch z. B. Ostern / Easter) differenzierter zu reflektieren und genauer zu definieren.

Aufgrund der Verarbeitung nicht nur von jüdischen und christlichen Quellen verschiedener Provenienz und Sprache, sondern auch von umfangreicher modernhebräischer Sekundärliteratur kommt der Studie eine wichtige Vermittlerfunktion zwischen Judaistik und christlicher Liturgiewissenschaft zu (und das hoffentlich nicht nur in der genannten Richtung! Im Übrigen sind die beiden Elemente des Buchtittels durchaus auch parataktisch zu verstehen; der Vf. positioniert sich deutlich auch innerhalb jüdischer Diskurse und treibt diese substantiell weiter). Aber auch jenseits dieser Disziplinen geben die Ergebnisse und Thesen z. B. der alt- und neutestamentlichen Bibelwissenschaft zu denken. Die gründliche Neubewertung der meisten frühen Quellen von jüdischem und christlichem Pascha ist zweifellos der wichtigste Forschungsbeitrag zum Thema seit der thematisch zugleich weiter wie enger angelegten Diss. von Wolfgang Huber³ und wird wohl für die nächste Forschergeneration sowohl das relevante Material erschließen als auch Impulse zu seiner Interpretation geben; auch wer das gezeichnete Bild der Entwicklung nicht in allen Details nachvollziehen will, muss jedenfalls den Rahmen vertrauter Paradigmen verlassen, der nun an mehreren Ecken zerbrochen ist.

Regensburg

Harald Buchinger

Die Psalmen. Das Morgengebet der Kirche, hg. u. ausgelegt von Johannes Paul II. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2007. 351 S., geb. € 19,90 ISBN 978-386744-013-4

Papst Johannes Paul II. hat in den Jahren 2001–2003 jeden Mittwoch auf dem Petersplatz ein aus Psalmen und Cantica der Laudes, des kirchlichen Morgengebetes, bestehendes Gebet kommentiert und ausgelegt. Es sind insgesamt 84 biblische Katechesen und geistige Meditationen über das zentrale Gebetsbuch des Alten Bundes und der Kirche Jesu Christi, dessen starke Spiritualität wie auch dichterische Schönheit der Papst in seinem Kommentar herausstellen wollte.

Johannes Paul II. verstand die Psalmen der Laudes als Einladung der Bibel, unseren Tagesablauf mit einem Lobpreis zu beginnen, der nicht nur die von Gott gewirkten Wunder und unsere Antwort des Glaubens verkünden, sondern sie durch ein Psalmenlied – d. h. in schöner, glanzvoller, melodischer und zugleich eindringlicher Weise – feiern soll. Der Mensch betet am Tagesbeginn auch bittend, um nicht einem blinden ungewissen Zufall ausgeliefert zu werden, um nicht seiner unsicheren Freiheit überlassen noch den Entscheidungen Dritter anvertraut oder den Wechselfällen der Geschichte unterworfen zu werden (vgl. 248).

Für den Papst liefern die Psalmen v. a. Bestandteile einer Spiritualität, die sich auf das tägliche Leben der Gläubigen auswirken kann. Es muss im Psalmgebet – betont er – keine Wiederholung gefürchtet werden; der Rhythmus verhilft gerade dazu, eine gewisse Intensität der Beziehung zu Gott zu entwickeln – mit all den vielfältigen Nuan-

cen in den Empfindungen, innerlichen Impulsen und Gefühlen, die das Gebet begleiten.

Jede Auslegung des Psalms hat eine klare 4–5-teilige Struktur. Zuerst wird auf den historischen Hintergrund des Psalmwortes – nicht selten mit der dramatischen Situation des Volkes Israel verbunden – hingewiesen sowie die literarische Gattung und Struktur des Textes analysiert, dabei auch die Qualität seiner Klangfarbe sowie der dichterische Genius des Psalmisten aufgezeigt und oft die sprachliche Tiefe der semitischen Redewendungen oder der aramäischen Ausdrücke erschlossen; dann kommt die theologische Betrachtung, indem der zentrale geistige Inhalt des Lobgesangs meditiert wird, um am Schluss die christologische Optik für das Psalmgebet zu gewinnen, denn diese ist gerade das Hauptanliegen des Papstes in seinem Kommentar: dass im Lichte des Ostergeheimnisses Jesu Christi der Durst und der Hunger, die uns zu Gott treiben, ihre das geistige Leben unterstützende Nahrung und ihre Erfüllung finden.

Fast in jeder Katechese lässt der Papst auch die christlichen Frühautoren und Kirchenväter reichlich selber sprechen: Ambrosius, Origenes, Augustinus, Cyrill von Jerusalem, Basilius und Johannes Chrysostomus gehören zu den meist zitierten Theologen, aber es fehlen auch nicht die Denker und Gelehrten der Moderne, wie Romano Guardini, Rudolf Otto, Dietrich Bonhoeffer oder Gerhard Ebeling.

Aus den Themen der Psalmodie, die der Papst als Leit motive seiner Auslegung ausgewählt hat, werden von ihm besonders akzentuiert: *Gerechtigkeit – Solidarität mit den Armen; Verantwortung für die Schöpfung; die Barmherzigkeit Gottes*; wie auch *die rettende Hoffnung angesichts des Lebensdramas*. Sie skizzieren für den Papst sozusagen die Geographie des Gebetsgeistes: Sie möchten die Gedanken der Betenden bestimmen wie auch erinnernd oder sogar ermahnend auf den göttlichen Plan für eine Welt des Friedens verweisen.

Antlitz Gottes: Barmherzigkeit

In der Vertrautheit des Psalmgebets – meint der Papst – entkleidet sich zuerst das Antlitz Gottes. Die Psalmen lenken unsere Blicke auf das Antlitz Gottes, der als Vater betrachtet wird, und er lädt uns zum Lob und Preis ein. Hier spürt man – sagt der Papst – den Sinn der besonderen »Kindschaft«, die Israel als Geschenk des Bundes erfährt und die das Mysterium der Menschwerdung des Gottessohnes vorbereitet: Dann wird in Jesus das Antlitz des Vaters erstrahlen, und seine grenzenlose Barmherzigkeit wird offenbar werden.

Johannes Paul II. unterstreicht die verbindende Nähe in der Gebetserfahrung zwischen der jüdischen Tradition und dem christlichen Glauben. Man spürt, dass der Papst dadurch einen freundlichen Dialog mit dem Judentum sucht. Dass das Volk Israel in einem ungekündigten, gültigen Bund mit Gott lebt, betont Johannes Paul II. immer wieder. Das ständige Bewusstsein um die konstitutive Verwurzelung des christlichen Glaubens im Glauben Israels zeichnet das Buch des Papstes aus. Er hat – und nicht nur in diesen Meditationen – wichtige Wegmarken für die Kontinuität zwischen dem jüdisch-alttestamentlichen und dem christlich-trinitarischen Gottesbild gesetzt, was unumstritten auch zu den größten Verdiensten seines Pontifikates gehört.

Sicher ist es auch das persönliche Glaubensbekenntnis des Papstes, wenn er die aus der Psalmodie ausgenommene Rede von der barmherzigen Liebe Gottes in breiter Reflexion betrachtet. Er vermittelt den Eindruck, als hätte er gerne allen Betenden seine persönliche Erfahrung hinterlassen: Der Herr ist wirklich gütig; seine Huld verlässt uns nie, denn er ist immer bereit, uns mit seiner barmherzigen Liebe zu stützen. In diesem Vertrauen kann sich der Beter – meint der Papst – ganz der Umarmung seines Gottes überlassen.

Johannes Paul II. spricht gefühlvoll von Gott. In den Psalmen entdeckt er eine von der Liebe inspirierte Melancholie – voll Sehnsucht, um die überaus hochherzige Liebe Gottes zu erlangen, aber auch voll Bemühung und Sorge, um dem Herrn eine aufrichtige und wirksame Liebesantwort zu geben. Gott – betont der Papst immer wieder – ist eine Person, die Gefühle hat, handelt und reagiert, liebt und verurteilt, am Leben seiner Geschöpfe teilhat und ihrem Tun nicht gleichgültig gegenübersteht. Gott ist nicht gefühllos, sondern leidenschaftlich; er wendet sich seinem Volk mit überraschender Zärtlichkeit und Wärme zu. Die biblische Botschaft dreht sich um die Güte und die Treue Gottes, denn Gott ist treu und wird seine Versprechungen nicht zurücknehmen.

Der Papst macht sich durch diese Gedanken zum Anwalt der wahren Botschaft von Gott: der Gewissheit, dass Gott die Schöpfung nie dem Zufall des Nichts und der Verzweiflung überlassen wird; der Gewissheit, dass Barmherzigkeit und Vergebung das letzte Wort haben.

Verantwortung für die Schöpfung

Das Gebet ist nie ein Ereignis für sich allein, sondern es will sich weiten und die ganze Welt miteinbeziehen – daran erinnert der Papst. Der Mensch ist eigentlich nur der Wortführer der gesamten Schöpfung – denn alle Lebewesen loben den Herrn. Das kosmische Halleluja singt jedoch die ganze Schöpfung. Der Mensch als Hirt des Daseins und Vorsänger aller Geschöpfe leitet lediglich die Schöpfungsliturgie. Der Papst betont sehr stark diese universale Liebe Gottes zu allen Geschöpfen, welche einen universalen Chor »in der Apsis des Himmels« bilden (201). Denn der Blick des Psalmisten richtet sich ganz deutlich auf den breiten Horizont des ganzen Weltraums: Das Alphabet seines Lobes ist weit über unseren Planeten verstreut. Niemand und nichts sollte damit vom Lobgesang an den Schöpfer ausgeschlossen sein. Mit dem Kirchenvater Basilius behauptet der Papst sogar: »Nicht einmal der Abgrund wurde vom Psalmisten für verächtlich gehalten, denn er hat ihn in den allgemeinen Chor der Schöpfung einbezogen, er vervollständigt sogar mit eigenen Worten harmonisch den Hymnus an den Schöpfer« (202: *Basilius der Große, Homiliae in hexaemeron*, III, 9).

Der Papst thematisiert sehr stark die Schöpfung als den Sitz der ganzen Menschheit, die zur Verantwortung gezogen ist für deren Bewahrung und für

³ Wolfgang Huber, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin: Töpelmann 1969 (BZNW 35).

die Wiederherstellung der Harmonie des Kosmos. Der Papst bedauert, dass die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung so oft vom egoistischen Menschen missverstanden wird, dass er sich mehr als »irrsinniger Tyrann« denn als kluger und weiser Herrscher erwiesen hat (190). Das Phänomen des Bösen hat für den Papst hier seine ganz konkrete Gestalt mit sozial-universaler Dimension: Die menschliche Freiheit mit Umweltverwüstungen und eklatanten sozialen Ungerechtigkeiten ist es, die das Böse in der Welt verbreitet.

Gerechtigkeit – Solidarität mit den Armen

Der Papst hebt das Thema der sozialen Gerechtigkeit und Solidarität mit den Armen und Gebeugten gegen die Arroganz der Mächtigen hervor. Er sucht bewusst diese Akzente in der alttestamentlichen Botschaft, um sie neu ins Bewusstsein zu holen als entscheidende Säule des Lebens aus dem Glauben an Gott, den Retter der Bedürftigen, der Unterdrückten und Ausgegrenzten, der Elenden und Unglücklichen, der Beleidigten und Gedeimigten. Die Botschaft ist für den Papst eindeutig: „Wer Gutes tut, besonders indem er sein Herz für die Bedürfnisse des Nächsten öffnet, ist dem Herrn wohlgefällig. Auch wenn er Prüfungen erdulden muß, wird er zu guter Letzt Gottes Wohlwollen erfahren“ (45).

Das Gebet mit den Psalmworten hält – seiner Meinung nach – das Vertrauen in die göttliche Gerechtigkeit sehr lebendig, dass früher oder später Gott sich auf die Seite des Gläubigen stellt. Gott – immer wieder bekennt es der Papst mit voller Kraft – ist kein Herrscher, der seinen Geschöpfen fern steht, sondern er ist in ihre Geschichte eingebunden als derjenige, der die Gerechtigkeit verteidigt, indem er sich auf die Seite der Geringsten, der Opfer, der Unterdrückten, der Unglücklichen stellt. Er ist nicht gleichgültig gegenüber dem Guten und dem Bösen: Er tritt in der Menschheitsgeschichte heimlich auf die Bühne durch sein Gericht, das früher oder später das Böse aufdeckt, die Opfer schützt und den Weg der Gerechtigkeit aufzeigt. Denn Gott ist jener, der die Einfachen heilt, diejenigen, die gebrochene Herzen haben, und er verbindet ihre schmerzenden Wunden; die Stolzten aber, die kein gebrochenes Herz haben, – auch dies eine klare Aussage des Papstes – werden nicht geheilt.

