theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 | 2008 | 104. Jahrgang

Orthodoxie und Ökumene – ein spannungsreiches Verhältnis im Spiegel der Literatur (1997–2007)

(Johannes Oeldemann) . . . . . Sp. 267

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 283

Die neue Lust für Gott zu streiten, hg. v. Siegfried Kleymann / Stefan Orth / Martin Rohner (Katrin Bederna)

Inspirationen. Beiträge zu Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft und Spiritualität, hg. v. Josef Wohlmuth / Claudia Lücking-Michel (Wolfgang Beinert)

Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, hg. v. Helmut Hoping (Wolfgang Beinert)

Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem, hg. v. Stefan Stiegler / Uwe Swarat (Kurt Meier)

Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts, hg v. Ingolf U. Dalferth / Andreas Hunziker (Eberhard Schockenhoff)

Exegese AT . . . . . Sp. 290

Goldingay, John: The message of Isaiah 40–55. A Literary-Theological Commentary

Goldingay, John / Payne, David: Isaiah 40–55. Vol I: Introcuction and commentary on Isaiah 40,1–44,23

Goldingay, John / Payne, David: A Critical Commentary on Isaiah 40–55. Vol II: Commentary on Isaiah 44,24–55,13 (Ulrich Berges)

Tilly, Michael: Einführung in die Septuaginta (Ariane Cordes)

Dogmatik . . . . . Sp. 293

Danz, Christian: Einführung in die Theologie der Religionen (Horst Bürkle)

Theodizee. Das Böse in der Welt, hg. v. Bernd J. Claret (Hans-Gerd Janssen)

Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, hg. v. Michael Böhnke / Gerd Neuhaus / Mirjam Schambeck u. a (Hans-Gerd Janssen)

Mantey, Volker: Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund (Susanne Schuster)

Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, hg. v. Oswald Bayer / Benjamin Gleede (Gunther Wenz)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 300

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

Augustinus: De baptismo – Über die Taufe. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, komm. u. hg. v. Hermann-Josef Sieben (Roland Kany)

Gleba, Gudrun: Klöster und Orden im Mittelalter (Hubertus Lutterbach)

Bauer, Gisa: Kulturprotestantismus und frühe bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland. Agnes von Zahn-Harnack (1884–1950) (Kurt Meier)

Haarländer, Stephanie: Rabanus Maurus zum Kennenlernen. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk (Klaus Unterburger)

Dieguez, Alejandro / Pagano, Sergio: Le carte del „Sacro Tavolo". Aspetti del pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato, Vol. I + II. (Hubert Wolf)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 309

Nipkow, Karl Ernst: Der schwierige Weg zum Frieden. Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart (Karl-Josef Kuschel)

Schödl, Albrecht: „Unsere Augen sehen nach dir". Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer aszetischen Theologie (Kurt Meier)

Wüstenberg, Ralf K.: Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe" (Kurt Meier)

Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste, hg. v. Henri-Jérôme Gagey / Vincent Holzer (Wolfgang W. Müller)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 316

Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, hg. v. Matthias Sellman (Wilfried Engemann)

Ethische Schlüsselprobleme. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Gottfried Adam / Martin Rothgangel (Björn Igelbrink)

Stork-Denker, Katharina: Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst (Klemens Richter)

Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder, hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann,

Schulbuchforschung im Dialog. Das Christentum in Schulbüchern islamisch geprägter Länder, hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann,

Biener, Hansjörg: Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Didaktik. Eine Problemdarstellung anhand einer Lehrplananalyse zur Berücksichtigung des Islam im Religions-, Ethik und Geschichtsunterricht,

Biener, Hansjörg: Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Schulbucharbeit. Eine exemplarische Analyse am Beispiel der Berücksichtigung des Islam in Religions-, Ethik- und Geschichtsbüchern (Hansjörg Schmid)

Klasvogt, Peter: Angesprochen und herausgefordert. Priester werden aus Berufung – Zugänge, Anforderungen, Perspektiven (Andreas Tapken)

Mystik . . . . . Sp. 327

Niemann, Ulrich / Wagner, Marion: Visionen. Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch (Wolfgang Beinert)

Johannes vom Kreuz: Die dunkle Nacht, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Worte von Licht und Liebe. Brief und kleinere Schriften, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Der geistliche Gesang (Cántico A), hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Aufstieg auf den Berg Karmel,, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Die lebendige Liebesflamme, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

Teresa von Avila: Das Buch meines Lebens, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Weg der Vollkommenheit (Kodex von El Escorial), hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Gedanken zum Hohenlied. Gedichte und kleinere Schriften, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Wohnungen der Inneren Burg,, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters

dies.: Das Buch der Gründungen, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters (Gotthart Fuchs)

Leppin, Volker: Die christliche Mystik (Marco A. Sorace)

Steinmetz, Karl-Heinz: Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten (Karl-Friedrich Wiggermann)

Philosophie . . . . . Sp. 335

Verweyen, Hansjürgen: Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos (Gerhard Larcher)

Augustinus, Aurelius: Suche nach dem wahren Leben. (Confessiones X / Bekenntnisse 10). Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer (Christof Müller)

Feil, Michael: Die Grundlegung der Ethik bei Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin (Eberhard Schockenhoff)

Wolf, Kurt: Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie (Jörg Splett)

Theologie und Naturwissenschaft . . . . Sp. 343

Physik, Kosmologie und Spiritualität. Dimensionen des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Religion, hg. v. Hubert Meisinger / Jan C. Schmidt (Mario Crvenka)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 345

Bibliographie . . . . . Sp. 347

UNIVERSITÄTSBIBL. TÜBINGEN

LS: theol A 010

6d 128.4°

ZID

Orthodoxie und Ökumene – ein spannungsreiches Verhältnis im Spiegel der Literatur (1997–2007)

von Johannes Oeldemann, Paderborn

Wenn in ökumenischen Kreisen über die Rolle der orthodoxen Kirchen in der Ökumene diskutiert wird, zeichnen sich oft zwei Lager ab: Die einen bewundern die ostkirchliche Spiritualität und das altkirchliche Erbe, das sie in der Orthodoxie bewahrt sehen, und betonen dementsprechend, welche Bereicherung der Dialog mit der Orthodoxie für die Ökumene bedeute; die anderen betrachten dagegen die östlichen Kirchen als eine voraufklärerische, dem Traditionalismus verhaftete und den Anliegen des modernen Menschen verschlossene Form des Christentums, die eigentlich gar nicht dialogfähig ist und daher in der Ökumene nur eine Rolle als Bremsklotz oder Stolperstein spielt. Letztere Sichtweise spiegelt sich häufig auch in Berichten der Medien über die Orthodoxie wider.

Im Rückblick auf die vergangenen zehn Jahre fallen spontan zunächst die Krisen im Dialog mit der Orthodoxie ein: Im Jahr 1998 kam es im Umfeld der achten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Harare zu einer Kulmination der schon seit Jahren latenten Spannungen zwischen den orthodoxen und den protestantischen Mitgliedskirchen des ÖRK, die zum Austritt der Georgischen und der Bulgarischen Orthodoxen Kirche aus dem ÖRK und zur Einsetzung einer „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK" führten. Im Jahr 2000 offenbarte die achte Vollversammlung der Internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission das Scheitern der Bemühungen um eine Verständigung über die Rolle der katholischen Ostkirchen, deren Wiederaufleben seit dem Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken belastet. Das Jahr 2002 war geprägt von dem Konflikt zwischen dem Vatikan und dem Moskauer Patriarchat, das vehement gegen die Errichtung von vier römisch-katholischen Diözesen auf dem Territorium der Russischen Förderation protestierte, weil es diesen Schritt als Ausdruck des Proselytismus der katholischen Kirche auf ihrem „kanonischen Territorium" betrachtete. Im Jahr 2004 scheiterte der Versuch zu einer Wiederbelebung der theologischen Gespräche zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen. Im Jahr 2006 brach die Russische Orthodoxe Kirche ihre Beziehungen mit der Lutherischen Kirche von Schweden ab, weil diese sich zur kirchlichen Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften entschlossen hatte.

Die Liste der Krisen und Konflikte im Dialog mit der Orthodoxie ließe sich noch verlängern. Das spannungsreiche Verhältnis zwischen der Orthodoxie und den westlichen Kirchen in den vergangenen zehn Jahren hat bei vielen den Eindruck verfestigt, dass orthodox und ökumenisch zwei unvereinbare Eigenschaftsworte seien. Eine solche Sichtweise zeugt jedoch von einer oberflächlichen Wahrnehmung der Entwicklung und von einer Geschichtsvergessenheit, die die bedeutende Rolle orthodoxer Kirchenvertreter in der Ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s außer Acht lässt.