SCHWEIGEN GOTTES – rettende Hoffnung angesichts des Lebensdramas

Am 11. Dezember 2002 wagte Papst Johannes Paul II. die Frage zu stellen, ob es sein könne, dass Gott die Menschen verlassen habe. Sich auf den Propheten Jeremia beziehend, beklagt er die große Tragödie des Schweigens Gottes, „der sich nicht mehr offenbart und sich scheinbar in seinem Himmel eingeschlossen hat, so als sei er des menschlichen Tuns überdrüssig“ (255). Und er fragt weiter: Was bleibt nun in solch einer Situation? Johannes Paul II. insistiert auf der rettenden Kraft des Gedenkens, komme den Menschen doch die Aufgabe zu, Gott an seine Versprechen zu erinnern: „Gott wird eingeladen, sich daran zu erinnern, dass er sich durch einen Bund der Treue und Liebe an sein Volk gebunden hat“ (256). Eine provozierende Aussage, die damals auch ein enormes Echo in der medialen Öffentlichkeit auslöste. Dieses mutige Fragen des Papstes verweist aber v.a. auf eine wichtige Dimension des Christseins: Das Christentum lebt aus der Kraft des Erinnerns und schöpft daraus eine *rettende Hoffnung*, weil das Gedenken der großen Heilstaten Gottes den Glauben an einen sendenden Gott ermöglicht.

Mehrmals thematisiert der Papst das ganze Drama des Glaubens in der Zeit der Prüfung und des göttlichen Schweigens: das Gefühl der Verlassenheit im Betenden, das durch das Schweigen Gottes so hart verstärkt wird, wo „die Rechte des Höchsten, die die rettenden Wunder des Exodus vollbracht hatte“, nun gelähmt scheint (143), wo der Schmerz des Betenden ihn ins Wanken bringt. Der Papst versucht den Weg zu zeigen, wie die Traurigkeit zu verlassen und die Hoffnung neu zu gewinnen und zu bekräftigen ist. Er ist überzeugt, dass der Glaube die mutige Bekräftigung auch am dunklen Tag des Schmerzes anbietet. Er ist überzeugt, dass Gott nicht gleichgültig gegenüber den Tränen der Leidenden bleibt. Dass er die Liebe, die Heilsverheißung und die barmherzige Zärtlichkeit nicht vergessen hat. Der Papst lädt deswegen zur Hoffnung ein. Das treue Gebet ist ein Weg der Hoffnung. Denn der wiederholte Hilferuf der Psalmen kann Gott aus seiner unbeteiligten Haltung wachrütteln, ihn zum Schutz der Opfer erheben und sein Schweigen brechen.

Der Papst lädt in seinen Meditationen ein, die Liebe zu Gottes Wort zu entfalten im geduldigen Fortschreiten von Wort zu Wort, von Satz zu Satz. Die Augen müssen seiner Meinung nach lernen, zwischen den Zeilen zu lesen. Auch wenn wir uns im »trostlosen Tal« befinden, sollten wir unseren Blick fest auf das leuchtende Ziel des Friedens und der Gemeinschaft mit Gott richten.

Man sieht in den Ausführungen dieses Buches auch, wie realistisch Johannes Paul II. auf das Leben schaute. Ganz offen sagt er, dass der Tagesanfang nicht immer schön ist, dass es wirklich dunkle Tage geben kann, dass das Herz schwer ist, wenn quälende Fragen aufsteigen. Er wusste, dass der Dienst für Gott auch durch den Schmerz der Verzweiflung und Angst begleitet ist, dass am Abend oft nur die Klage bleibt. Aber nur so – meint er – kann die am Morgen wiederkehrende Freude genießbar werden. Der Papst lädt dazu ein, nicht nur das Gute, sondern auch das Böse anzunehmen. Das ist für ihn die Tiefe und die Reife des Glaubens. Das Gebet öffnet für ihn den Weg zum neuen, gestärkten Vertrauen zu Gott. Es ist der Leitgedanke des Papstes in seiner ganzen Meditation: Der betende Mensch öffnet sich der Hoffnung! Auch in den dunkelsten Augenblicken ahnt er einen höheren Plan. Er glaubt, dass die Flamme der Hoffnung, trotz der Prüfung des Schweigens, nie gelöscht wird.

Münster

Krzysztof Gasecki

Praktische Theologie

Hochschild, Michael: *Neuzeit der Orden*. Kursbuch für Himmelsstürmer. – Münster: Lit 2005. 160 S., br. € 17,90 ISBN: 3-8258-8475-9

„Neuzeit der Orden“ – der Titel scheint auf den ersten Blick eine weitere Abhandlung über das enorme Interesse an „ganzheitlichen Klosterwelten“ zu verheißen. Doch nur am Rande gewährt der Autor erhellende Einblicke, warum das Kloster heute wieder fasziniert (135–143). Ihm geht es vielmehr – wie der Untertitel zu verstehen gibt – um eine Anleitung zur Selbstbesinnung einer krisengeschüttelten kirchlichen Sozialform. Der promovierte Soziologe und Philosoph Michael Hochschild (*1967) hat nicht so sehr ein Buch *über* die Orden geschrieben, sondern ein beherztes Plädoyer für Ordensleute als religiöse Pioniere. Der Professor für Zeitdiagnostik an der *Grande École de Sciences Politiques* in Paris stellt sich „also auf den Standpunkt eines Ordensmannes, ohne einer zu sein, um letztlich seine Selbstentdeckung als Himmelsstürmer zu betreiben.“ (7) Er möchte zwar „keine Fremdprophetien auferlegen“, aber doch „die Orden von einem Wirklichkeitsentzug bewahren“ (6). Dieser „Essay zur Gesundheitspflege des Ordenslebens“ (8) verzichtet zur Gänze auf die Abhandlung soziologischer Modelle und Daten, er verwendet kaum Zitate, keine Fußnoten oder bibliographischen Angaben zum Thema. Eine leichte Kost verabreicht der Autor dennoch nicht – schon alleine die typographischen Fehler und die vielen beim ersten Lesen und durchsichtigen Sätze strapazieren die Ausdauer. Auch inhaltlich verlangt H. den Lesern eine steile und vielperspektivische Begehung des Ordenslebens von heute ab. Doch der Aufwand wird durch eine Fülle von Einsichten und Denkanstößen reich belohnt.

„Suchbewegungen des Heiligen“ – diese oftmals wiederholte Formulierung fasst zusammen, wofür sich nach H. die Orden halten sollen. Der lange Weg dorthin erfordert allerdings eine Befreiung aus der überkommenen kirchlichen und gesellschaftlichen Vereinnahmung und v.a. ein Umdenken: Als Maßstab dürfe nicht mehr länger der ungeheure quantitative Aufschwung im 19. und frühen 20. Jh. stehen. Wer nur der Statistik folgt, erlebt die Gegenwart als Abbruch, gar Untergang, und die Zukunft als aussichtslos; so kann man nie und nimmer die unkonventionellen Wachstumskeime im Heute entdecken. Zumal auch bei Ordensleuten gerne übersehen wird: „Die Währung ihrer Visionen und ihres Handelns ist nicht Erfolg, sondern Gnade.“ (72)

Der junge Soziologie-Professor kann sich offensichtlich gut in den Ordensnachwuchs hineinendenken und das Dilemma von daher aufrollen: „Er nimmt Quartier bei der Generation ‚plus 50‘ und gehört damit zur Minus-Generation. [...] Er wirkt noch im Alter von Mitte 40 innerhalb der Klostermauern als junger, oftmals sogar einziger Hoffnungsträger und ist doch bereits gewöhnlicher Kandidat der midlife-crisis.“ (100) Eintretende lernen schnell aus der Vergangenheit zu leben und die Nostalgieantennen auf eine scheinbare Blütezeit nach hinten auszurichten, anstatt die eigene Sehnsucht vom zu Erwartenden her beflügeln zu lassen. „Man beruft sich auch seitens der Jüngeren auf Tradition und argumentiert eigentlich nur mit der Erfahrung der älteren Generation, aber nicht oder zu wenig aus der Fülle des Möglichen.“ (98) H. entgeht nicht das für Orden charakteristische „intergenerative Problem der Weltoffenheit“ (104f): Die ältere Generation lebt noch aus früheren Aufbrüchen, während der Nachwuchs diese nicht nachvollziehen kann und selbst eher die Unbestimmtheit und Komplexität heutiger (Glaubens-) Existenz durch eine scheinbar geschlossene Klosterwelt aussparen möchte. Wie auch immer, nur vom Vergangenen zu leben degradiere die Ordensleute zu buchhalterischen und doch atemlosen Helden des Rückzugs: Sie gingen mit der gegenwärtigen Gesellschaft und Kirche genauso fantasielos um wie mit der eigenen Geschichte (5), ließen sich von einer orientierungslosen Betriebsamkeit lähmen (57) und erstarrten im Lebensraum von gestern durch das Bedauern, überhaupt entscheiden und die Gangrichtung ändern zu müssen (106).

Die Diagnose der „Kunst, sich zu Tode zu leben“ nimmt einen großen Teil des Buches ein. Diese Kunst werde dort kultiviert, wo Ordensleute sich auf die Berechenbarkeit und innerweltliche Sinnhaftigkeit ihrer Lebensform fixierten und die Effizienz und Planbarkeit über alles stellten. „Solange ihr Blick in die Ferne zum Ganz Anderen schweift, sind sie noch nicht zu müde, ins Morgen heute aufzubrechen. Wo er sich jedoch im Heute auf dasselbe verkrampft droht tatsächlich das Schlimmste. Er entsagt sich von seiner Geschichte, seiner Tradition und zugleich von seiner Zukunft.“ (76) Eine „selbstzerstörerische Treue“ bedeute, alte Organisationsformen beizubehalten und frühere Ziele nicht mit neuen Zielen und v.a. auch Teilzielen einzutauschen (92).

Das Schlüsselwort für den Aufbruch in die Zukunft ist das der Bewegung: „Den Orden ist nicht ihre Vergangenheit, sondern das Leben auferlegt und damit das Veränderliche, Dynamische, in einem Wort: die Bewegung.“ (26) Aber aufbrechen wohin? Die Antwort kann auch H. nicht geben, doch sein Fingerzeig sollte nicht unbeachtet bleiben: „Die Orden können es sich nicht leisten, wie die allermeisten auf das Licht am Ende des Tunnels zu warten. Sie müssen ihre Fackel inmitten desselben neu entzünden. [...] Sargträger wären auf diesem Weg völlig fehl am Platze. Fackelträger sind gefragt.“ (79) Hier leuchtet das

Befreiende an der mannigfaltig konstatierten Krise auf: Ordensleute werden „wider Willen erneut zu Suchenden nach Gott, weil und insofern sie heute vieles als fragwürdig erleben, sei es in der Gesellschaft, der Kirche oder im Blick auf die eigene Ordensgemeinschaft.“ (15f) Und hier sind die jeweiligen Orden ganz nahe an ihrer Ursprungsbewegung. H. möchte Mut machen: Die „Zukunftsverwaltung künftiger Gegenwart“ hat bisher trotz erheblicher Planungssicherheit keine neuen Früchte getragen; wie attraktiv aber erscheint eine Zukunft, die „mehr Gestaltungs- und Spekulationsraum lässt“ und so die „Unbestimmtheit nicht einschüchtern, sondern anstacheln“ würde! (65) Die Unklarheit könnte sich als Segen erweisen, wenn die gegenwärtigen Sackgassen und Aporien geistreich überwunden würden – theologisch gewendet: wenn „in den Orden auch der Geist des Ursprungs und des Lebens wieder eine Chance“ hätte (67).

Zur Therapie gibt H. einige hilfreiche Leitlinien vor: Orden müssen ein menschliches Antlitz haben (33). Was heute überzeugt ist das konkrete Lebenszeugnis. Deshalb soll der gängige Reflex „Wer kann diese Aufgabe (noch) übernehmen“ eingetauscht werden mit der Aufmerksamkeit auf individuelle Lebenswege. Eine ansprechende Gemeinschaft aufzubauen bedeute, bei Neigungen und Interessen der Einzelnen anzufangen, „stärker auf persönliche Ressourcen, mithin Charisma, zu achten und damit Aufgaben zu verbinden, statt umgekehrt“ (87). Als Suchbewegungen des Heiligen sollen die Orden nicht so sehr um ihr Überleben besorgt sein, sondern mit den Zeitgenossen Fragen teilen (16), sich als Experiment verstehen (34) und für die anderen und mit ihnen „als Spurensucher zugleich einer anderen Spur auf die Spur kommen“ (31). Die Fährte H.s ist kaum überraschend: die eigene Sendung an den Gründergestalten neu ausrichten (33), die Hl. Schrift aus der Versenkung hervorholen und durch die Brille von Ordensregel und Konstitutionen neu entdecken (90), dem Fremden aufgeschlossen begegnen, auch wenn es liebgeordnete Gewohnheiten über den Haufen wirft (40).