Die Orthodoxie im multilateralen Kontext des ÖRK

Ein erstes Zeugnis des ökumenischen Bewusstseins der Orthodoxen Kirche geben die Enzykliken des Ökumenischen Patriarchats aus den Jahren 1902 und 1920, die auch am Beginn des von Athanasios Basdekis herausgegebenen Sammelbandes zum Thema „Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung" stehen.[1] Die vom langjährigen orthodoxen Referenten in der Ökumenischen Centrale erstellte Dokumentensammlung stellt eine wahre Fundgrube für alle dar, die Kontinuität und Wandel in der Positionierung der Orthodoxen Kirche innerhalb der Ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s erforschen wollen. Basdekis publiziert in diesem Bd keine ökumenischen Dokumente, sondern Erklärungen und Verlautbarungen, für die allein orthodoxe Gremien und Theologen verantwortlich zeichnen. Der Vorteil dieses Auswahlkriteriums ist es, dass der Sammelband die authentische Stimme der Orthodoxie zu Wort kommen lässt. Der Nachteil besteht darin, dass sich darunter viele Verlautbarungen finden, die als Sondervoten der orthodoxen Delegierten in die Arbeit der Vollversammlungen des ÖRK eingegangen sind, so dass sich in ihnen vor allem die Kritik der Orthodoxen an der Bearbeitung theologischer Themen im Rahmen des ÖRK widerspiegelt. Darüber hinaus enthält der Sammelband allerdings auch eine ganze Reihe bemerkenswerter und in der ökumenischen Debatte kaum rezipierter Dokumente zu grundlegenden theologischen Themen, die oft aus Konsultationen orthodoxer Theologen im Vorfeld ökumenischer Tagungen hervorgegangen sind. Wichtige Positionsbestimmungen enthalten auch die Dokumente der Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenzen, die ebenfalls in diesem Bd dokumentiert werden. Im Anhang wird u. a. der Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK aus dem Jahr 2002 publiziert. Ein Sachregister erleichtert die thematische Erschließung der Dokumente in diesem verdienstvollen Quellenwerk.

In der Sekundärliteratur ist die Rolle der orthodoxen Kirchen innerhalb des ÖRK bisher nur ansatzweise reflektiert worden. Einen bemerkenswerten Versuch, die westliche und die östliche Sichtweise miteinander ins Gespräch zu bringen, stellt ein von Anna Marie Aagaard und Peter Bouteneff publiziertes Taschenbuch dar.[2] Darin versuchen die lutherische Theologin, die von 1991–1998 eine der Präsidenten des ÖRK war, und der orthodoxe Theologe, der von 1995–2000 zum Mitarbeiterstab der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gehörte, vor allem das ekklesiologische Selbstverständnis der Orthodoxie und seine Auswirkungen auf die gemeinsame Gebetspraxis zu erörtern. In Zusammenhang mit dem Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK entstand auch ein deutschsprachiger Sammelband, der sich mit der Rolle der Orthodoxen im ÖRK befasst.[3] Er enthält neben dem Abschlussbericht der Sonderkommission Beiträge orthodoxer und protestantischer Theologen, die sich mit den Hintergründen der orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, dem Einfluss nicht-theologischer Faktoren sowie dem unterschiedlichen Gottesdienstverständnis auseinandersetzen. Einen Brückenschlag zwischen der Rolle der orthodoxen Kirchen im multilateralen Kontext des ÖRK und den zahlreichen bilateralen Gesprächen der orthodoxen Kirchen versucht ein Taschenbuch über „Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog", das der Autor dieses Beitrags verfasst hat.[4]

Bilaterale theologische Dialoge auf Weltebene

Nachdem die Orthodoxen sich in der Anfangsphase der Ökumenischen Bewegung vor allem in der multilateralen Ökumene im Rahmen des ÖRK engagiert hatten, setzten sie ab den 1970er-Jahren vor allem auf bilaterale theologische Dialoge. In den vergangenen drei Jahrzehnten haben die Orthodoxen auf diese Weise ein ganzes Netzwerk bilateraler Kontakte aufgebaut, wobei es große Unterschiede in der Intensität gibt, mit der die verschiedenen Dialoge geführt werden. Für die bilateralen Dialoge auf Weltebene bietet der jüngste Bd der „Dokumente wachsender Übereinstimmung" eine zuverlässige Quelle.[5]

Im Blick auf den ***orthodox-katholischen Dialog*** spiegeln die darin publizierten Dokumente die Krise des Dialogs in den 1990er-Jahren wider. Die von der sechsten Vollversammlung der Internationalen Dialogkommission in Freising 1990 verabschiedete Erklärung (DwÜ 3, 555–560) stellt einen ersten Versuch zur Lösung der Probleme dar, die durch das Wiederaufleben der katholischen Ostkirchen in Osteuropa entstanden waren. Das bei der nächsten Vollversammlung in Balamand 1993 verabschiedete Dokument zum Verständnis des „Uniatismus" (DwÜ 3, 560–567) enthält sowohl ver-

[1] Basdekis, Athanasios (Hg.): Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006. – Frankfurt / M.: Lembeck, Paderborn: Bonifatius 2006. 896 S. ISBN: 978–3–89710–366–5.

[2] Aagaard, Anna Marie / Bouteneff, Peter: Beyond the East – West Divide. The World Council of Churches and „The orthodox problem". – Geneva: WCC Publications 2001 (Risk book series 95).

[3] Heller, Dagmar / Rudolph, Barbara (Hg.): Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Dokumente, Hintergründe, Kommentare und Visionen. – Frankfurt / M.: Lembeck 2004 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 74).

[4] Oeldemann, Johannes: Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven. – Paderborn: Bonifatius 2004 (Thema Ökumene, Bd 3).

[5] Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band III: 1990–2001. Hg. und eingeleitet von Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer. – Paderborn: Bonifatius, Frankfurt / M.: Lembeck 2003. 840 S. ISBN: 3–89710–256–0 [im Folgenden zitiert: DwÜ 3].

tiefende Reflexionen zum Verhältnis zwischen orthodoxer und katholischer Kirche („Ekklesiologische Grundsätze") wie auch konkrete Vorschläge, wie die Spannungen behoben werden könnten („Regeln für die Praxis"). Leider stieß das Dokument von Balamand weder auf orthodoxer noch auf katholischer Seite auf einhellige Zustimmung, so dass die Probleme auch in den folgenden Jahren nicht gelöst werden konnten und es bei der achten Vollversammlung der Internationalen Dialogkommission in Baltimore im Jahr 2000 zum ergebnislosen Abbruch der Gespräche kam. Erst im Jahr 2006 konnte die Internationale Dialogkommission in neuer Zusammensetzung zu ihrer neunten Vollversammlung in Belgrad zusammenkommen. Bei der bisher letzten Vollversammlung im Oktober 2007 in Ravenna hat die Kommission dann ein weiteres Dokument zu Fragen der Ekklesiologie verabschiedet, das auf einem bereits vor der Krise im Jahr 1990 erarbeiteten Textentwurf basiert. Das Dokument behandelt „Kirchliche und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche", wobei der Zusammenhang von kirchlicher Communio, Konziliarität und Autorität im Mittelpunkt steht.[6] In ersten Kommentaren von katholischer Seite wurde hervorgehoben, dass die Orthodoxen im Dokument von Ravenna erstmals die Notwendigkeit eines Primats auf der universalen Ebene anerkannt haben. Allerdings betrifft diese Übereinstimmung nur die „Tatsache des Primats", nicht aber die Art und Weise der Ausübung des Primats, die in der nächsten Dialogphase thematisiert werden soll. Das Dokument von Ravenna markiert den Willen zur Fortsetzung des orthodox-katholischen Dialogs, enthält aber zugleich wichtige, bislang noch nicht umgesetzte Herausforderungen für beide Seiten, die im letzten Teil dieses Beitrags noch näher thematisiert werden.

Der ***orthodox-anglikanische Dialog*** ist in DwÜ 3 nicht dokumentiert, weil sich die 1989 begonnene Dialogphase aufgrund verschiedener Probleme in den orthodox-anglikanischen Beziehungen (u. a. bedingt durch die Einführung der Frauenordination bei den Anglikanern) sehr lang hinzog, so dass es erst im Jahr 2006 gelang, das Abschlussdokument mit dem Titel „The Church of the Triune God" zu verabschieden.[7] Die „Zypern-Erklärung", wie das Dokument aufgrund seiner Verabschiedung bei der Sitzung der Kommission im Kykkos-Kloster auf Zypern auch genannt wird, geht, ausgehend von einer trinitarischen Ekklesiologie, auf die Bedeutung des Episkopats und das Verhältnis von Primat und Konziliarität in der Kirche ein. Daran schließen sich Ausführungen zum Verständnis des Priestertums, zu den Laienämtern in der Kirche sowie zur unterschiedlichen Bewertung der Frauenordination an. Zwei Kap. zum Verständnis von Häresie und Schisma sowie zur Frage der Rezeption innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft schließen das Dokument ab.

Der Internationale ***orthodox-lutherische Dialog*** hat sich in den 1990er-Jahren schwerpunktmäßig mit Fragen der Soteriologie befasst und dazu zwei Gemeinsame Erklärungen verabschiedet (DwÜ 3, 99–106). Danach hat sich die Kommission dem Verständnis der Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche zugewandt. Ein erstes Dokument befasst sich mit dem Verhältnis von Wort und Sakrament im Leben der Kirche (DwÜ 3, 106–109). Bei den folgenden Plenarsitzungen hat die Kommission jeweils weitere Teilaspekte der Thematik behandelt und Gemeinsame Erklärungen dazu verabschiedet, die noch nicht in DwÜ 3 aufgenommen werden konnten: In Oslo (Norwegen) wurde 2002 eine Gemeinsame Erklärung zum Verständnis der Sakramente als Heilsmittel angenommen, in Durau (Rumänien) 2004 eine Erklärung zum Verständnis von Taufe und Myronsalbung und bei der bislang letzten Sitzung in Bratislava (Slowakei) 2006 eine Gemeinsame Erklärung zur Bedeutung der Eucharistie im Leben der Kirche.

Der ***orthodox-reformierte Dialog*** findet in DwÜ 3 seinen Niederschlag mit einer Gemeinsamen Erklärung zum Verständnis der Trinität (DwÜ 3, 152–154) und einer Gemeinsamen Erklärung zur Christologie (DwÜ 3, 155–160). Weitere Dokumente wurden seither nicht verabschiedet, obwohl die Dialogkommission weiterhin im zweijährigen Rhythmus tagt (zuletzt 2003 in Rumänien, 2005 im Libanon und 2007 in Griechenland). Als inhaltlich ertragreich haben sich damit in den vergangenen zehn Jahren vor allem der orthodox-anglikanische und der orthodox-lutherische Dialog erwiesen. Allerdings sind die Dialogergebnisse bislang weder von den beauftragenden Kirchen noch in der theologischen Ausbildung rezipiert worden – ein grundlegendes Problem, mit dem alle ökumenischen Dialoge konfrontiert sind.

Besonders markant ist das Problem der Rezeption im ***Dialog zwischen den orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen***. Hier liegen bereits seit 1989/90 zwei Erklärungen der gemeinsamen Dialogkommission vor, in denen die Differenzen in der Christologie ausgeräumt werden konnten und dementsprechend den Kirchen die Aufhebung der gegenseitigen Anathemata empfohlen wurde (vgl. DwÜ 2, 298–306). Diese Empfehlung wurde jedoch bislang nicht umgesetzt. Die von der Dialogkommission 1993 angesichts dieser Situation vereinbarten konkreten Schritte zur Aufhebung der Anathemata (DwÜ 3, 133–135) blieben ohne Resonanz in den beteiligten Kirchen.

Im Gegensatz dazu konnte der ***Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen*** von einer frühen Rezeption des erzielten christologischen Konsenses profitieren. Die von der Wiener Stiftung PRO ORIENTE organisierten inoffiziellen Konsultationen führten bereits 1971 zur sogenannten „Wiener Christologischen Formel", in der unter Vermeidung der umstrittenen Termini des Konzils von Chalcedon ein gemeinsames Verständnis des Verhältnisses von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus formuliert werden konnte. Die Wiener Christologische Formel wurde in den folgenden Jahren in Gemeinsamen Erklärungen der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. mit den Patriarchen der orientalisch-orthodoxen Kirchen offiziell rezipiert. Interessanterweise kam es erst mit großer zeitlicher Verspätung zur Einsetzung einer Internationalen theologischen Dialogkommission, deren erste Vollversammlung im Januar 2004 in Kairo stattfand.[8] Die Dialogkommission befasst sich schwerpunktmäßig mit Fragen der Ekklesiologie und bereitet derzeit eine Gemeinsame Erklärung zum Kirchenverständnis vor. Der Dialog mit der vorephesinischen „Assyrischen Kirche des Ostens", der nach der Gemeinsamen Christologischen Erklärung aus dem Jahr 1994 (DwÜ 3, 596–598) einen verheißungsvollen Anlauf genommen und mit der Verabschiedung von Richtlinien für die gegenseitige Zulassung zur Eucharistie zwischen der (mit Rom unierten) Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens (DwÜ 3, 599–601) zu konkreten Schritten der Annäherung geführt hatte, ist derzeit aufgrund interner Auseinandersetzungen innerhalb der Assyrischen Kirche suspendiert.

Im ***Dialog zwischen Anglikanern und Orientalisch-Orthodoxen*** wurde nach Begegnungen einzelner Kirchenführer mit dem Erzbischof von Canterbury (vgl. DwÜ 3, 74–76) im Jahr 2001 die Gründung einer Internationalen Dialogkommission vereinbart. Diese konnte bereits bei ihrem ersten Treffen im November 2002 in Etschmiadzin (Armenien) eine Gemeinsame Erklärung zur Christologie verabschieden.[9] Jedoch wurde bereits das zweite Treffen der Dialogkommission auf Intervention mehrerer orientalisch-orthodoxer Patriarchen auf unbestimmte Zeit verschoben, bis die inneranglikanischen Auseinandersetzungen (u. a. hinsichtlich der Beurteilung von Homosexualität) ausgeräumt seien.

Der Internationale ***Dialog zwischen dem Reformierten Weltbund und den orientalisch-orthodoxen Kirchen*** konnte seine erste Dialogphase (1993–2001) mit einem gemeinsamen Bericht abschließen (DwÜ 3, 162–182), der ebenfalls eine Gemeinsame Erklärung zur Christologie enthält und danach Übereinstimmungen und Differenzen im Blick auf das Verhältnis von Schrift und Tradition, das Verständnis der Kirche und des Priestertums sowie der Bedeutung der Sakramente enthält.

So bleibt festzuhalten, dass die „Dokumente wachsender Übereinstimmung" im Blick auf die internationalen theologischen Dialoge mit orthodoxer Beteiligung einerseits die Bereitschaft der Orthodoxen zum theologischen Dialog dokumentieren, andererseits aber auch die Schwierigkeiten dieses Dialogs veranschaulichen, die größtenteils daraus resultieren, dass die Dialogpartner unterschiedlichen kirchlichen Traditionen angehören, die sich seit der frühen Christenheit getrennt entwickelt haben und daher nur sehr schwer zu einer gemeinsamen theologischen Sprache finden können.

[6] Eine deutsche Übersetzung des Dokuments von Ravenna ist publiziert in: KNA-ÖKI, Dokumentation Nr. 24 (20.11.2007) 1–11.

[7] Anglican-Orthodox Dialogue: The Church of the Triune God. The Cyprus Statement agreed by the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue 2006. – London: Anglican Communion Office 2006. 120 S. ISBN: 6–00000006–1.

[8] Vgl. D. W. Winkler: Ökumenischer Neubeginn. Der Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen, in: Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie 58 (2004) 22–39.

[9] Englisches Original: Eastern Churches Journal 9 (2002) Heft 3, 106–110; französische Übersetzung in: Proche-Orient Chrétien 53 (2003) 131–138.

Bilaterale Gespräche einzelner orthodoxer Ortskirchen

Neben den theologischen Dialogen auf Weltebene gibt es eine ganze Reihe von bilateralen Kontakten einzelner orthodoxer Ortskirchen mit verschiedenen westlichen Kirchen, die oft übersehen und in ihrer Bedeutung unterschätzt werden. Eine am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster erarbeitete Dokumentation macht die Ergebnisse dieser Dialoge dem deutschsprachigen Leser zugänglich.[10] Aus der Vielzahl der darin dokumentierten Dialoge sei hier nur auf einige wenige verwiesen, die sich als besonders fruchtbar erwiesen haben.

An erster Stelle ist dabei der orthodox-katholische Dialog in ***Nordamerika*** zu nennen, wo es bereits seit 1965 eine gemeinsame „Orthodox-katholische Konsultation" gibt. Unter den zahlreichen Dokumenten, die diese Kommission im Laufe der vergangenen vier Jahrzehnte erarbeitet hat, sind besonders bemerkenswert: eine Gemeinsame Erklärung über das Prinzip der Oikonomia (OiD, 61–63), eine Erklärung über das Verständnis der Apostolizität der Kirche (OiD, 77–82) sowie eine Gemeinsame Erklärung über Konziliarität und Primat in der Kirche (OiD, 87–90). Von den jüngsten Dokumenten der nordamerikanischen Konsultation, die nicht mehr in den Sammelband aufgenommen werden konnten, ist insbesondere eine Gemeinsame Erklärung zum Filioque hervorzuheben, die im Jahr 2003 verabschiedet und inzwischen bereits in mehrere Sprachen übersetzt wurde.[11]

Bemerkenswert sind auch die Ergebnisse des orthodox-katholischen Dialogs in ***Frankreich***, der weit weniger Dokumente publiziert hat, die dafür aber umfangreicher sind und ein bemerkenswert hohes Reflexionsniveau bieten. Nach einer eher auf die pastorale Praxis zielenden Erklärung zum Umgang mit orthodox-katholischen Ehen aus dem Jahr 1971 (OiD, 117–130) hat die Kommission im Jahr 1991 eine längere Erklärung zum Verständnis des römischen Primats in der Communio der Kirchen vorgelegt (OiD, 130–138). Danach hat sich die Kommission vor allem mit der Frage nach dem Umgang mit den unierten Ostkirchen im orthodox-katholischen Dialog befasst. Die Ergebnisse ihrer Beratungen sind in einen Sammelband eingeflossen, der im Jahr 2004 publiziert worden ist.[12]

In ***Deutschland*** vollzog sich der orthodox-katholische Dialog von 1981–2006 im Rahmen der „Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz". Die Kommission hat sich in den 25 Jahren ihres Bestehens vor allem mit pastoralen Fragestellungen befasst und ihre Überlegungen in einer Reihe von Dokumenten zu den sieben Sakramenten (Mysterien) der Kirche zusammengefasst. Alle sechs Dokumente, die von der Kommission erarbeitet worden sind, wurden 2006 in einem Sammelband veröffentlicht, um die bislang nur verstreut publizierten Texte besser zugänglich zu machen.[13] Im Jahr 2007 begann eine neue Dialogphase, an der nun auch Vertreter anderer orthodoxer Kirchen in Deutschland beteiligt sind. Die „Gemeinsame Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland" trifft sich halbjährlich und hat sich für die nächste Zeit vorgenommen, das Verständnis des Kirchenjahres in Ost und West zu thematisieren.