Die entsprechende Sozialform dieser neuen Suche bestünde in Netzwerken mit abgestufter Zugehörigkeit. Die hier angestellten Überlegungen nehmen Entwicklungen auf, die in allen Orden zu beobachten sind; H.s Skizzen zu einer neuen Topographie heutiger Gemeinschaften gehören vielleicht zu seinem wichtigsten Beitrag. In der Tat stößt das herkömmliche System einheitlicher Aufnahme, Bindung und Verhaltensnormierung an seine Grenzen: „Die Mitglieder sind entweder drinnen oder draußen. Ein Dazwischen ist nicht vorgesehen, weder von der Organisation, noch für diejenigen, die irgendwie dazu gehören wollen, es aber nicht können, weil sie sich von der Entscheidung überfordert fühlen.“ (86) Deshalb sei „die Mitte zwischen drinnen und draußen elastischer zu machen, um Entscheidungen v.a. zu erleichtern und vielleicht sogar dadurch letztendlich herbeizuführen“. (86) Derart entstünden neue Weggemeinschaften in der Vielfalt heutigen Lebens – miteinander verbunden, aber mit unterschiedlichen Verbindlichkeiten. Die Ordensgemeinschaft als geistliches Zentrum, an ihrer Peripherie Sympathisanten, die ihr Leben in verschiedener Abstufung teilen, aber wie die Ordensleute ebenso auf der Suche nach „mehr“ sind. Interessenten hätten auf diese Weise nicht das Gefühl, vorschnell vereinnahmt zu werden. In einem solchen neuen Gestaltungsraum der Orden mit ihrer Umwelt stünde den Einzelnen offen, wie sehr sie die Bewegung unterstützen und ob nicht nur vorübergehend. Denn „Gott kann warten, weil er ewig ist.“ (144) Durch Mitverantwortung, etwa bei Projekten, würde die informelle Zugehörigkeit gestärkt. In zunehmendem Maße sollte man ihnen „das Recht zubilligen auf einzelnen Wegen voranzuschreiten, auch wenn unklar ist, wohin sie führen. Schließlich können Suchbewegungen selbst nicht genau ihren Weg vorhersagen.“ (88)

Netzwerke über die engen Grenzen der Ordenszugehörigkeit hinaus wären indes nicht nur ein willkommenes Angebot für Menschen, die eine spirituelle Beheimatung suchen. Ein fruchtbarer Tummelplatz von Sympathisanten und Unterstützungswilligen könnte die Ordensleute selbst inspirieren. Es ließe sich „ein junges, lebendiges Vorfeld schaffen, bei der die Minus-Generation endlich einmal auf gleichgesinnte Altersgenossen trafe. Dadurch würde im Sinne der Ordensausbildung nicht mehr die ganze Aufmerksamkeit auf die einzelne Entscheidung für den Eintritt gelegt. Sie würde dadurch relativiert, ohne in der Sache weniger Entschiedenheit zu verlangen. [...] Der Ordenseintritt erschiene dann nicht als Bruch, sondern wäre eine konsequente Verlängerung der bisherigen Lebensetappen.“ (102) Mit dieser Vision wäre H.s Anliegen, dass sich die Orden neu besinnen, in einer Weise vorangetrieben, die er selbst nicht weiter ausführt: Mitlebende und Freunde bringen oft auf überraschende Weise den Blick fürs Wesentliche ein und haben ein gutes Gespür für nicht mehr gangbare Wege. Sie zwingen geradezu die müden und fantasielosen Himmelsstürmer, „die Truhe des kostbaren Wissens nicht nur regelmäßig abzustauben, sondern auch zu öffnen.“ (55)

Die benediktinische Zeitschrift *Erbe und Auftrag* hat in einem Leserforum Insider um Stellungnahmen zum vorliegenden Buch gebeten (vgl. *EuA* 82 [2006] 294–301). Darin klingt mehrmals an, H. würde kaum Neues sagen und recht theoretisch bleiben. In der Tat garniert er seine programmatischen Ausführungen nur mit vagen Verweisen auf die konkrete Praxis. Doch ist zu bedenken: Er möchte alle Orden ansprechen und daher allgemeine Leitlinien vorgeben. Sein Buch ist kein Ratgeber für Ordensleute, sondern eine beherzte Einladung, sich auf einen zukunftssträchtigen Kurs einzulassen. Die Übersetzung ins konkrete Leben müssen aufgrund dieser Analysen und Anstöße die Ordensleute selbst leisten. Dem Rezensenten bot das Buch etwa einen hilfreichen Ausgangspunkt für eine Gesprächsrunde mit ange-

henden „Himmelsstürmern“ im Alter von 20 bis 30 Jahren. Sie fanden in den Darstellungen H.s das ausgedrückt und untermauert, was sie selbst intuitiv spüren und umsetzen möchten. Konkrete Beispiele konnten zu jedem Punkt beigesteuert werden. Michael Hochschilds Buch hat demnach v.a. eine heuristische Funktion: Denkbewegungen vorzugeben, anhand derer die eigene Lebensform ausgesprochen und aus einer gewissen Distanz heraus bedacht werden kann. Dafür können ihm die Ordensleute dankbar sein.

Kremsmünster

Bernhard A. Eckerstorfer OSB

Röckel, Gerhard: Texte erschließen. Grundlagen – Methoden – Beispiele für den Deutsch- und Religionsunterricht, hg. v. Georg Bubolz. – Düsseldorf: Patmos 2006. 309 S., kt € 19,90 ISBN: 3-491-78493-X

Von A(nti-hermeneutischen Ansätzen in der Literaturwissenschaft) bis Z(itieren) spannt sich die Bandbreite der in diesem Werk behandelten Themen, die sich der Arbeit mit Texten widmen. Gerade mit Blick auf die Anforderungen des Zentralabiturs gewinnt die Auseinandersetzung mit Texten zunehmend an Bedeutung; schließlich gilt es ja genau das in den schriftlichen wie mündlichen Prüfungen unter Beweis zu stellen. Das trifft sicherlich besonders (aber nicht nur) für den Deutsch- und Religionsunterricht zu.

Der Vf. entfaltet in fünf Abschnitten zunächst die „Grundlagen: Theorie der Texte und ihres Verstehens“ (Kap. 1), wobei er sich mit Definitionen an das Thema heran wagt, die Rolle des Autors und Aspekte der Rezeption und Grundfragen der Hermeneutik beleuchtet. Kap. 2 setzt sich mit „Methoden der Literaturwissenschaft“ auseinander und benennt ihre Eigenarten, Ansprüche und Grenzen. Einen Klassiker, das „Idealtypische Modell: Die sechs Schritte der Texterschließung“ greift Kap. 3 auf, und benennt sie mit Textaufnahme, Textwiedergabe, Textbeschreibung, Textdeutung, Textbewertung und Textanwendung, von denen einzelne Anforderungen immer wieder Aufgaben im Unterricht und speziell in Klausuren sind – wohl aller sprachlichen und geisteswissenschaftlichen Fächer. Das vierte Kap. präsentiert sich als Praxisbeispiel, der Texterschließung an verschiedenen Beispielen durchexerziert wie an Sachtexten, problemorientierten, begriffsdefinierenden und -erläuternden Texten, an historischen Quellentexten, an appellativ-rhetorischen Texten, an Kurzprosa, Poesie, Dramen und biblischen Texten. Hierzu gehört die sprachlich-stilistische Analyse ebenso wie ein Textvergleich oder ein handlungs-, produktions- und rezeptionsorientierter Umgang mit Texten. Das Abschlusskap. 5 heißt „Lern- und Arbeitstechniken: Informationen suchen – speichern – verarbeiten“ und gibt Tipps zur Literaturrecherche, zum rationellen Lesen, zum Anfertigen von Exzerpten, Lesenotizen oder Karteikarten sowie zur Verwendung von Zitaten.

Die Ausführlichkeit und Praktikabilität dieses Titels macht ihn zu einem hervorragenden Nachschlagewerk für Schüler, Studenten und Unterrichtende. Speziell Studienanfänger können ihn als Standardtitel nutzen und so ihre schulisch erworbenen Grundkenntnisse ausbauen und vertiefen.

Tecklenburg

Björn Igelbrink

Claussen, Johann Hinrich: Die 101 wichtigsten Fragen Christentum. Mit 12 Abbildungen. – München: Beck 2006. 149 S., kt € 9,90 ISBN: 978-3-406-54094-3

Ob das hier wirklich die 101 wichtigsten Fragen zum Christentum sind? Das ist hier die Frage. Aber wie so oft greift in diesem Fall das Prinzip der Exemplarität und mit den 101 beispielhaft gestellten Fragen trifft der Vf. sicherlich manche Laienanliegen, gibt aber gleichermaßen auch Experten diverse Antworten, die durch ihre Kompaktheit überzeugen. Und dabei kommt die theologische Fundierung nicht zu kurz, wenngleich sie bewusst knapp gehalten ist. „Es gibt unzählige Einführungen in das Christentum, die Kirchengeschichte, das Leben Jesu oder die Theologie, aber an den nahe liegenden, grundsätzlichen, nur scheinbar simplen Fragen vieler Christen und Nicht-Christen gehen sie oft vorbei“ ist auf S. 2 zu lesen. Die selbst gestellte Aufgabe des Vf.s ist es, wie er es formuliert, diese Lücke zu schließen und gerade solche Fragen aufzugreifen, nicht zuletzt, da seiner Meinung nach „viele dem Christentum gegenwärtig mit einem neuen Interesse, einer überraschenden Neugier“ (11) begegneten. Wie er das erreichen möchte, sagt er im als „Gebrauchsanweisung“ formulierten Vorwort (11f.), das aufgreift, dass vielen Zeitgenossen nicht einmal mehr klar ist, was eigentlich als elementar zu bezeichnen wäre, wie zum Beispiel: Was wird an Pfingsten gefeiert? Was steht in der Bibel? Worin bestehen die Unterschiede zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche? Um Befragten solche – ihnen oftmals peinlichen – entlarvenden Wissenslücken zu ersparen ist das bewusst und sinnvollerweise eher populär gehaltene Werk im Taschenbuchformat so konzipiert, dass es ihnen hilft, Bescheid zu

wissen über die gerade noch im europäischen Raum vorherrschende Christenheit und die damit verbundenen Kulturkreise. Allerdings betont Claussen ausdrücklich: „Dieses Buch will nur einige ausgewählte Perspektiven eröffnen und so [...] neugierig auf weitere, eigene Forschungsreisen machen.“ (11)

Ausgehend von der heutigen Lebenswelt handelt das erste Kap. über die gegenwärtige Lage des Christentums, womit die Frage nach der Beziehung zwischen Gott und Mensch beleuchtet wird und C. die Frage beantwortet, warum es heute immer noch so große Kirchen gibt. Der zweite Bereich mit den Fragen 3 bis 19 beschäftigt sich mit der Bibel. Von der Etymologie des Wortes ‚Bibel‘ über ihre Entstehung, die Unterschiede zum Koran oder zur Bibel des Judentums bis hin zu Begriffsdefinitionen wie ‚Evangelium‘ oder ‚Apokalypse‘ wartet dieses Kap. mit Informationen auf zum Monotheismus, zur Aufgabe der Apostel und zur ursprünglichen Singweise der Psalmen. Dabei ist keine der gegebenen Antworten länger als zwei Buchseiten.