Abschließend sei noch auf die **Dialoge der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)** mit verschiedenen orthodoxen Patriarchaten verwiesen, die inzwischen schon auf eine jahrzehntelange Tradition zurückschauen können. An erster Stelle ist hier der Dialog **mit dem Moskauer Patriarchat** zu nennen, der bereits im Jahr 1959 mit einer ersten Gesprächsrunde in der Evangelischen Akademie Arnoldshain begann. 1992 wurden die „Arnoldshainer Gespräche" der EKD und die 1974 begonnenen „Sagorsker Gespräche" des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR mit dem Moskauer Patriarchat bei einer Tagung in Bad Urach zusammengeführt. Inzwischen liegen Dokumentationen der zweiten, dritten und vierten Runde der „Bad Uracher Gespräche" vor.[14] Inhaltlich ging es bei diesen Gesprächsrunden um das Verhältnis von Kirche und Staat, den kirchlichen Bildungsauftrag sowie das Verständnis christlicher Werte. Die dokumentierten Vorträge lassen nicht nur unterschiedliche Standpunkte, sondern auch unterschiedliche Zugangs- und Reflexionsweisen deutlich werden. Hier dürfte gerade die jahrzehntelange Tradition dieses Dialogs dazu beigetragen haben, dass die Gespräche trotz der Differenzen in der Sache nicht abgebrochen wurden.

Seit 1969 führt die EKD regelmäßige theologische Gespräche **mit dem Ökumenischen Patriarchat**. Die Dokumentation der jüngsten Dialoge[15] lässt erkennen, dass es sich bei den einzelnen Gesprächsrunden um thematisch in sich geschlossene Einheiten handelt, der Verlauf der Gespräche aber keine inhaltliche Linie erkennen lässt: Nach der Erörterung des Verhältnisses von Martyria und Diakonia (Iserlohn 1994) ging man zur Schöpfungstheologie über (Rhodos 1997), wandte sich dann der Rolle der Kirchen im zusammenwachsenden Europa zu (Brandenburg 2001), bevor man mit der Frage nach dem Verständnis der Gnade Gottes (Istanbul 2004) wieder ein explizit theologisches Thema erörterte.

Eine viel deutlichere inhaltliche Linie, die dementsprechend auch eine Vertiefung der Thematik ermöglicht, lässt der Dialog der EKD **mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche** erkennen. In den letzten Gesprächsrunden wurden ausschließlich ekklesiologische Fragen diskutiert.[16] Der Dialog über das jeweilige ekklesiologische Selbstverständnis führte beide Seiten zu der Erkenntnis, dass es „in wesentlichen Bestandteilen eine bemerkenswerte Konvergenz" im Kirchenverständnis gibt (157), die es den Orthodoxen ermöglicht, „in den evangelischen Kirchen eine Weise der Kirchlichkeit" anzuerkennen, während umgekehrt die Evangelischen in der orthodoxen Kirche „wesentliche Elemente der evangeliumsgemäßen Kirchlichkeit" verwirklicht sehen (160). Insbesondere die Aussage über die „Kirchlichkeit" der evangelischen Kirchen stellt ein bemerkenswertes Ergebnis dieses Dialogs dar.

Im Gegensatz zu den eben erwähnten Dialogen mit den orthodoxen Patriarchaten stellen die Gespräche der EKD **mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen** noch eine relativ junge Tradition dar. Erst seit 1996 gibt es ein regelmäßiges Kontaktgespräch der EKD mit Vertretern der orientalisch-orthodoxen Kirchen. Um das Verhältnis dieser Gespräche zu den Dialogen, die von orientalisch-orthodoxer Seite mit anderen Kirchen geführt werden, zu klären, fand im März 2003 eine Konsultation in Berlin statt, deren Beiträge inzwischen publiziert wurden.[17] Neben einer konfessionskundlichen Einführung von Wolfgang Hage enthält der Bd Beiträge von Martin Tamcke und Hacik Rafi Gazer zu den Gesprächen zwischen evangelischen und protestantischen Kirchen sowie von Dietmar Winkler und Erzbischof Mesrob Krikorian zu den Gesprächen zwischen der katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen. Daneben gibt der koptisch-orthodoxe Metropolit Anba Bishoy einen Überblick über die verschiedenen Dialoge der orientalisch-orthodoxen Kirchen mit anderen Kirchen und der syrisch-orthodoxe Erzbischof Grigorios Yohanna Ibrahim informiert über die Rezeption der bisherigen Dialogergebnisse. Reinhard Thöle ergänzt diesen Beitrag durch zehn Thesen aus evangelischer Sicht, deren Vorschläge zur Weiterentwick-

[10] Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung. In Verbindung mit Miguel Maria Garijo Guembe hg. und bearbeitet von Thomas Bremer, Johannes Oeldemann und Dagmar Stoltmann. – Trier: Paulinus 1999. 578 S. (Sophia, Bd 32) ISBN: 3–7902–1456–6 [im Folgenden zitiert: OiD].

[11] The Filioque: A Church-Dividing Issue?, engl. Original publiziert in: GOTR 49 (2004) 359–392, SVTQ 48 (2004) 93–123, Sobornost 26 (2004) Nr. 1, 27–60; frz. Übersetzung in: Irénikon 77 (2004) 69–100; span. Übersetzung in: Dialogo Ecumenico 38 (2003) 359–388.

[12] Comité mixte catholique-orthodoxe en France: Catholiques et orthodoxes. Les enjeux de l'uniatisme dans le sillage de Balamand. – Paris: Bayard 2004. 462 S. ISBN: 2–204–07333–4.

[13] Die Sakramente (Mysterien) der Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen. Dokumente der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. – Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2006 (Arbeitshilfen Nr. 203).

[14] Koppe, Rolf (Hg.): Die Kirche, das Volk und der Staat in Europa – Religiöse Bildung und Erziehung. – Hermannsburg: Missionshandlung 2004. 227 S. (Studienheft 28) ISBN: 3–937301–33–X; Heller, Dagmar (Hg.): Sechzig Jahre nach Kriegsende – Christliche Werte heute. – Frankfurt / M.: Lembeck 2007. 123 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 80) ISBN: 978–3–87476–527–5.

[15] Koppe, Rolf (Hg.): Das Handeln der Kirche in Zeugnis und Dienst – Der Kosmos als Schöpfung Gottes – Die Kirchen im zusammenwachsenden Europa. – Hermannsburg: Missionshandlung 2003. 333 S. (Studienheft 27) ISBN: 3–937301–25–9; Heller, Dagmar / Koppe, Rolf (Hg.): Die Gnade Gottes und das Heil der Welt. – Frankfurt / M.: Lembeck 2006. 107 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 79) ISBN: 978–3–87476–509–1.

[16] Heller, Dagmar / Koppe, Rolf (Hg.): Die Kirche – ihre Verantwortung und ihre Einheit. – Frankfurt / M.: Lembeck 2005. 274 S. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 75) ISBN: 3–87476–471–0.

[17] Tamke, Martin / Heller, Dagmar (Hg.): Was uns eint und was uns trennt. Fünfte theologische Konsultation zwischen der EKD und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen. – Münster: LIT 2005. 115 S. (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 37) ISBN: 3–8258–8913–0.

lung des Dialogs sich größtenteils im Schlusskommuniqué der Konsultation wiederfinden. Insgesamt steht dieser Dialog noch am Anfang, wobei deutlich ist, dass er von den Vorarbeiten in den Gesprächen zwischen orientalisch-orthodoxen und katholischen Theologen, insbesondere im Bereich der Christologie, profitieren kann.

Konfessionskunde der östlichen Kirchen

Erfolg oder Misserfolg der ökumenischen Dialoge hängt oft davon ab, ob die Dialogpartner ein authentisches Bild vom Selbstverständnis des anderen haben oder noch in überkommenen Vorurteilen wie den eingangs skizzierten gefangen sind. Darin liegt die Bedeutung der Konfessionskunde für den ökumenischen Dialog begründet. Die Ostkirchenkunde hat in Deutschland eine lange Tradition, die allerdings in jüngster Zeit durch die Streichung entsprechender Lehrstühle zunehmend bedroht ist. Dennoch sind auch in den letzten Jahren eine ganze Reihe konfessionskundlicher Publikationen über die östlichen Kirchen zu verzeichnen. 1997 konnte mit der Publikation des dritten Bdes die Neuauflage des „Handbuchs der Ostkirchenkunde" abgeschlossen werden, das umfangreiche und durchweg zuverlässige Informationen zu allen ostkirchenkundlichen Fragestellungen bietet.[18]

Ein wichtiges Nachschlagewerk war daneben das von Julius Aßfalg herausgegebene „Kleine Wörterbuch des Christlichen Orients", das jetzt in einer von Hubert Kaufhold verantworteten Neuauflage unter dem Titel „Kleines Lexikon des Christlichen Orients" in einer aktualisierten Fassung vorliegt.[19] Das Lexikon bietet neben Informationen zu einzelnen Kirchen Beiträge zu Kunst und Literatur des christlichen Orients, Personenartikel über wichtige orthodoxe Theologen und westliche Orientalisten, eine Auswahlbibliographie, Zeittafeln zur Geschichte der orientalischen Kirchen sowie Kartenmaterial, in dem die Bischofssitze der orientalischen Kirchen verzeichnet sind. Alle Artikel sind mit umfangreichen Literaturhinweisen versehen, die jedoch etwas mühsam zu erschließen sind, weil sie weder alphabetisch nach Autorennamen noch chronologisch nach dem Erscheinungsjahr geordnet sind. Der Schwerpunkt des Lexikons liegt bei den orientalisch-orthodoxen Kirchen, aber auch die im Orient beheimateten katholischen Ostkirchen (Maroniten, Melkiten, etc.) sowie die Georgische Orthodoxe Kirche werden berücksichtigt. Aus konfessionskundlicher Sicht fragwürdig ist es, dass die Griechisch-Orthodoxen Patriarchate von Alexandrien und Antiochien nur in zwei kurzen Abschnitten in dem Artikel über die „Melkitische Kirche" erwähnt werden, der sich schwerpunktmäßig mit der entsprechenden katholischen Ostkirche befasst. Das Lexikon des Christlichen Orients bietet insgesamt viele wertvolle Einblicke in die Forschungsergebnisse der Orientalistik, eignet sich jedoch weniger, um konfessionskundliche Grundinformationen zu erhalten.

Diese sind eher im neuen Buch von Wolfgang Hage zu finden, das eine exzellente Einführung in das orientalische Christentum bietet.[20] Auch dieses Buch behandelt nicht, wie der Titel suggeriert, nur die orientalisch-orthodoxen Kirchen, sondern alle Kirchen der östlichen Traditionen im „Orient", womit nach Hages Definition der geografische Raum vom östlichen Mittelmeer bis zum indischen Subkontinent und vom Kaukasus bis Äthiopien gemeint ist. Nach einem einführenden Kap. über die gemeinsamen Ursprünge, die durch den Streit über die Christologie verursachten Kirchenspaltungen sowie die aus dem Dialog mit dem Islam und dem Abendland erwachsenden Herausforderungen geht Hage zunächst auf die orthodoxen Kirchen des byzantinischen Ritus ein, die er in Anlehnung an die englische Terminologie als „östlich-orthodox" bezeichnet, bevor er die orientalisch-orthodoxen Kirchen (Syrer, Kopten, Äthiopier, Eritreer, Armenier) vorstellt. Dabei beschreibt er jeweils zunächst kurz die heutige Situation, bevor er die geschichtliche Entwicklung skizziert und auf Besonderheiten der einzelnen Traditionen eingeht. Ein eigenes Kap. ist der Apostolischen Kirche des Ostens gewidmet, die als vorephesinische Kirche nicht in Gemeinschaft mit den übrigen orientalisch-orthodoxen Kirchen steht. Das fünfte Kap. geht auf die indischen Thomaschristen ein, bevor im sechsten Kap. die orientalisch-katholischen Kirchen vorgestellt werden. Ein kurzes Schlusskapitel enthält Reflexionen zur Rolle der orientalischen Christen in der weltweiten Ökumene. Dieses Buch des inzwischen emeritierten Marburger Ostkirchenkundlers lebt spürbar vom Ertrag seiner langjährigen Forschungsarbeit, ist dennoch gut lesbar geschrieben und bietet den derzeit besten Überblick über die Kirchen der östlichen Traditionen in dieser Region.

Einen Gesamtüberblick über alle Kirchen des christlichen Ostens, der auch die in Ost- und Südosteuropa beheimateten Kirchen einbezieht, bietet ein vom Autor dieses Beitrags verfasstes Taschenbuch.[21] Wer darauf Wert legt, eine Selbstdarstellung aus der Feder eines orthodoxen Theologen zu lesen, kann entweder auf eine entsprechende Einführung von Athanasios Basdekis[22] zurückgreifen, in der die orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen vorgestellt werden, oder das Buch von Grigorios Larentzakis[23] zur Hand nehmen, das sich allerdings auf die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition beschränkt.

Daneben gibt es eine ganze Reihe von Büchern, die sich mit einzelnen orthodoxen Kirchen befassen: Thomas Bremer führt in die Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland ein, wobei er nicht strikt chronologisch vorgeht, sondern verschiedene Themenkomplexe (Kirchenstrukturen, Theologie, Mönchtum, Dialog mit dem Westen, etc.) jeweils in ihrer historischen Entwicklung beschreibt.[24] Jürgen Henkel stellt in seinem aus verschiedenen, bereits früher publizierten Beiträgen zusammengestellten Buch die Rumänische Orthodoxe Kirche vor.[25] Dem klassischen Schema der chronologischen Beschreibung der Geschichte folgt Hans-Dieter Döpmann in seinem Buch über die Bulgarische Orthodoxe Kirche.[26] Der Schwerpunkt seiner Darstellung liegt auf der jüngsten Geschichte (kommunistische und postkommunistische Zeit). Die erste Hälfte des Buches enthält eine sehr dichte, aber präzise Darstellung der bulgarischen Kirchengeschichte bis zur Mitte des 20. Jh.s. Im zweiten Teil nimmt der Überblick über theologische und kirchliche Publikationen etwas zu viel Raum ein, zumal es sich eher um eine Titelschau als um eine kommentierte Darstellung handelt (80–84, 110–118). Die ökumenischen Kontakte in der kommunistischen Epoche werden sehr knapp behandelt, dafür wird die Entwicklung in den 1990er-Jahren, die zum Austritt der Bulgarischen Orthodoxen Kirche aus dem ÖRK geführt hat, ausführlich beschrieben (118–125). Abschließend stellt Döpmann auch die nicht-orthodoxen Kirchen und Religionsgemeinschaften in Bulgarien vor (126–142). Die insgesamt gelungene und leicht lesbare Darstellung wird mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis abgerundet.

Der von Walter Raunig herausgegebene Bildband über die Äthiopische Orthodoxe Kirche bietet einen eher kunsthistorischen Zugang zu dieser Kirche.[27] Neben ausführlichen Beiträgen zur kirchlichen Architektur, in denen u. a. die berühmten Felsenkirchen von Lalibela vorgestellt werden, und zur kirchlichen Kunst (Wandmalereien, Ikonen, Kreuze) enthält der reich bebilderte Bd aber auch Informationen zur äthiopischen Geschichte im Allgemeinen sowie zur Kirchengeschichte im Besonderen. Was die Publikation in konfessionskundlicher Hinsicht besonders interessant macht, ist die zwar kurze, aber kenntnisreiche Beschreibung der Alltagsriten der äthiopischen Christen am Schluss dieses Bdes. Ein von Martin Tamcke herausgegebener Sammelband über die Armenische Apostolische Kirche enthält nicht nur historische Studien, sondern setzt auch politische Akzente, wenn in mehreren Beiträgen über den Völkermord an den Armeniern die unrühmliche Rolle der deutschen Politik in dieser Zeit beschrieben und die rühmlichen Ausnahmen derjenigen Deutschen, die sich für die verfolgten Armenier eingesetzt haben, hervorgehoben wer-

[18] Nyssen, Wilhelm / Schulz, Hans-Joachim / Wiertz, Paul (Hg.): Handbuch der Ostkirchenkunde, 3 Bde. – Düsseldorf: Patmos 1984–1997.

[19] Kaufhold, Hubert (Hg.): Kleines Lexikon des Christlichen Orients. – Wiesbaden: Harrassowitz 2007. 655 S. ISBN: 978–3–447–05382–2.

[20] Hage, Wolfgang: Das orientalische Christentum. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 545 S. (Die Religionen der Menschheit, Bd 29,2). ISBN: 978–3–17–017668–3.

[21] Oeldemann, Johannes: Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen. – Regensburg: Pustet 2006, ²2008 (Topos Taschenbuch 577).

[22] Basdekis, Athanasios: Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nichtorthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen. Frankfurt / M.: Lembeck 2001, ⁷2007.

[23] Larentzakis, Grigorios: Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube. – Graz u. a.: Styria 2000, ²2001.

[24] Bremer, Thomas: Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland. Freiburg u. a.: Herder 2007.

[25] Henkel, Jürgen: Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Münster: Lit 2007.