Der nächste Abschnitt, „Über Gott“, hält mit sieben Fragen bereit wie „Gibt es Gott?“, „Ist Gott böse?“, „Warum ist bei Gott 1 = 3?“ oder „Ist Gott eine Person?“. Diese scheinbar an kindlichen Fragen orientierten Formulierungen können in ihrer Prägnanz jedoch gleichwohl Erwachsenen auf der Seele liegen. Nach Gott liegt die Auseinandersetzung mit Jesus nahe, der sich elf Fragen widmen. Dazu gehört theologisch schwerere Kost („Wer war schuld an der Kreuzigung Jesu?“) ebenso wie banal anmutende Fragen wie „War Jesus der erste Christ?“ oder „Warum hat Jesus die Kinder den Erwachsenen vorgezogen?“. Neben der Schilderung des Osterereignisses und der Wundertätigkeit Jesu Christi geht es um die Bergpredigt und die Jungfrauengeburt. Komplettiert wird die Trinität durch Ausführungen in Form von 14 Fragen zum heiligen Geist und über die frühe Kirche im Kap. 5. „Warum ist Pfingsten der Geburtstag der Kirche?“ wird beantwortet und dazu geht es zurück ins Urchristentum mit der Frage nach der Mission, nach dem Erfolgsgeheimnis des frühen Christentums und warum es sich von einer anfangs verfolgten Minderheit in eine Kirche entwickelte, die andere Minderheiten verfolgte. „Warum gibt es Pastoren und Priester?“ ist eine andere Frage, die genauso erklärt wird wie die nach dem größten Ketzler bzw. Häretiker (als solcher wird Marcion [ca. 85 bis 160 n. Chr.] genannt), was die Unterschiede zwischen einer Kirche und einer Sekte sind, oder die, warum aus der Urgemeinde so viele unterschiedliche Kirchen hervorgegangen sind. Besonders wichtig im ökumenischen Geist ist die letzte Frage dieses Abschnitts: „Warum ist die Einheit der Kirchen kein [sic! B.I.] erstrebenswertes Ziel?“

Von den Ursprüngen des Christentums mit Gott, Jesus, heiligen Geist und den ersten Gemeinden der Antike spannt der Vf. den Bogen zum Katholizismus und Protestantismus im Kap. 6, das sich u. a. auseinander setzt mit Fragen wie „Was unterscheidet die Kirchen des Westens und des Ostens?“ oder wie die besonders Praxis orientierten Fragen „Warum sind Katholiken zu evangelischen Abendmahlsfeiern eingeladen, umgekehrt aber nicht?“, „Warum verehren Protestanten weder Maria noch die Heiligen – im Unterschied zu vielen anderen Konfessionen?“ oder „Warum dürfen evangelische Pastoren heiraten – im Unterschied zu ihren katholischen und orthodoxen Kollegen?“. Diese aktuellen Fragen leiten treffend zum nächsten Abschnitt über, der betitelt ist mit „Über das neuzeitliche Christentum“. Dieser bietet Antworten auf sechs Fragen, die beispielsweise lauten: „Gibt es eine christliche Aufklärung?“, „Sollte man Kirche und Staat trennen?“ oder „Warum sind US-Amerikaner frömmere als die Westeuropäer?“.

Das achte Kap., „Über den Gottesdienst“, stellt ebenfalls brisante Fragen. So beantwortet der Vf. u. a. die Fragen „Warum sind die Kirchen heute so leer?“, „Wann sollte man sich taufen lassen?“ und „Was ist ein Sakrament?“. Darüber hinaus schildert er, wie lange ein Gottesdienst dauern sollte, wie man das Abendmahl zu sich nehmen sollte oder inwiefern ein Kirchengebäude orientierend wirkt. Dem schließt sich der Abschnitt 9 an, der von der Frömmigkeit handelt. Von der Wirkweise eines Gebetes über die Frage, ob der christliche Glaube ein Kinderglaube sei, wo man einen Schutzengel bestellen kann, oder ob der christliche Glaube glücklich macht. Das Kap. 10 setzt sich mit der Ethik auseinander und stellt Antworten zu sieben Fragen vor, die zum Beispiel lauten: „Was ist die größte Sünde?“, „Wer ist für einen Christen ‚der Nächste‘?“, „Warum soll man Ehrfurcht vor dem Leiden empfinden?“.

Der vorletzte Abschnitt 11 beschäftigt sich mit dem Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen. In vier beantworteten Fragen äußert sich der Vf. dazu, ob der Christ der Zukunft ein Mystiker sein wird, ob sich das Christentum mit den Religionen des Ostens vergleichen lässt, ob das Christentum die absolute Religion ist und ob es einen Weltethos der Religionen gibt. Das zwölfte und gleichzeitig letzte Kap. kommt auf das Wesen des Christentums zu sprechen. Die Fragen 97 bis 101 sind: „Warum ist es so peinlich, über den Glauben zu sprechen?“, „Woran erkennt man einen Christen?“ (auszeichnen sollte ihn laut dem Vf. v. a. „Gottes- und Nächstenliebe“, wenngleich „sich die Christlichkeit eines Menschen nicht an äußeren Anzeichen und Verhaltensweisen ablesen“ lässt [vgl. 144]); „Wie lässt sich das Wesen des Christentums kurz zusammenfassen?“, „Warum gibt es auf die wichtigsten Fragen über das Christentum keine eindeutigen Antworten?“, „Welche Bücher über das Christentum sollte man lesen?“.

Hätten Sie für alle diese im Buch gestellten Fragen sofort eine treffende Antwort bereit? Der Vf., Jahrgang 1964 und Privatdozent für Systematische Theologie an der Univ. Hamburg, versteht es, auf solch komplexe Fragen solche Antworten zu finden, die die erste Wissensergründung stillen und zur weiteren vertiefenden Auseinandersetzung mit

der Fragestellung anregen (das gilt vielleicht auch für Einwanderer, die anderen Religionen angehören, aber eine schnelle Grundinformation zum Christentum wünschen). Dabei fallen die Antworten so aus, dass sie dem Leser nicht eine Perspektive aufzuklären wollen, sondern ihm bewusst Platz einräumen, seinen eigenen Standpunkt zu finden. Auf diese Weise wird Basiswissen vermittelt, was angereichert mit Geschichten, Gedichten, Gebeten und Gesängen alle Facetten dieser Weltreligion aufreißt. Dies zeigt, dass die Antworten nicht Lexikonartikel sind, aber dennoch solide Grundinformationen bereithalten, die allerdings nicht allein Wissenslücken zuschütten, sondern zum eigenen Weiterdenken anregen sollen (vgl. 11). Besonders reizvoll ist es, in diesem Buch einfach ein wenig zu schmökern und es durchzublättern. Denn es ist nicht nötig, es vom Titelbild bis zum hinteren Buchdeckel stringent zu lesen, sondern es lädt ein, an verschiedenen Stellen einzusteigen und hängen zu bleiben, um das Buch dann einmal vielleicht wieder aus dem Regal zu ziehen, um wieder andere Themen zu erkunden. Ein kleiner Kritikpunkt ist das fehlende alphabetische Stichwortverzeichnis, das sicherlich hilfreich wäre zum Auffinden gesuchter Begriffe. Spannend wäre es bestimmt im Rahmen von Oberstufenkursen im Fach Religion oder in Unterseminaren im universitären Bereich, einmal Schüler bzw. Studenten mit den Fragen zu konfrontieren und sie allein oder in Kleingruppen um die Beantwortung zu bitten, ehe ihnen C.s Lösungen zum Vergleich präsentiert werden.

Tecklenburg

Björn Igelbrink

Ziebertz, Hans-Georg / Heil, Stefan / Mendl, Hans / Simon, Werner: Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus. – Münster: LIT 2005. 162 S. (Forum Theologie und Pädagogik, 11), kt € 17,90 ISBN: 3-8258-8215-2

Verfolgt man die Diskussion im Feuilleton der deutschen Tages- und Wochenzeitungen, so gewinnt man rasch den Eindruck, dass sich die europäische Hochschullandschaft in einem epochalen Umbruch befindet, der in der Regel mit der eher schlichten Chiffre „Bologna-Prozess“ etikettiert wird. So postulierte jüngst Dieter Langewiesche, Historiker in Tübingen, mit Blick auf die Situation an den deutschen Hochschulen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung: „Wir erleben die größte Umwälzung seit der napoleonischen Ära“ (2.2.2008, 10). – Neben der zumeist finanzpolitisch motivierten Autonomisierung der Universitäten ist es in Deutschland v. a. die Umstellung der Diplom- und Staatsexamensstudiengänge auf konsekutive Bildungsgänge nach dem Vorbild der angelsächsischen Bachelor- und Masterstudien, die zu hektischen und interuniversitär kaum abgestimmten Reformbemühungen führen. Im Bereich der Lehramtsstudiengänge ist der Reformeifer besonders ausgeprägt, verbinden gerade Bildungspolitiker in allen Bundesländern mit Modularisierung und Abschlussumstellung die Hoffnung, die in dieser Republik so viel gescholtene Lehrerbildung praxisbezogener und natürlich auch – mit Blick auf die fortgesetzte Unterfinanzierung der deutschen Bildungssysteme – komprimierter zu gestalten.

Die Religionslehrerbildung ist von diesen Entwicklungen nicht ausgeschlossen, im Gegenteil. Da das Lehramtsstudium für die Fächer Evangelische und Katholische Religion an den Theologischen Fakultäten als „Res mixta“, also als gemeinsame Angelegenheit von Glaubensgemeinschaften und Staat organisiert ist, gilt es hier, sowohl die kirchenrechtlich bzw. kirchenamtlich normativen Referenzen der Kirchen wie auch die landesspezifischen Vorgaben von Wissenschafts- oder Kultusministerien zu berücksichtigen. Daneben sind Beschlüsse der Fakultätentage wie Voten von diversen Verbänden und Expertenkommissionen zu beachten, sodass gerade die Reform der Religionslehrerbildung, und das gilt für beide großen christlichen Konfessionen, ein besonders unübersichtliches und komplexes Unterfangen ist. In dem vorliegenden Bd. „Religionslehrerbildung an der Universität“ haben vier katholische Religionspädagogen, die im politischen Reformprozess an verschiedenen Orten engagiert sind, gemeinsam versucht, den Stand der bildungspolitischen Diskussion wie auch die Entwicklung im Bereich der katholischen Kirche zu reiferen und mit Ergebnissen eigener Forschung auf dem Gebiet der Professionstheorie zu verbinden.

Der Logik dieser Anliegen folgend gliedert sich der Bd. in drei große thematische Blöcke: Im ersten Teil referieren Hans-Georg Ziebertz und Stefan Heil den Stand der universitären Lehrerreform im Allgemeinen (6–29), Werner Simon nennt dazu theologische und kirchliche Positionen zur Reform der Religionslehrerbildung (30–39). So entsteht eine Übersicht der „Gegenwärtigen(n) Konzeptionen der Lehrerbildung“ in Wissenschaft und Kirche. Im zweiten

Teil, der mit der Formel „Religionspädagogisch professioneller Habitus“ überschrieben ist, entfalten Heil und Ziebertz die am Würzburger Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts entstandene Habitus-theorie als einen systematischen Ansatz für eine zukünftige Religionslehrerbildung (40–96). Anknüpfend an diese Ausführungen entfalten alle vier Autoren dann im dritten Teil die Konsequenzen, die sich aus der institutionellen Implementierung des Habituskonzeptes in der ersten (95–126), aber auch im Anschluss daran in der zweiten und dritten Phase der Lehrerbildung, also in Referendariat und berufsbegleitender Fortbildung (127–148) ergeben und mahnen damit einen notwendigen wie grundsätzlichen Strukturwandel in der Religionslehrerbildung an.

Weil der erste Teil der Publikation, also die Situationsbeschreibung von Lehrerbildung und Reform des Theologiestudiums durch die Dynamik des politischen Prozesses notwendigerweise bereits wieder ergänzungsbedürftig wäre, das Implementationskonzept des dritten Teils aber leider nur bedingt in den verschiedenen Bundesländern bei der Reform von Theologiestudium und Religionslehrerbildung aufgegriffen und abgebildet worden ist, zeigt sich das Bleibende, das auch in weiterer Zukunft den professionstheoretischen Diskurs anregen und bereichern kann, v. a. im zweiten Teil, also in den Ausführungen zum professionell religionspädagogischen Habitus. Diese sollen deshalb im folgenden etwas ausführlicher referiert werden:

Hans-Georg Ziebertz und Stefan Heil beziehen sich in ihrem Ansatz auf Pierre Bourdieus Konzept des „Habitus“, mit dem sowohl „ein modus operandi“ bezeichnet wird, „der Praxis hervorbringt, als auch ein opus operatum, das durch Teilhabe an Praxis gestiftet ist“ (43). In diesem Sinne ist der Habitus ein je eigener „Stil“ des Handelnden, der aus den Erfahrungen der Vergangenheit konstituiert ist, in der Gegenwart wirkt und auf Zukunft hin offen ist“ (ebd.). Mit Hilfe dieses Konzepts entwickeln die beiden Autoren das Modell eines auf den Lehrerberuf anwendbaren professionstypischen pädagogischen Habitus und später das eines professionellen religionspädagogischen Habitus. Letzterer wird als ein für Religionslehrerinnen und -lehrer typischer Handlungsstil verstanden, der sich aus zwei spezifischen Handlungsbedingungen – den bildungspolitischen Institutionen sowie der eigenen religiösen Entwicklung – und zwei Handlungsstrukturen – religionspädagogischen Routinen und dem Umgang mit religiöser Pluralität – konstituiert. Lehrerbildung in ihren drei Phasen soll nun der Ausbildung dieses professionstypischen Habitus dienen. So werden im Folgenden verschiedene berufsbiografische Phasen unterschieden, in denen sich der Habitus eines Lehrers / einer Lehrerin im Spannungsfeld von beruflicher Sozialisation und praktischem Tun über die Jahre entwickelt. Ziebertz und Heil greifen zur Beschreibung und Strukturierung dieser Entwicklung auf ein Fünf-Stufen-Modell der Professionalisierung zurück, wie es an verschiedenen anderen Orten im Rahmen der Lehrerbildung vorgestellt worden ist. In diesem Modell wird die berufliche Kompetenzentwicklung von Lehrerinnen und Lehrern in fünf Phasen gegliedert, gemäß denen sich Unterrichtende von der Stufe des Novize-Seins über Anfängerschaft und kompetenter Lehrertätigkeit hin zu einem geübten Lehrenden und schließlich zum Experten entwickeln.