[26] Döpmann, Hans-Dieter: Kirche in Bulgarien von den Anfängen bis zur Gegenwart. – München: Biblion 2006. 153 S. (Bulgarische Bibliothek, N.F. Bd 11). ISBN: 3–932331–90–7.

[27] Raunig, Walter (Hg.): Das christliche Äthiopien. Geschichte – Architektur – Kunst. Regensburg: Schnell & Steiner 2005. 319 S. ISBN: 3–7954–1541–1.

den.[28] Wer sich konfessionskundlich informieren will, findet im Beitrag von Wolfgang Hage einen gelungenen Überblick über die armenische Kirchengeschichte und in einem Artikel von Hacik Rafi Gazer Informationen über das Stundengebet bei den Armeniern. Karl Pinggéra macht in seiner Studie über Nerses von Lambron auf einen im zwischenkirchlichen Dialog engagierten Theologen aus der zweiten Hälfte des 12. Jh.s aufmerksam, dessen Thesen jedoch nicht unproblematisch waren, weil sie einer Byzantinisierung der armenischen Kirche Vorschub leisteten.

Einen Blick in das Nachbarland Georgien gewährt ein von Bernd Schröder herausgegebener Sammelband, der aus einer Vorlesungsreihe in Saarbrücken hervorgegangen ist und in dessen Hintergrund die Städtepartnerschaft zwischen Saarbrücken und der georgischen Hauptstadt Tbilissi steht.[29] In diesem Bd überwiegen eindeutig die politischen und gesellschaftlichen Themen – einerseits im Blick auf die Situation in Georgien, andererseits hinsichtlich der deutsch-georgischen Beziehungen. Ein Kap. des Buches befasst sich mit der religiösen Situation in Georgien. Es enthält einen Überblick über die konfessionelle Landschaft Georgiens von Walter Fleischmann-Bisten, Grundinformationen über die Georgische Orthodoxe Kirche von Hacik Rafi Gazer sowie drei weitere Beiträge über die Lutheraner, den Islam und das Judentum in Georgien.

Ein vor allem für die orthodoxen Kirchen Ost- und Südosteuropas charakteristisches Moment ist die enge Verbindung von Kirche und Nation. Wer sich für die historische Entwicklung interessiert, die erst im 19. Jh. zu einer Identifizierung von Kirche und Volk (bzw. Nation im Sinne von „ethnos") geführt hat, findet dazu in der jüngsten Publikation von Theodor Nikolaou zuverlässige Informationen.[30] Nikolaou erläutert darin das orthodoxe System der Autokephalie und konkretisiert dies am Beispiel der Autokephalie der Kirche von Griechenland. Darüber hinaus geht er kurz auf die Spannungen mit dem Islam in Südosteuropa und ausführlich auf den „westkirchlichen Proselytismus" ein, als dessen wesentliches Mittel er den „Uniatismus" betrachtet. Nikolaous Darstellung schwankt dabei zwischen scharfer Kritik an den „Methoden des Uniatismus" (auf S. 201 findet sich ein ganzer „Sündenkatalog") und Selbstkritik an den „Überreaktionen" (212) auf orthodoxer Seite. Seine Position ist jedoch vermutlich charakteristisch für viele der orthodoxen Theologen, die sich im ökumenischen Dialog engagieren. Von den Texten, die Nikolaou im Anhang dokumentiert, sei die deutsche Übersetzung des Horos der Synode von Konstantinopel im Jahr 1872 hervorgehoben, der immer wieder als Beleg für die Verurteilung des Phyletismus zitiert wird.

Mit den Spannungen, die aus der Betonung des nationalen Prinzips in der Orthodoxen Kirche resultieren, befasst sich ein vom Erfurter Religionswissenschaftler Vasilios N. Makrides herausgegebener Sammelband.[31] Darin werden zum einen orthodox-katholische Konfliktfelder in den Blick genommen: die Spannungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Moskauer Patriarchat (Silke Graupner) sowie zwischen griechischen Katholiken und Orthodoxen in Rumänien (István Keul). Zum anderen werden aber auch innerorthodoxe Konflikte thematisiert: im Blick auf die Beteiligung orthodoxer Christen am Ersten Weltkrieg (Wassilios Klein), hinsichtlich der Position Serbiens im Prozess der europäischen Integration (Klaus Buchenau), über die politischen Aspekte des 1992 in Bulgarien ausgebrochenen Schismas (Ludmil Duridanov) sowie die Konfrontation zwischen Kirche und Staat in Griechenland im Blick auf die Angaben zur Religion in den Personalausweisen (Vasilios N. Makrides). Die beiden Beiträge zu den orthodox-katholischen Beziehungen sind ganz unterschiedlich angelegt: Während Silke Graupner sich vor allem auf die Entwicklung in den Jahren 2002/03 konzentriert und dabei auf zahlreiche Pressemeldungen zurückgreift, bietet István Keul einen historischen Überblick über die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Unierten in Rumänien, der auch die entsprechende Fachliteratur berücksichtigt, die Situation nach 1989 aber nur kurz streift. Gleichwohl bieten beide Beiträge wichtige Hintergrundinformationen zum Verständnis der Spannungen, die den ökumenischen Dialog zwischen Orthodoxen und Katholiken bis heute belasten.

Historische Forschungen

Ein Buch, das man vom Titel her in den Bereich der Konfessionskunde einordnen würde, ist der fünfte Bd der „Cambridge History of Christianity" über das östliche Christentum.[32] Der von Michael Angold, emeritierter Professor für byzantinische Geschichte an der Universität Edinburgh, herausgegebene Bd stellt jedoch eher ein Konvolut historischer Studien aus der Feder von insgesamt 22 Autoren dar, die zwar thematisch zusammenhängen, aber nicht aufeinander aufbauen. Thematisch sind die Beiträge vier Kap.n zugeordnet: Das erste enthält Beiträge zur Geschichte des Ökumenischen Patriarchats, das zweite Artikel zu Geschichte und Frömmigkeit der Russischen Orthodoxen Kirche, das dritte Untersuchungen zu den orientalisch-orthodoxen Kirchen (unter der merkwürdigen Überschrift „Eastern Christianities"), das vierte schließlich drei Beiträge zur Rolle der Orthodoxen Kirche in der modernen Welt. Obwohl das Buch einzelne interessante Artikel enthält, kann es nicht halten, was der Titel verspricht – einen Überblick über das östliche Christentum zu geben. Dagegen erwartet man einen Sammelband mit ganz unterschiedlichen Beiträgen, wenn man die von Martin Tamcke herausgegebene Festschrift zum 95. Geburtstag von Friedrich Heyer zur Hand nimmt.[33] Zu Ehren des Nestors der Konfessionskunde im Bereich der evangelischen Kirchen, der nicht nur eine, sondern mehrere Generationen evangelischer Ostkirchenkundler geprägt hat, haben Schüler und Freunde Beiträge zur Geschichte des Christentums in der Alten Kirche und in Byzanz (11–95), zu neuzeitlichen Entwicklungen in der östlichen Orthodoxie (97–205), zum orientalischen Christentum (207–310) sowie zu den Beziehungen zwischen evangelischen und orthodoxen Kirchen (311–409) zusammengetragen.

Der heutige Stand der Beziehungen zwischen östlichen und westlichen Kirchen lässt sich nicht verstehen ohne Kenntnis der historischen Entwicklungen, die zur Entfremdung und schließlich zum Bruch zwischen Ost und West geführt haben. Wer diesen Prozess nachvollziehen will, findet in einer Monographie von Henry Chadwick einen ausgezeichneten Leitfaden für das Studium der vielfältigen Beziehungen, Konflikte, Wiederannäherungen und zeitweiligen Schismen zwischen Ost und West von den Ursprüngen bis zum 15. Jh.[34] Chadwick beschreibt in seinem Buch nicht nur die Bedeutung der Konzile, die Rolle der Päpste und Patriarchen und den Einfluss der weltlichen Herrscher, sondern bietet auch einen fundierten Einblick in die theologischen Kontroversen (Bilderstreit, Filioque, Fegefeuer, etc.). So verdeutlicht seine Darstellung das komplizierte Geflecht theologischer, kultureller, politischer und persönlicher Faktoren, die den Gang der Geschichte beeinflusst und letztlich zum Bruch der Kirchengemeinschaft geführt haben. Obwohl die von Chadwick in der souveränen Weise des Altmeisters beschriebene Epoche bereits gut erforscht ist, gibt es dennoch neue Studien zu Teilaspekten dieser Geschichte, die dem Leser sehr zu empfehlen sind.

Dies gilt beispielhaft für den von Hans Georg Thümmel vorgelegten Bd über den Bilderstreit im 8. / 9. Jh., der eine gelungene Darstellung der Vorgeschichte, des Verlaufs und der Wirkungsgeschichte des 7. Ökumenischen Konzils bietet.[35] Die Quintessenz seiner Forschungen lautet, dass der Bilderstreit das Byzantinische Reich vermutlich nicht, wie Hans-Georg Beck meinte, in seinen Grundfesten erschüttert hat, da oft nur wenige Personen involviert waren. In der Regel gaben die Kaiser die Linie vor und die Hierarchie folgte ihnen. Die

[28] Tamcke, Martin (Hg.): „Dich, Ararat, vergesse ich nie!" Neue Beiträge zum Schicksal Armeniens und der Armenier. – Münster: Lit 2006. 136 S. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd 40). ISBN: 3–8258–0018–0.

[29] Schröder, Bernd (Hg.): Georgien. Gesellschaft und Religion an der Schwelle Europas. – St. Ingbert: Röhrig 2005. 235 S. (Annales Universitatis Saraviensis, Bd 24). ISBN: 3–86110–387–7.

[30] Nikolaou, Theodor: Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion. – St. Ottilien: EOS 2005. 304 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Bd 8). ISBN: 3–8306–7219–5.

[31] Makrides, Vasilios N. (Hg.): Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Studien. – Frankfurt / M.: Peter Lang 2005. 180 S. (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums, Bd 1). ISBN: 3–631–51321–6.

[32] Angold, Michael (Hg.): The Cambridge History of Christianity, Vol. 5: Eastern Christianity. – Cambridge: Cambridge University Press 2006. 722 S. ISBN: 978–0–521–81113–2.

[33] Tamcke, Martin (Hg.): Blicke gen Osten. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag. – Münster: Lit 2004. 409 S. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd 30). ISBN: 3–8258–7418–4.

[34] Chadwick, Henry: East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence. – New York: Oxford University Press 2003, ²2005. 306 S. (Oxford History of the Christian Church). ISBN: 0–19–926457–0.

[35] Thümmel, Hans Georg: Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jh.. Das 7. Ökumenische Konzil in Nikaia 787. – Paderborn: Schöningh 2005. 319 S. (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen). ISBN: 3–506–71374–4.

„schnelle Umstellung auf die jeweils gültige neue Linie" deutet nach Auffassung Thümmels darauf hin, dass die wirklich „bedrängenden Probleme" andere waren: die Invasion der Araber in Kleinasien, das Vordringen der Bulgaren auf dem Balkan, Epidemien und Naturkatastrophen (311). Die bleibenden Fragen liegen seiner Auffassung nach darin, ob die Ikone wirklich „das Göttliche erfahren" lässt oder ob es doch (nur) um „ästhetische Erlebnisse" geht, „die als religiöse Erfahrungen verstanden werden" (312).

Die Jahre zwischen 1054 und 1204 stellen eine Schlüsselperiode für das Verhältnis zwischen den Kirchen von Rom und Byzanz dar, an deren Beginn oder an deren Ende die meisten Forscher das „Schisma" zwischen Ost und West datieren. Der von Peter Bruns und Georg Gresser edierte Dokumentationsband eines Bamberger Symposions, das im Jahr 2004 aus Anlass des 950. Jahrestages der Bannsprüche von 1054 und des 800. Jahrestages der Eroberung Konstantinopels durch lateinische Kreuzfahrer stattfand, enthält zehn Beiträge, die sowohl die kirchenpolitischen Hintergründe als auch die damals virulenten theologischen Streitfragen (Azymen, Filioque, Primat) thematisieren.[36] In den Beiträgen von Georgij Avvakumov, Axel Bayer und Peter Gemeinhardt ist der Rückbezug auf ihre jeweiligen Dissertations- bzw. Habilitationsprojekte deutlich erkennbar.[37] Besonders hervorzuheben ist der Beitrag von Peter Bruns, der ein interessantes Licht auf die Kreuzzüge wirft, weil er sich nicht auf die üblichen lateinischen, byzantinischen und muslimischen Quellen bezieht, sondern Chroniken syrisch-christlicher Autoren analysiert, die mitten im Geschehen lebten, ohne sich auf die Seite einer der Konfliktparteien zu schlagen. Mit derselben Epoche befasst sich auch ein aus gleichem Anlass vom Zentrum für ökumenische Forschung der Universität München publizierter Sammelband, in dem die Linien bis in die Gegenwart gezogen werden, wenn Peter Neuner und Athanasios Vletsis in ihren Beiträgen nach der theologischen Relevanz der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche im Jahr 1965 fragen.[38]

Den Ursprüngen der ost- und westsyrischen Christen ist eine Forschungsarbeit von Theresia Hainthaler über „Christliche Araber vor dem Islam" gewidmet.[39] Hainthaler, die sich durch die Fortführung des großen Werks von Alois Grillmeier zur Dogmengeschichte der Christologie[40] bereits große Verdienste um die Erforschung dieser Epoche erworben hat, geht darin der Entwicklung des Christentums in Palästina, dem Perserreich und auf der arabischen Halbinsel in der vorislamischen Periode nach. Die Monographie unterstreicht die wichtige Rolle, die das Mönchtum für die Verbreitung des Christentums in dieser Region gespielt hat, und verdeutlicht, dass das Christentum in Arabien bereits tiefe Wurzeln geschlagen hatte, bevor es vom Islam verdrängt wurde. Ein wichtiges Hilfsmittel für historische Untersuchungen wie die soeben vorgestellte sind Listen der Diözesen und Bischöfe, die eine zeitliche Zuordnung von Quellen ermöglichen. Eine solche Hilfestellung erwartet man sich von dem von Giorgio Fedalto publizierten Werk „Hierarchia Ecclesiastica Orientalis", dessen dritter Bd vor kurzem erschienen ist.[41] Leider werden diese Erwartungen enttäuscht, da die Listen der Bischöfe bei vielen Diözesen unvollständig sind und jeder Wechsel in der Bezeichnung einer Diözese zur Folge hat, dass eine neue Rubrik eröffnet wird, so dass historische Zusammenhänge eher verschleiert als verdeutlicht werden. Für die Gegenwart empfiehlt es sich, im Blick auf die orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Bischöfe die von Nikolaus Wyrwoll herausgegebene „Orthodoxia"[42] zu konsultieren, die auch von Fedalto als Quelle für die beiden letzten Jahrzehnte verwendet wird, und für die Bischöfe der katholischen Ostkirchen die aktuelle Ausgabe des „Annuario Pontificio" heranzuziehen.

Dass die unierten Kirchen sich in den beiden letzten Jahrzehnten zu einem Stolperstein im ökumenischen Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen entwickelt haben, hängt einerseits mit der Konkurrenzsituation zwischen ihnen und den Orthodoxen in den ehemals kommunistischen Staaten zusammen, ist andererseits aber auch durch eine unterschiedliche, oftmals konträre Sicht der Geschichte bedingt. Um die Gegensätze in der Geschichtsinterpretation zu überwinden, hat die Stiftung „Pro Oriente" zwei Forschungsprojekte initiiert, die der historischen Aufarbeitung der Unionsabschlüsse der Rumänen in Siebenbürgen sowie der Union von Brest dienen. Für das letztere Projekt liegen inzwischen zwei deutschsprachige Sammelbände vor, in denen die beiden ersten Gesprächsrunden dokumentiert sind.[43] Die an dem Forschungsprojekt beteiligten römisch-katholischen, griechisch-katholischen und orthodoxen Theologen gehen darin auf die Vorgeschichte, die Geschehnisse rund um den eigentlichen Unionsabschluss (1595/96) sowie die dahinter liegenden ekklesiologischen Grundsätze ein. Russischsprachige Resümees am Ende jedes Beitrags sollen offenbar die Rezeption der Forschungsergebnisse auf orthodoxer Seite fördern. Eine Dreierkommission hat die Gespräche jeweils ausgewertet und die nächsten Arbeitsschritte vorgeschlagen. Die von dieser Kommission erarbeiteten Berichte lassen eine hohe Sensibilität für die Problemlage wie auch die Bereitschaft zu einer differenzierten Bewertung der damaligen Situation erkennen, die nicht vorschnell heutige konfessionelle Zuordnungen in die damalige Zeit transferiert. So lassen die ersten beiden Bde berechtigte Hoffnung aufkommen, dass in absehbarer Zeit eine gemeinsame Darstellung der Geschichte die Frucht dieses Forschungsprojekts bilden wird.

Auch die jüngere Kirchengeschichte hat im vergangenen Jahrzehnt die Aufmerksamkeit der ostkirchenkundlichen Forschung gefunden. Dass dabei die Russische Orthodoxe Kirche im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand, verwundert kaum angesichts der traditionell engen Beziehungen zwischen Russland und Deutschland. Das bemerkenswert hohe Niveau der russischen Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jh. wird in der Diss. von Jennifer Wasmuth deutlich, in der sie die Auseinandersetzung orthodoxer Theologen mit dem Protestantismus in den russischen theologischen Fachzeitschriften in der Zeit zwischen 1892 und 1917 untersucht.[44] Die Studie verdeutlicht, dass sich die Theologie in Russland vor der Oktoberrevolution nicht nur deskriptiv oder apologetisch, sondern auch kritisch-konstruktiv mit den Denkstrukturen und theologischen Ansätzen im damaligen Protestantismus befasst hat. Breiten Raum nimmt in der Studie Pavel J. Svetlov ein, der wohl das sprechendste Beispiel für eine positive Rezeption protestantischer Denkansätze in der russischen Theologie ist. Wasmuth will mit ihrer Studie einen Kontrapunkt gegen die These Florovskijs von der „Pseudomorphose" der orthodoxen Theologie setzen, indem sie aufzeigt, dass es nicht nur negative Einflüsse des Westens auf die orthodoxe Theologie gegeben hat. Dies gelingt am deutlichsten dort, wo die Ebene der historischen Studie verlassen und die Linien bis in die Gegenwart gezogen werden: bei den Ausführungen zur biblischen Hermeneutik in der orthodoxen Theologie (153–173).