Im folgenden, zweiten Kapitel dieses professionstheoretischen Teils verknüpfen die beiden Autoren nun das Habituskonzept mit dem kompetenztheoretischen Ansatz der Lehrerbildung, den v. a. die von der Kultusministerkonferenz eingesetzte Terhart-Kommission zur Lehrerbildung in den bildungspolitischen Diskurs eingebracht hat.

Folgt man diesem Ansatz, so sind für Religionslehrerinnen und -lehrer spezifisch religionspädagogische Kompetenzen und Teilkompetenzen unabdingbar, die entsprechend in Studium, Vorbereitungsdienst und Berufslaufbahn sukzessive gefördert und unterstützt werden müssen. Ziebertz und Heil führen nun die vier Handlungsbedingungen und Handlungsstrukturen, also die Institutionen Schule und Kirche, die eigene Glaubensbiografie sowie Routinen und Pluralitätsfähigkeit, mit den in diesen Bereichen notwendigen religionspädagogischen Teilkompetenzen zusammen: So ergibt sich aus dem Habitusmodell ein Kompetenzmodell, in dem die für den Religionsunterricht notwendigen Fähigkeiten und Fertigkeiten als theologische (-> Habitusbereich: fachliche Routinen), didaktische (-> Habitusbereich: Umgang mit Pluralität), institutionelle (-> Habitusbereich: Kirche und Schule) und personale Kompetenz (-> Habitusbereich: Glaubensbiografie) beschrieben werden können. Alle vier Kompetenzen „wirken nicht linear auf die Habitusbereiche ein, sondern müssen sowohl im eigenen Habitus als auch in der Situation transformiert werden. Hierzu ist eine reflexive Kompetenz notwendig“ (72). Diese steht als vermittelnde Größe im Zentrum des Kompetenzmodells.

Die vorliegende Publikation liefert gerade mit den professionstheoretischen Überlegungen zu Habitus und Kompetenzen von Religionslehrerinnen und -lehrern einen wichtigen Beitrag zur Weiterentwicklung der Lehrerbildung in Religion. Zu bedauern ist allerdings, dass die Autoren des Würzburger Forschungsgruppe um Hans-Georg Ziebertz den Habitus-Begriff verwenden, ohne darauf hinzuweisen, dass eine evangelische Forschergruppe um Andreas Feige, Wolfgang Dressler und Wolfgang Lukatis bereits drei Jahre zuvor im Rahmen der viel beachteten Niedersachsen-Studie „Religion bei ReligionslehrerInnen“ (Münster 2000) diesen Terminus – verbunden mit einem eigenen Konzept unterrichtlicher Strukturmuster – eingeführt und definiert hat. In diesem Sinne ist der Terminus inzwischen auch von Andreas Feige, Bernhard Dressler und Werner Tzscheetzsch als heuristisches Instrument in der in Baden-Württem-

berg durchgeführten Studie „Religionslehrerin oder Religionslehrer werden“ (Ostfildern 2006) weitergeführt worden. Die Feige-Studie aus dem Jahr 2000 wird zwar im Literaturverzeichnis aufgeführt, doch fehlt ein deutlicher Verweis auf dieses grundlegende Konzept.

Münster

Clauß Peter Sajak

Kurzrezensionen

Berger, David: In der Schule des hl. Thomas von Aquin. Studien zur Geschichte des Thomismus. – Bonn: nova & vetera 2005. 418 S., kt € 48,00 ISBN: 978-3-396741-30-8

Eingehend und mit vielen Belegen behandelt diese Aufsatzsammlung mehrere Aspekte des Neuthomismus des 19. und 20. Jh.s. Einzelne Thomisten, wie v. a. R. Garrigou-Lagrange, J. Brinktrine, B. Lakebrink und N. del Prado, aber auch viele andere, zum Teil vergessene Theologen werden gewürdigt. Andere Abhandlungen werden der Geschichte der Päpstlichen Thomasakademie, der Zeitschrift *Divus Thomas* wie auch der Naturrechtslehre gewidmet. Die Geschichte der thomistischen Schule seit dem 19. Jh., unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach dem Wesen der Lehre des Thomas, wird ausführlich und zusammenhängend entfaltet. Ferner setzt der Vf. sich mit der deutschsprachigen Fundamentaltheologie auseinander, wobei Karl Rahners Thomasinterpretation besonders in den Blick genommen wird.

Ungewöhnlich bei diesen minutiösen Untersuchungen ist die Tatsache, dass der Autor dem Neuthomismus mit auffallendem Wohlwollen begegnet. Statt der üblichen aggressiven Polemik ist er bestrebt, keine museale historische Forschung im luftleeren Raum zu treiben, sondern einen Gewinn für die heutige Theologie herauszuarbeiten.

W. J. H.

Paulus der Jude. Seine Stellung im christlich-jüdischen Dialog heute, hg. v. Sung-Hee Lee-Linke. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2005. 127 S., kt € 12,00 ISBN: 3-87476-468-0

Der Bd dokumentiert die Beiträge einer Tagung an der Evangelischen Akademie im Rheinland, die 2004 unter dem Thema „Paulus der Jude“ stattfand. Ziel war es, dem jüdisch-christlichen Grenzgänger Paulus aus der Perspektive dieser beiden monotheistischen Religionen zu begegnen. Diese Analysehaltung verdankt sich zu einem Gutteil den neueren Ansätzen in der Forschung zum historischen Jesus, die in der Linie des „third quest“ versucht, Jesus vor dem Hintergrund seiner Lebenswelt – und d. h. als Jude – wahrzunehmen. Es geht also von „Jesus dem Juden“ zu „Paulus dem Juden“. Die sechs Aufsätze lassen sich dabei im Wesentlichen zwei Orientierungsrahmen zuordnen. So nehmen die ersten drei Beiträge („Vom Saulus zum Paulus? Gestalt und Weg des Apostels“; „Das Bild des Paulus in der Apostelgeschichte am Beispiel von Apg 21, 15“; „Paulus und das pharisäische Judentum“) dezidiert den biblischen Befund in den Blick. Mit „Paulus und Luther im Einklang? Eine Herausforderung“; „Paulus in der jüdischen Kultur und Theologie der Moderne“ sowie „Paulus aus jüdischer Sicht“ wird die Figur des Paulus mehr vor dem Hintergrund nachbiblischer bzw. gegenwärtiger Entwicklungen in Juden- und Christentum untersucht.

M. La.

Boss, Günther: Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2006. 372 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 74), kt € 36,00 ISBN: 978-3-7022-2799-9

Auf der Suche nach einem (schöpfungs)theologischen Naturbegriff über Naturalismus und idealistischen Dualismus hinaus rekonstruiert Boss in seiner empfehlenswerten Diss. das Werk Rahners und Pannbergers v. a. hinsichtlich seines dogmatischen Materials. „Natur“ soll nicht ergänzt, sondern ihr Begriff theologisch entwickelt werden. Der „Verlust der Natur“ wird zu Recht als durch beider Denksystem bedingter neuralgischer Punkt sichtbar gemacht. Während Rahner durch seinen transzendentaltheologischen Ansatz „Natur“ nicht eigenständig wahrnehmen könne, gelinge Pannenberg durch seine universalgeschichtliche Erweiterung zwar scheinbar die Integration von „Natur“, diese bleibe aber unbestimmt und uneigenständig. „Natur“ wird also nur durch Auflösung in Geschichte / Ereignisse – B. betont zu Recht die Ereignisontologie Pannbergers – aufgenommen. Der schärfste Kritikpunkt ist damit „die elegante Elimination

des Materialismusproblems“ (342). Pannenberg's absoluter Idealismus könne dem Festen, Körperlichen keinen Raum geben und bleibe so selbstreferentiell. Er vermittele Naturwissenschaften und Theologie zu direkt durch Geist bzw. den in der Physik gebrauchten Feldbegriff. Der Naturbegriff werde von den Naturwissenschaften unvermittelt übernommen, ein theologischer Naturbegriff finde sich damit auch bei Pannenberg nicht. B. entwickelt keinen eigenen Naturbegriff mehr, deutet aber einen Ausgang bei der Schöpfungslehre und einem sakramentalen, symbolischen Wirklichkeitsverständnis an. K. E.

Berufschancen für Theologinnen und Theologen, hg. v. Patrick Becker / Georg Pelzer. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 110 S., kt € 6,90 ISBN: 3-451-29037-5

Während Lehramtsstudierende der theologischen Fachbereiche noch immer signifikant häufig den Lehrerberuf anstreben, haben sich die Berufsplanungen für AbsolventInnen des – derzeit noch bestehenden – Diplomstudiengangs deutlich gewandelt. Dieser gilt nicht mehr nur als Kaderschmiede des kirchlichen Dienstes, sondern befähigt zu einem breiten Spektrum von Tätigkeiten, etwa in den Bereichen der Bildungs-, der Öffentlichkeitsarbeit und der Unternehmensberatung. Die Fähigkeiten von TheologInnen werden heute in vielen auch nicht-kirchlichen Bereichen durchaus geschätzt, wenngleich die Einstellungs Voraussetzungen bei vielen dieser Berufsfelder Qualifikationen erfordern, die durch das Theologiestudium nicht abgedeckt werden.

Der vorliegende Bd gibt in aller Kürze all jenen angehenden TheologInnen einen dienlichen Leitfaden an die Hand, die sich früh beruflich orientieren und sowohl die Optionen als auch die ebenso neuen Anforderungen des Berufslebens kennen lernen wollen. Er liefert die Präsentation verschiedener Berufsfelder und der dazugehörigen unabdingbaren Schlüsselqualifikationen, er bietet Erfahrungsberichte von Arbeitgeberseite, Regeln für die Bewerbung und die Auflistung wichtiger Internetseiten und Kontaktadressen. Der Bd dürfte nicht nur für StudienanfängerInnen ein äußerst ergiebiger Ratgeber sein, sondern auch für Lehrende, die mit den beruflichen Anliegen ihrer Studierenden nicht so sehr vertraut sind. Beiden Gruppen sei er als Pflichtlektüre anempfohlen. Bo. K.

Rebblin, Klaus: Franziskus von Assisi. Der rebellische Bruder. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 228 S., kt € 17,90 ISBN: 3-525-60429-7

Vor 20 Jahren hat Klaus Rebblin eine gute und aufschlussreiche Studie über Franz von Assisi im Spiegel der protestantischen Theologiegeschichte publiziert. Sein neues Franziskusbuch vermag diese Qualität nicht zu halten. Der Untertitel: ‚Der rebellische Bruder‘ gibt den Duktus des Buches an. Franziskus wird als vorreformatorischer Rebell betrachtet. Dabei jedoch spielen die sehr breite und intensive, neueste Franziskus- sowie Klaraforschung keine Rolle. Fachbücher und Fachartikel der letzten zwanzig Jahre, sowohl evangelischer als auch katholischer Herkunft, lässt der Autor im Wesentlichen außer Acht. Unkritisch übernimmt er populärwissenschaftliche Erkenntnisse seiner Gewährsleute wie Adolf Holl und Helmut Feld, die schon längst von namhaften Forschern widerlegt wurden. Der Autor beruft sich als Hauptquelle für seine Ausführungen auf den *Spiegel der Vollkommenheit*, eine Quelle aus dem 14. Jh.. Andere und früher zu datierende Quellen wären weitaus hilfreicher und aussagekräftiger. Subjektivität in der Betrachtung einer Heiligengestalt kann und wird es immer geben. Ein jeder hat seinen Franziskus, wie der Autor es im Vorwort formuliert (7). Sein Bild beschreibt er in einer klaren und gut zu lesenden Sprache. Doch er hätte dabei bei seinem Anliegen bleiben sollen, „so dicht wie möglich an alten Quellen entlang zu argumentieren“ (8), unter Berücksichtigung neuester Franziskusforschung. Th. D.

Blumenthal, Christian: „Es wird aber kommen der Tag des Herrn“. Eine textkritische Studie zu 2 Petr 3,10. – Hamburg: Philo 2007. 162 S. (BBB, 154), br. € 39,80 ISBN: 978-3-86572-574-0

Einem in der Exegese nicht immer geliebten, gleichwohl nicht zu vernachlässigenden Arbeitsschritt ist die vorliegende Studie, basierend auf einer in Bonn eingereichten Diplomarbeit, verpflichtet: der *Textkritik*. Sie wird hier mustergültig auf einen Teilvers aus 2 Petr angewandt, der sich aufgrund seiner schwierigen Rekonstruktion als eine *crux interpretum* in der Exegese dieses Briefes erweist. Inhaltlich geht es um die Frage, ob am „Tag des Herrn“ Himmel und Erde vergehen werden oder ob die Erde im Gegensatz zum Himmel weiterhin (in welcher Form auch immer) Bestand haben und also gefunden

werden wird (2 Petr 3,10). Letzteres ist nach der sorgfältigen Rekonstruktion von B. der Fall: Sowohl die äußeren als auch die inneren Kriterien sprechen für diese Lesart. Vf. votiert damit für die Rekonstruktion von Nestle-Aland (27. Auflage 1993) und widerspricht mit guten Gründen der Rekonstruktion in der *Editio Critica Maior* aus dem Jahr 2000. B. hat sich in dieser Arbeit mit Verve durch sperriges Textgelände gearbeitet und leistet einen wichtigen Beitrag zur Analyse von 2 Petr 3,10 und damit zur Interpretation der eschatologischen Erwartungen dieses Briefes. Gleichzeitig ruft er nachdrücklich ins Bewusstsein, wie wichtig die textkritische Arbeit für die Exegese ist. M. La.

Wagner, Andreas: Prophetie als Theologie. Die *so spricht Jahwe*-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 379 S. (FRLANT, 207), geb. € 72,00 ISBN: 3-525-53071-4

Die „so spricht JHWH-Formeln“ werden als sog. Botenformeln gemeinhin als wichtiger Hinweis darauf verstanden, wie sich die Propheten selbst als Botschafter JHWHs verstanden. Angesichts einer sich ausbreitenden Skepsis gegenüber der formgeschichtlichen Methodik und ihren Ergebnissen muss dieses tradierte Prophetenbild jedoch in Frage gestellt werden. So strebt Wagner in seiner 2002 angenommenen Habilitationsschrift methodisch eine Weiterentwicklung der Formkritik und ihre Neubestimmung im Verhältnis zu Literatur- und Redaktionskritik an, wobei seine Untersuchung die Gesamtheit der „so spricht JHWH-Formeln“ im Alten Testament sowie eine Reihe von verwandten Formeln aus der Umwelt des alten Israels einbezieht und sie in ihren Varianten und Zusammenhängen überprüft.

In seinen Ergebnissen betont Wagner die bleibende Gültigkeit der konventionellen Einschätzung dieser Formeln in der Hinsicht, dass ihnen überindividuelle Bedeutungsmomente nicht abzusprechen seien. Eine einlinige Interpretation sei jedoch nicht möglich, was die These von der Identifikation des Propheten als Boten in Frage stellt. Vielmehr müsse diese Formel in verschiedenen Zusammenhängen differenziert betrachtet werden und könne so der Anzeige eines Zitats, der Autorisation eines Gotteswortes oder als Offenbarungsformel dienen. Zur Revision des Propheten als Boten und zur neuen Einordnung prophetischer Phänomene leistet diese detailreiche und gut lesbare Arbeit so einen enormen Beitrag. C. B.

Greshake, Gisbert: Warum lässt uns Gottes Liebe leiden? – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 144 S., kt € 9,90 ISBN: 978-3-451-28388-8

Vorliegender Bd erschien in einer „Urfassung“ unter dem Titel „Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid“ in erster Auflage 1978 (8). Nun stellt G. seine Überlegungen „in erheblich erweiterter Form“ zur Debatte, um „die Argumente der ‚Gegenseite‘ [u. a. J. B. Metz und Schüler: 23 – H-G.J.] zu prüfen“ unter Rückgriff auf „neuere Untersuchungen, die eher auf Seite meines Entwurfs stehen“ (bes. A. Kreiner) (9). Der Vorwurf, dass die Gegenseite „mit ‚Praxis contra Theorie‘ argumentier[e]“ (24), unterstellt doch ein sehr unreflektiertes Verständnis des Theorie-Praxis-Problems, wie schon bei Kreiner, der seine Position – das weiß G. – „nicht ohne Polemik“ formuliert (26). Dazu passt, dass der korrektivische Einwurf von Metz gegen die theologische Tradition, dass aus einem leidempfindlichen Christentum zu sehr ein sündenempfindliches wurde, von G. in Richtung einer Verharmlosung menschlicher Sünde und Schuld „im Sinne eines leicht dahingesagten ‚Nobody is perfect‘“ (57) interpretiert wird. H-G. J.

Spuler-Stegemann, Ursula: Die 101 wichtigsten Fragen. Islam. – München: Verlag C. H. Beck 2007. 149 S. (Beck'sche Reihe, 1604), kt € 9,90 ISBN: 978-3-406-51111-0

Die Fragen, die die Vf.in formuliert und wissenschaftlich fundiert für eine breite Leserschaft verständlich beantwortet, widmen sich zentralen Aspekten des Islams in Geschichte und Gegenwart. Das muslimische Selbstverständnis (*Warum betrachten sich die Muslime als „die beste Religionsgemeinschaft“? Wie verehren die Muslime ihren Propheten?*), allgemeine religionskundliche Informationen (*Wie viele Muslime gibt es auf der Welt? Ist die Scharia ein Gesetzbuch?*) und vor allem Rückfragen aus europäischer Perspektive, die unter Berücksichtigung aktueller gesellschaftlicher Debatten (*Können fromme Muslime Demokratie und einen säkularen Staat akzeptieren?*) oder in Bezug auf das tägliche Zusammenleben in Deutschland formuliert werden (*Was muss eine Frau beachten, wenn sie einen Muslim heiratet? Dürfen Muslime den Geburtstag von nicht-muslimischen Kollegen mitfeiern?*), finden hier Eingang.

Wenngleich die vorgenommene thematische Gewichtung der „101 wichtigsten Fragen“ zum Islam in einzelnen Punkten zu diskutieren wäre, so gelingt es der Vf.in insgesamt, trotz aller gebotenen Kürze, sachgenau und anschaulich ein Basiswissen über den Islam zu vermitteln. Von anderen Einführungen ins Thema unterscheidet sich diese kleine Schrift durch ihre stichwortartige Struktur. Sie verzichtet auf umfangreiche Vergleiche mit dem Christentum, ohne dass das Thema „Der Islam und anderen Religionen“ deshalb ausgespart würde. Sie ermöglicht eine erste thematische Annäherung und kann als nützliche Handreichung für die außeruniversitäre Bildung gelten.

A. M.-V.

Niemand, Christoph: Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 543 S., kt € 29,00 ISBN: 978-3-17-019702-2

Der historische Jesus hat seit Jahren Hochkonjunktur. In den Reihen der einschlägigen Publikationen reiht sich auch die Studie von N. ein. Sie steht in der Tradition historisch-kritischen Rückfragens nach der geschichtlich greifbaren Person Jesus von Nazaret, wobei der Vf. eine klare Fokussierung auf einen Aspekt in dieser „Biographie“ an den Tag legt: das gewaltsame Lebensende Jesu (15). Der Weg Jesu zum Kreuz, so schon der Titel, wird dabei in den Horizont seiner Verkündigung der angebrochenen Gottesherrschaft eingeordnet. Dieser Linienführung dient die Anlage des Bd.es. Die ersten beiden Kap. zeichnen die Kernbotschaft Jesu mitsamt ihren lebensweltlichen Konsequenzen nach. Die Konflikte Jesu und die Schilderung seiner Gegner (Kap. 3) leiten über zum vierten Kap. Dort stehen Tempelaktion und Abschiedsmahl Jesu im Zentrum. Das abschließende fünfte Kap. beschäftigt sich schließlich sehr ausführlich mit dem Pro-

zess und dem Ende Jesu. Diese deutliche Fokussierung macht den Eigenwert und zugleich das Manko der vorliegenden Studie aus: andere Aspekte im Leben Jesu werden nur am Rande behandelt. Wer sich ein (wenn auch hypothetisches) Gesamtbild Jesu machen will, kommt also um weitere Literatur nicht herum. Umgekehrt: Wer sich mit dem „Ende“ Jesu befassen will, sollte an der wichtigen Studie von N. nicht vorbeigehen.

M. La.

Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, hg. v. Wolfgang Thönissen. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 765 S., geb. € 45,00 ISBN: 978-3-451-29500-3

Man ist geneigt, dieses Lexikon zunächst ohne eine allzu große Erwartungshaltung zur Hand zu nehmen. Es handelt sich ja im Wesentlichen um eine Zusammenstellung der ökumenischen Artikel aus der neuen Ausgabe des „Lexikons für Theologie und Kirche“. Doch das Interesse wächst, wenn man sich in den Inhalt vertieft. Eine große Zahl von Artikeln ist hinzugenommen, die man im großen Lexikon noch vermisst, z. B. „Basisformel“ oder „Maria im ökumenischen Dialog“, um nur einige zu nennen. Besonders hervorzuheben haben sich die Mitarbeiter des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn, dessen Leiter Wolfgang Thönissen, Burkhard Neumann und Peter Lünig. Wichtige Bearbeitungen erhöhen den Wert des Werkes, z. B. „Altkatholische Kirche“, „Ökumenische Trauung“ und andere. Die Artikel von Johannes Oeldemann zu den Ostkirchen erschließen dem durchschnittlichen Leser Neuland, so die Artikel über die „Eritreische Orthodoxe Kirche“ oder die „Georgische Orthodoxe Kirche“.

So ist das alte Lexikon durch diese Beschreibungen zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel ökumenischer Arbeit geworden.

H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 88 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2007. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006-0887: 457-472: Guillaume, P. / Schunck, M.: Job's Intercession: Antidote to Divine Folly; 473-495: Basum, A. D.: Autobiographische Wir- und Er-Stellen in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern im Kontext der antiken Literaturgeschichte; 496-516: Callan, T.: The Style of Galatians; 517-525: Swetman, J.: Ἐξ ὁδὸν ὁς in Hebrews 2,11; 526-535: Byron, J.: Slaughter, Fratricide and Sacrilege. Cain and Abel Traditions in 1 John 3; 536-545: Barbiero, G.: Alcune osservazioni sulla conclusione del Salmo 89 (vv. 47-53); 546-552: Strong, J. T.: Verb Forms of עָמַד in Ezekiel and Lamentations; 553-557: Rogland, M.: Haggai 2,17 – A new Analysis; 558-566: Grossman, J.: The Design of the 'Dual Causality' Principle in the Narrative of Absalom's Rebellion.

Biser, Eugen: Jesus Sein Lebensweg in neuem Licht. – Regensburg: Friedrich Pustet 2008.

Davis, A. David: A Kingdom We Can Taste. Sermons for the church year. – Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company 2007. (X) 82 S., kt \$ 16,00 ISBN 978-0-8028-2747-0.

Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, hg. v. Lucian Hölscher. – Göttingen: Wallstein 2007. 267 S. (Geschichte der Religion in der Neuzeit, 1), kt € 26,00 ISBN 978-3-8353-0201-3; 12-39: Sparr, W. „Aussichten in die Ewigkeit“. Jenseitsvorstellungen in der neuzeitlichen protestantischen Theologie; 40-62: Mulsow, M.: Das Planetensystem als Civitas Dei. Jenseitige Lohn- und Strafinstanzen im Wolfianismus; 63-79: Link, C.: Das « leere Jenseits ». Hegels Analyse der neuzeitlichen Religion; 80-94: Thielmann, S.: « Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen ». Der Jenseits-Begriff in der Unsterblichkeitsdebatte um die Mitte des 19. Jahrhunderts; 95-122: Weir, T.: « Keine Lücke mehr im Menschen, worin das Jenseits sich einnisten können ». Naturwissenschaft und Dissidenz in der frühen freireligiösen Bewegung; 123-137: Sawicki, D.: « Alpenglühn im Himmelreich ». Das Jenseits Karl Mays; 138-151: Zander, H.: Der Himmel auf Erden? « Jenseits »-Konzepte um 1900 und die Traditionen einer monistischen Eschatologie; 152-178: Krech, V.: Vom « paradiso terrestre » über die « Himmelreise der Seele » zum « fundus animae ». Jenseitsvorstellungen als Thema der Religionswissenschaft im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert; 179-202: Christophersen, A.: « Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits ». Zur Entwicklung protestantisch-theologischer Transzendenzdeutungen im 19. und 20. Jahrhunderts; 203-232: Lang, B.: Die zweigeteilte Welt. « Jenseits » und « Diesseits » in der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts; 233-258: Ebertz, M. N.: Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung.

Martin Soskice, Janet: The Kindness of God. Metaphor, Gender, and Religious Language. – Oxford / New York: Oxford University Press 2007. 203 S. £ 30,00 ISBN 978-0-19-826951-9.

Samerski, Stefan: Johannes Paul II. – München: C. H. Beck 2008. 124 S. (Beck'sche Reihe, 2435), kt € 7,90 ISBN 978-3-406-53635-9.

Altes Testament

Keita, Katrin: Gottes Land Exegetische Studien zur Land-Thematik im Hoseabuch in kanonischer Perspektive. – Hildesheim: Georg Olms Verlag 2007. 358 S., € 44,00 ISBN 978-3-487-13587-8.

Klinger, Bernhard: Im und durch das Leiden lernen. Das Buch Ijob als Drama. – Hamburg: Philo 2007. 374 S. (Bonner Biblische Beiträge, 155), kt € 54,00 ISBN 978-86572-636-0.

Utopia and Dystopia in Prophetic Literature, hg. v. Ehud Ben Zvi. – Helsinki / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 298 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 92), kt € 36,00 ISBN 978-3-525-53985-9; 1-12: Ben Zvi, E.: Introduction; 13-26: Schweitzer, S. J.: Utopia and Utopian Literary Theory: Some Preliminary Observations; 27-40: Sasson, J. M.: Utopian and Dystopian Images in Mari Prophetic Texts; 41-54: Neujahr, M.: Royal Ideology and Utopian Futures in the Akkadian ex eventu Prophecies; 55-85: Ben Zvi, E.: Utopias, Multiple Utopias, and Why Utopias at All? The Social Roles of Utopian Visions in Prophetic Books within Their Historical Context; 86-104: O'Connor, K. M.: Jeremiah's Two Visions of the Future; 105-121: Crenshaw, J. L.: Deceitful Minds and Theological Dogma: Jer 17:5-11; 122-143: Liss, H.: « Describe the temple of the House of Israel »: Preliminary Remarks on the Temple Vision in the Book of Ezekiel and the Questions of Fictionality in Priestly Literatures; 144-159: O'Brian, J.: Once and Future Gender: Gender and the Future in the Twelve; 160-174: Davies, P. R.: The Wilderness Years: Utopia and Dystopia in the Book of Hosea; 175-185: Sweeney, M. A.: The Dystopianization of Utopian Prophetic Literature: The Case of Amos 9:11-15; 186-209: Smith-Christopher, D. L.: Are the Refashioned Weapons in Micah 4:1-4 a Sign of Peace or Conquest? Shifting the Contextual Borders of a «Utopian» Prophetic Motif; 210-248: Boda, M. J.: From Dystopia to Mytopia: Utopian (Re)visions in Haggai and Zechariah 1-8; 249-267: Schweitzer, S. J.: Visions of the Future as Critique of the Present: Utopian and Dystopian Images of the Future in Second Zechariah; 268-296: Floyd, M. H.: Was prophetic Hope Born of Disappointment? The Case of Zechariah.

Neues Testament

Flusser, David: Judaism of the second temple period. Volume 1 Qumran and Apocalypticism. – Grand Rapids Michigan / Cambridge U.K.: Eerdmans Publishing Co. 2007. 356 S., geb. \$ 36,00 ISBN 978-0-8028-2469-1.

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

Green, Joel B.: 1 Peter. (The Two Horizons New Testament Commentary). – Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: 2007. 331 S., pb. \$ 20,00 ISBN 978-0-8028-2553-7.

Perkins, Pheme: Introduction to the Synoptic Gospels. – Michigan / Cambridge: Eerdmans Publishing Company 2007. 312 S., geb. \$ 28,00 ISBN 978-0-8028-1770-9.

Reese, Ruth Anne: 2 Peter & Jude. (The Two Horizons New Testament Commentary). – Grand Rapids, Michigan / Cambridge U. K.: Eerdmans Publishing Company 2007. 234 S., kt \$ 20,00 ISBN 978-0-8028-2570-4.

Dogmatik

Lagger, Christian: Dienst Kenosis in Schöpfung und Kreuz bei Erich Przywara SJ. – Innsbruck: Tyrolia 2007. 340 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 78), € 34,00 ISBN 978-3-7022-2871-2.

Marschler, Thomas: Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S. J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext. – Münster: Aschendorff 2007. 789 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge, 71), kt € 96,00 ISBN 978-3-402-10281-7.

Kirchengeschichte

Coumert, Magali: Origines des peuples. Les récits du Haut Moyen ge occidental (550–850). – Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2007. 659 S. (Collection des Études Augustiniennes. Séries Moyen ge et Temps Modernes, 42), kt € 54,00 ISBN 978-2-85121-215-3.

Damberg, Wilhelm / Meier, Johannes: Das Bistum Essen 1958–2008. Eine illustrierte Kirchengeschichte der Region von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart. – Münster: Aschendorff 2008. 287 S., € 24,80 ISBN 978-3-402-12731-5.

Das Zisterzienserkloster Eberbach an der Zeitenwende. Abt Martin Riffelinck (1498–1506) zum 500. Todestag, hg. v. Wolfgang Riedel. – Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 2007. 813 S. (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, 120), geb. € 49,90 ISBN 3-929135-53-1; 1–28: MEYER ZU ERMGASSEN, H.: Wer schreibt, der bleibt – Martin Riffelinck, der Schreiber; 29–54: VOLK, O.: Eberbach und Boppard. Das Kloster und die Heimat seines Abtes Martin Riffelinck; 55–82: WALTER, P.: Martin Riffelinck als Student in Heidelberg und sein universitäres Umfeld; 83–112: PALMER, N. F.: Der bibliophile Martin Riffelinck und die Klosterbibliothek seiner Zeit; 113–148: GERSTER, A.: Die Amtsführung des Abtes Martin Riffelinck im Spiegel seines Geschäftstagesbuches „Variae Annotationes“; 149–286: MEYER ZU ERMGASSEN, H.: Kloster und Welt. Außenbeziehungen Kloster Eberbachs zur Zeit des Abtes Martin Riffelinck (1498–1506); 287–344: TILGNER, H.: Monastische Selbstdarstellung und reichsfürstlich-höfische Repräsentation. Das „Große Faß“ von 1485 in der Zisterzienserabtei Eberbach und seine Parallelen in Mitteleuropa bis 1700; 345–366: KERN, S.: Jubilate Deo – Die Ausmalungen im Kloster Eberbach vor 1500 und anlässlich des Jubeljahres 1500; 367–368: EXKURS: Eine Muttergottesstatue und ihre Konsole in Kiedrich; 369–406: TILGNER, H.: Die Baugeschichte der Eberbacher Klausur um 1500. Aspekte der „Renovatio“ unter Abt Martin Riffelinck und das spätere Schicksal dieser Umgestaltung; 407–432: HEFELE, G.: „Grüßt einander mit dem heiligen Kuss“; Die Paxtafel des Abtes Martin Riffelinck aus der Zisterzienserabtei; 433–448: MONSEES, Y.: Verloren und wiedergefunden – Zur Grabplatte des Abtes Martin Riffelinck; 449–459: OBERWEIS, M.: „Variae Annotationes“. Das Geschäftstagesbuch Martin Riffelincks, Editorische Vorbemerkungen; 676–810: MEYER ZU ERMGASSEN, H.: Quellenbeilagen.

Gryson, Roger: Répertoire Général des auteurs ecclésiastiques Latins de l'antiquité et du haut moyen âge. Tome I: Introduction. Répertoire des auteurs A-H. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 575 S. (Vetus Latina, 1/1⁵), geb. € 88,00 ISBN 978-3-451-00134-5.

Gryson, Roger: Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut moyen âge Tome II: Répertoire des auteurs: I – Z. Auteurs sans sigle propre, Tables. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 504 S. (Vetus Latina 1/1⁵), (keine Seiten von 581–1085), geb. € 82,00 ISBN 978-3-451-00137-6.

Mary Ward und ihre Gründung. Quellentexte bis 1945, hg. v. Ursula Dirmeier CJ. – Münster: Aschendorff 2007. 792 S. (Corpus Catholicorum, 45–48), geb. € 224,00 (4 Bde.) ISBN 978-3-402-03459-0 / 978-3-402-03460-6 / 978-3-402-03461-3 / 978-3-402-03462-0.

Nauroy, Gérard: Exégèse et création littéraire chez Ambroise de Milan. L'Exemple du De Joseph patriarcha. – Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2007. 539 S. (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 181), kt € 53,08 ISBN 978-2-85121-219-1.

Praktische Theologie

Müller, Petro: Eine kompakte Theologie der Gemeinde. – Berlin: Lit 2007. 152 S. (KirchenZukunft konkret, 2), kt € 14,90 ISBN 978-3-8258-0432-9.

Sedmak, Clemens: Die politische Kraft der Liebe. Christsein und die europäische Situation. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2007. 150 S. (Editio Ecclesiae semper reformanda, 1), geb. € 17,90 ISBN 978-3-7022-2886-6.

Philosophie

Ricken, Friedo: Glauben weil es vernünftig ist. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 191 S., kt € 25,00 ISBN 978-3-17-019880-7.

Sancho Fermín, Francisco Javier: Loslassen – Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 251 S. (Ursprünge des Philosophierens, 17), kt € 25,00 ISBN 978-3-17-019980-4.

Szaniśzló, Inocent-Mária: Les réflexions théologiques sur les pensées d'Hannah Arendt. État de recherche des oeuvres principales. – Wien: Lit 2007. 516 S. (Theologie, 82), br. € 34,90 ISBN 3-8258-9965-3.

The Letters and Diaries of John Henry Newman. Vol X: The Final Step. 1 November 1843–6 October 1845, hg. v. Francis J. McGrath FMS. – New

York: Oxford University Press 2006. (xlvii) 1010 S., geb. £ 120,00 ISBN 0-19-925459-1.

Wand, Christoph: Zeit und Alleinheit. Ein spekulativer Entwurf zur Vermittlung von Theologie und Physik im Anschluss an die Analyse von Zeit bei Carl Friedrich von Weizsäcker. – Berlin: Lit 2007. (XI) 338 S. (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge, 38), kt € 49,90 ISBN 978-3-8258-0899-0.

Liturgiewissenschaft

Lies, Lothar SJ: Bedankte Berufung Die eucharistische Struktur der ignatianischen Exerzitien. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2007. 476 S. (Innsbrucker Theologische Studien, 79), € 49,00 ISBN 978-3-7022-2872-9.

Wolf, Gabriel Markus: Trado Meipsum Ecclesiae. Die Feiern der Eingliederung in den Prämonstratenser-Orden als Spiegel prämonstratensischer Spiritualität. – Windberg: Poppe-Verlag 2005. 466 S., geb. € 35,00 ISBN 3-932931-95-5.

Christliche Sozialethik

DER WEG ZU EINER GRÖßEREN MENSCHLICHKEIT. Zum 40. Jahrestag von „Populorum Progressio“, hg. v. Gottfried Schweiger / Clemens Sedmak. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2007. 351 S. (Salzburger Theologische Studien, 33), kt € 34,00 ISBN 978-3-7022-2887-3; 11–23: SEDMAK, C.: Strukturen der Habsucht: Reflexionen auf „Populorum Progressio“; 25–27: SCHWEIGER, G.: Einleitung; 29–38: VON JAGOW, B.: „Die Welt ist krank.“ Ein Beitrag zu „Populorum Progressio“; 39–53: GRONEMEYER, R.: Der Generationenkonflikt hat Zukunft; 55–69: STEGEMANN, E.: Ein Messias ohne Messianismus; 71–86: GOTTAS, F.: Nationalismus schadet den Völkern; 87–89: SCHWEIGER, G.: Einleitung; 91–110: SEDMAK, C.: Menschliche Größe und moralische Ressourcen; 111–129: DÜRNBERGER, M.: Eine Fülle von Fähigkeiten. Konturen einer Politik der Hoffnung; 131–156: RAEHLMANN, I.: „Die Arbeit ist nur dann menschlich, wenn sie der Intelligenz und Freiheit Platz lässt.“; 157–179: SCHWEIGER, G.: „Mehr arbeiten, mehr lernen, mehr besitzen, um mehr zu gelten.“ Leben in der Arbeitsgesellschaft; 181–184: SCHWEIGER, G.: Einleitung; 185–211: BISCHUR, D.: Die europäische Integration und Toleranz; 213–234: KAMPSHOFF, M.: Unterstützungen und Behinderungen der Bildungsprozesse von Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund; 235–251: HALBMAYR, A.: „Die Kirche erzittert vor dem Schrei der Angst und wendet sich an jeden einzelnen, dem Hilferuf seines Bruders in Liebe zu antworten“; 253–273: HOLZTRATTNER, M.: „Erben unsere Väter und Beschenkte unserer Mitbürger, sind wir allen verpflichtet, und jene können uns nicht gleichgültig sein, die nach uns den Kreis der Menschheitsfamilie weiten.“; 275–278: SCHWEIGER, G.: Einleitung; 279–292: ZECHA, G.: „Der Kampf gegen das Elend, so dringend und notwendig er ist, ist zu wenig“; 293–316: MOSER, M. K.: Der Preis der Gerechtigkeit. Ethische Gedanken zu: „Der Weg zu einer größeren Menschlichkeit verlangt Anstrengungen und Opfer.“; 317–348: RIEGLER, T.: Jetzt schlägt die Stunde der Tat. „Die Propaganda der Tat“: Der Irrweg des Terrorismus.

Büchtele, Herwig: Global Governance. Eine Herausforderung der Global Marshall Plan Initiative. – Wien: Lit 2008. 110 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie, 23), kt € 9,90 ISBN 978-3-8258-0989-8.

Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. hg. v. Karl Gabriel. – Münster: Verlag Regensburg 2007. 376 S. (Solidariätat Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 48), geb. € 36,00 ISBN 978-3-402-10980-9; 11–36: MIETH, D.: Menschenwürde und Lebensrechte im technischen Reproduktionszeitalter. Wandlungen in der Wissensgesellschaft und ihre Auswirkungen auf Bioethik und Biopolitik; 37–60: HILDT, E.: Autonomie. Von den Implikationen eines politisch-moralischen Ideals in Humangenetik und Neurowissenschaft; 61–82: HEINRICH, A.: Gesellschaft „am langen Band der Gene“ (E. O. Wilson). Überlegungen zum metapolitischen Charakter der Soziobiologie; 83–108: PRIESCHING, M.: Gesellschaftsmodelle der Ökonomen Konstruktionen des Wirtschaftens im globalen Zeitalter; 109–142: OSTHEIMER, J. / VOGT, M.: Neue Maße für Fortschritt. Gesellschaftsvisionen im ökologischen Diskurs; 143–170: SCHNABEL, C.: Nach dem Patriarchat. Gesellschaftskritik und Gesellschaftskonzeptionen im Feminismus; 171–188: MANEMANN, J.: Politische Gegenreligion. Theologisch-politische Einsprüche in der „Berliner Republik“; 189–210: LIENKAMP, A.: Das Reich Gottes als Zielperspektive christlicher Sozialethik. Inspirationen aus dem christlich-jüdischen Dialog und aus der Theologie Theodor Steinbüchels; 211–218: SCHNABEL, C.: Familie-Leitbilder und politische Konzepte in der Genderperspektive. Ein Bericht vom „Berliner Werkstattgespräch“ der SozialethikerInnen 2003; 219–220: FRÜHBAUER, J. J. / BOHMEYER, A.: „Rethologisierung“ der Christlichen Sozialethik? Bericht vom „Forum Sozialethik“ 2003.

Läken, Timo: Solidarität neu denken? Die Sozialverkündigung der Kirche zwischen Bruch und Kontinuität. – Berlin: Lit 2007. 96 S. (Forum Religion und Sozialkultur, 23), kt € 14,90 ISBN 978-3-8258-0858-7.

Religionswissenschaft

Religion und Rhetorik. hg. v. Holt Meyer / Dirk Uffelmann. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 332 S. (Religionswissenschaft heute, 4), kt € 39,80 ISBN 978-3-17-019419-9; 7–20: MEYER, H. / UFFELMANN, D.: Religion und Rhetorik in Ost- und Westkirche; 21–22: MEYER, H. / UFFELMANN, D.: Rhetoric of Sacred Representation; 23–34: BADER, G.: Was heißt „Reden im Namen Gottes“?; 35–47: RÜPKE, J.: Rhetorik und Rhetorikkritik in der frühlateinischen Apologetik. Minucius Felix' Dialog Octavianus; 48–64: LACHMANN, R.:

Rhetorische Instrumentierung in Comenius' Seelenbildungsroman „Labyrinth der Welt“ und „Paradies des Herzens“; 65–82: KUSSE, H.: Sprachliche Markierungen des Religiösen bei Avvakum; 83–101: GRIESER, A.: Rhetorik und die Erforschung moderner Religion. Zur (Dis-)Plausibilität von „Unsterblichkeit“; 102–121: KRANEMANN, B.: Funktionswandel der Rhetorik in der katholischen Liturgie. Deutschsprachige Gebetstexte von der Aufklärung des 19. Jahrhunderts bis zur Liturgiereform des späten 20. Jahrhunderts; 122–133: LUNDE, I.: Enärgeia und sakraler Diskurs: zu den Formen der Redewiedergabe in Nestors „Leben des Heiligen Feodosij“; 134–151: MENKE, B.: Evidenz (der Stigmata); 152–184: MEYER, H.: Metalepsis and Mary: Rhetorical „Image-Flight“, Sacred Regard for Representability's „Sake“ and the Mother of Her Own Representation; 185–205: UFFELMANN, D.: Inkarnation vs. Allegorie. Der Viskovatj-Prozess und dessen neopatristische Aneignungen; 206–221: STRÄTLING, S.: Die Lesbarkeit der Welt als Sichtbarkeit der Schrift. Bibellektüren und Buchmetaphorik zwischen Kult und Kunst; 222–236: HOFF, J.: Die sich selbst zurücknehmende Inszenierung von Reden und Schweigen; 237–256: MAKRIDES, V. N.: „O Mother of God, we See the Best of Rhetoricians Become as Mute as Fish in Your Regard“: the Contingency of Rhetoric / Language and the Eastern Orthodox Apophaticism; 257–271: AUFFARTH, C.: Hat Gott allen Menschen Rechte gegeben, oder nur den Seinen? – Die Rhetorik der Kreuzzüge; 272–285: MATHESON, P. / MÜNTZER, T.: Towards a Populist Rhetoric; 286–305: MAINBERGER, G. K.: Religion, Rhetorik und Repräsentation. Die Beziehungen zwischen Bild und Text am Beispiel von Philippe de Champaigne; 306–322: ZIMMERMANN, T.: Rede von Rhetorik – Male ohne Maler. Adam Mickiewicz' Offenbarung.

Kirchenrecht

Ohly, Christoph: Der Dienst am Wort Gottes Eine rechtssystematische Studie zur Gestalt von Predigt und Katechese im Kanonischen Recht. – St. Ottilien: Eos Verlag St. Ottilien 2008. 794 S. (Münchener Theologische Studien, 63), geb. € 74,00 ISBN 978–3–8306–7297–5.

Moraltheologie

Walz, Erdmann: Tractatus empirico-ethicus. Drei Hauptsätze der Moralphilosophie. – Berlin: Lit 2007. 193 S. (Ethik interdisziplinär, 15), € 19,90 ISBN 3–8258–0807–5.

Fundamentaltheologie

Ruggieri, Giuseppe: La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità. – Rom: Carocci 2007. 234 S. (Frecce, 53), kt € 19,50 ISBN 978–88–430–4250–0.

Missionswissenschaft

Contextualization of Christianity in China. An Evaluation in Modern Perspective. (Collectanea Serica), hg. v. Peter Chen-Main Wang. – Nettetal: Steyler Verlag 2007. 316 S., kt € 40,00 ISBN 978–3–8050–0547–0: 13–45: VON COLLANI, C.: From Accommodation to a Chinese Theology; 47–69: SHEN, V.: Generosity towards the Other. Matteo Ricci's Strategy of Strangification in China; 73–95: GRUNDMANN, C. H.: Contextualizing the Gospel by „Imitating Christ“. The Emergence of Medical Missions in Nineteenth Century China; 97–118: GEDDES, J. E.: singing a New Song. The Development of the Use of Taiwanese-Chinese Words and Music in the Hymn Book of the Presbyterian Church in Taiwan, 1865–1965; 119–149: LUTZ, J. G.: The Sinitization of Historiography of the China Christian Colleges; 153–181: CHEN-MAIN WANG, P.: Bishop Frederik R. Graves and the Changing Context of China in the 1920s; 183–207: YIHUA XU, E.: Westernization and Contextualization. A Study on Three Pioneering Chinese Pastors of the Sheng Kung Hui in China; 209–223: COOK, R. R.: Wang Mingdao and the Evolution of Contextualized Chinese Churches; 227–242: ENTENMANN, R.: Chinese Catholics and their Relations with the State during the Campaign against White Lotus; 243–275: TIEDEMANN, R. G.: Anti-Christian Conflict in Local Context. The Life and Times of Pang Sanjie: Patriot, Bandit, Protector or Revolutionary; 277–296: LEUNG, B.: Christianity in Post-Mao China. Legalism and Accommodation.

McClintock Fulkerson, Mary: Places of Redemption. Theology for a Worldly Church. – Oxford: Oxford University Press 2007. 257 S., geb. £ 30,00 ISBN 978–0–19–929647–7.

Transatlantische Religionsgeschichte 18. bis 20. Jahrhundert, hg. v. Hartmut Lehmann. – Göttingen: Wallstein 2006. 167 S., kt € 20,00 ISBN 3–8353–0092–X: 9–30: WELLENREUTHER, H.: Die atlantische Welt des 18. Jahrhunderts. Überlegungen zur Bedeutung des Atlantiks für die Welt der Frommen im Britischen Weltreich; 31–63: SCHRADER, H.-J.: Conrad Beissels Ephrata-Gemeinschaft und seine Poesie. Ein philadelphisch-mystisch-arkanes „Vorspiel der Neuen Welt“; 64–71: VON GREYERZ, K.: Von Mediatoren und Multiplikatoren. Kommentar zu den Beiträgen von Hermann Wellenreuther und Hans-Jürgen Schrader; 72–108: ALBRECHT, R.: Adeline Gräfin Schimmelmänn. Deutsche Evangelistin nach amerikanischen Vorbild?; 109–123: HÖLSCHER, L.: Der Raum des Religiösen. Semantische Strukturen des religiösen Lebens im 19. Jahrhundert – eine problemgeschichtliche Skizze; 124–130: GÄBLER, U.: Deutschland – ein Sonderfall? Kommentar zu den Beiträgen von Ruth Albrecht und Lucian Hölscher; 131–145: McLEOD, H.: Religion in the United States and Europe. The 20th Century; 146–159: LEHMANN, H.: Secular Europe versus Christian America? Re-Examination of the Secularization Thesis.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling
Dr. Stefan Bönert, Silbergraben 4, 99097 Erfurt
Prof. Dr. Harald Buchinger, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg
Prof. Dr. Horst Bürkle, Waldschmidtstraße 7, D-82319 Starnberg
Dr. Bernhard Dieckmann, Am Schützenplatz 12, D-35039 Marburg
Prof. Dr. Theodor Dieter, 8, rue Gustave-Klotz, F-67000 Strasbourg
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund
Dr. Bernhard A. Eckerstorfer OSB, Benediktinerstift, A-4550 Kremsmünster
Prof. Dr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, 94032 Passau
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster
Krzysztof Gasecki, Bült 10, 48143 Münster
Prof. Dr. Stephan Goertz, Postfach 15 11 50, 66041 Saarbrücken
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen
Dr. Burkard Neumann, Leost. 19a, 33098 Paderborn
Prof. Dr. Clauß P. Sajak, Hüfferstraße 27, 48149 Münster
Prof. Dr. Joachim Schaper, University of Aberdeen, Aberdeen. AB24 3UB
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg
Prof. Dr. Walter Sparr, Finkenweg 2, 91080 Uttenreuth
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, 63069 Offenbach
Prof. em. Dr. Herbert Vorgrimler, Duesbergweg 124, 48153 Münster
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Mitarbeiter: Johanna Lorenz, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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

Verlag und Anzeigen

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

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

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

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

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,

Druckhaus · Münster 2008

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

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

© 2008 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

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

ISSN 0040–568 X