Die Machtergreifung der Bolschewisten im Jahr 1917 bedeutete für die Orthodoxe Kirche in Russland eine Zeitenwende. Mit der ersten Phase der Auseinandersetzung zwischen den neuen Machthabern und der Orthodoxen Kirche hat sich Günther Schulz über mehrere Jahrzehnte befasst. Die Ergebnisse eines Forschungsprojekts zu den Reaktionen des Landeskonzils 1917/18 der Russischen Ortho-

[36] Bruns, Peter / Gresser, Georg (Hg.): Vom Schisma zu den Kreuzzügen. 1054–1204. – Paderborn: Schöningh 2005. 271 S. ISBN: 3–506–72891–1.

[37] Vgl. G. Avvakumov: Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche, Berlin 2002; A. Bayer, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln u. a. ^{2}2004; P. Gemeinhardt, Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin u. a. 2002.

[38] Th. Nikolaou (Hg.): Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204), Münster 2004. Vgl. zur aktuellen Relevanz auch J. Oeldemann (Hg.), Die Wiederentdeckung der Communio. Der orthodox-katholische Dialog 40 Jahre nach der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche, Würzburg 2006.

[39] Hainthaler, Theresia: Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung. – Leuven: Peeters 2007. 188 S. (Eastern Christian Studies, Vol. 7). ISBN: 978–90–429–1917–4.

[40] Vgl. A. Grillmeier / Th. Hainthaler: Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Freiburg u. a. 1982–2002.

[41] Fedalto, Giorgio (Hg.): Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series Episcoporum Ecclesiarum Christianarum (!) Orientalium, Bd III: Supplementum. – Padua: Edizioni Messaggero 2006. 557 S. ISBN: 88–250–1393–0.

[42] Wyrwoll, Nikolaus (Hg.): Orthodoxia 2007. – Regensburg: Ostkirchliches Institut 2007.

[43] Marte, Johann (Hg.): Internationales Forschungsgespräch der Stiftung PRO ORIENTE zur Brester Union. Erstes Treffen: 18.–24. Juli 2002 – Würzburg: Augustinus 2004. 264 S. (Das östliche Christentum, N. F. 54). ISBN: 3–7613–0209–6. – Marte, Johann (Hg.): Internationales Forschungsgespräch der Stiftung PRO ORIENTE zur Brester Union. Zweites Treffen: 2.–8. Juli 2004 – Würzburg: Augustinus 2005. 171 S. (Das östliche Christentum, N. F. 56). ISBN: 3–7613–0212–6.

[44] Wasmuth, Jennifer: Der Protestantismus und die russische Theologie. Zur Rezeption und Kritik des Protestantismus in den Zeitschriften der Geistlichen Akademie an der Wende vom 19. zum 20. Jh.. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 387 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 113). ISBN: 978–3–525–56340–3.

doxen Kirche auf die neue politische Situation werden von Schulz und seinen Mitarbeitern in einem umfangreichen Werk präsentiert, das sich vor allem durch das reichhaltige Quellenmaterial auszeichnet.[45] Viele Dokumente aus den Jahren 1917/18 werden darin erstmals in deutscher Übersetzung publiziert. Eine ausführliche Zeittafel, eine Übersicht über alle Sitzungen des Konzils und Kurzbiographien der Hauptakteure machen diesen Bd zu einem wertvollen Hilfsmittel der zeitgeschichtlichen Forschung. Einen guten Überblick über die Arbeit des Konzils gibt der einführende Beitrag von Timm C. Richter (13–52). Günther Schulz analysiert vor allem die Vorgeschichte und die zeitnahen Auswirkungen des Dekrets über die Trennung von Staat und Kirche, während Gisela A. Schröder interessante Einblicke in die Reaktion auf Seiten der Gemeinden und Bruderschaften gibt. Im Fazit ihrer Untersuchungen (381–389) unterstreichen die beteiligten Forscher: „Der bolschewistische Umsturz traf nicht auf eine erstarrte, sondern auf eine bewegte Orthodoxe Kirche, die den historischen Vorteil hatte und nutzte, eben im Konzil als ihrem kompetenten Leitungsgremium versammelt zu sein" (382). Die Reaktionen des Landeskonzils auf den Umsturz in all ihren Facetten zu verdeutlichen, ist das große Verdienst dieser Studie.

Das Landeskonzil 1917/18 der Russischen Orthodoxen Kirche war jedoch nicht nur aufgrund seiner politischen Begleitumstände ein außergewöhnliches Ereignis. Auch im Blick auf die innerkirchlichen Reformen gingen von diesem Konzil wichtige Impulse aus, wie der französische Dominikaner Hyacinthe Destivelle in seiner Studie aufzeigt.[46] Destivelle geht dabei zu Recht ausführlich auf die Vorgeschichte des Konzils ein (25–92), ohne die eine adäquate Bewertung gerade der innerkirchlichen Reformanstöße des Konzils nicht möglich ist. In den Analysen der Konzilsdekrete legt er den Schwerpunkt auf die Bestimmungen zur Organisation der Kirche auf Patriarchats-, Eparchial- (Bistums-) und Pfarreiebene, aber auch die Regelungen im Blick auf das monastische Leben, die pastorale Arbeit und das Kirchenrecht werden angesprochen. Besonders interessant ist das abschließende fünfte Kap. zur Wirkungsgeschichte des Konzils (233–282), die aufgrund der politischen Umstände in Russland selbst anders verlief als in der weltweiten russischen Diaspora.

Theologische Studien

Die Studie Destivelles berührt neben der historischen Fragestellung an vielen Stellen den Bereich der Ekklesiologie, die auch im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie zu den zentralen Fragestellungen zählt. Obwohl dieser Themenkomplex in den offiziellen Dialogen immer wieder angesprochen wurde, liegen bislang nur wenige theologische Studien vor, die sich mit ekklesiologischen Fragen befassen. Neben der Dissertation des Autors dieses Beitrags[47] gibt es dazu nur noch eine weitere Studie, die von dem rumänischen orthodoxen Theologen Nicolae Manole erarbeitet und an der Universität Bochum als Diss. angenommen wurde.[48] Im ersten Teil seiner Arbeit analysiert Manole das Verständnis der vier notae ecclesiae aus orthodoxer, katholischer und reformatorischer Sicht, bevor er im zweiten Teil das orthodoxe Kirchenverständnis beschreibt und im dritten Teil das protestantische Kirchenverständnis analysiert. Das abschließende vierte Kap. geht auf die Bedeutung der Lima-Dokumente ein und arbeitet Übereinstimmungen und Differenzen im Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt zwischen orthodoxen und reformatorischen Kirchen heraus. Positiv hervorzuheben ist, dass es Manole gelingt, die orthodoxe Ekklesiologie und das orthodoxe Sakramentsverständnis konzise darzustellen, was in Anbetracht der innerorthodoxen Vielfalt und des Fehlens einer offiziellen, „lehramtlichen" Positionsbestimmung der Orthodoxen Kirche keine geringe Herausforderung ist. Die differenzierte Analyse des protestantischen Kirchen- und Sakramentsverständnisses berücksichtigt durchweg die Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten. Misslungen ist dagegen die Darstellung des katholischen Standpunkts im ersten Kap., der jeweils nur sehr kurz (ca. eine halbe Seite) und fast durchweg durch die „protestantische Brille" beschrieben wird – die Verwendung des Kürzels „CE" für die Kirchenkonstitution des Vaticanums II (abgeleitet von „Constitutio de Ecclesia" und offenbar übernommen von Günther Gassmann) ist ein deutliches Signal dafür. Im Blick auf den orthodox-evangelischen Dialog ist die Arbeit jedoch ohne Zweifel gelungen und stellt einen wichtigen Beitrag zur Vertiefung des Dialogs dar.

Neben der Ekklesiologie bildet das Verhältnis von Akribeia und Oikonomia einen zweiten Themenkomplex, der im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie eine wichtige Rolle spielt. Dabei geht es nicht nur um die Frage, ob kirchliche Kanones „akribisch" oder „gemäß der Oikonomia" angewandt werden, sondern um eine Differenzierung, die Auswirkungen auf das gesamte pastorale Handeln der Kirche hat – bis hin zum Umgang der Orthodoxen mit nichtorthodoxen Christen. Daher verwundert es nicht, dass das „Prinzip der Oikonomia" auch auf der Tagesordnung des Panorthodoxen Konzils steht und bereits in verschiedenen ökumenischen Dialogen thematisiert wurde. Auch in der westlichen Theologie tauchen in jüngster Zeit vermehrt Hinweise auf dieses Prinzip auf, von dem man sich Lösungen u. a. im Umgang mit geschiedenen und wiederverheirateten Ehepaaren erhofft. So verbinden sich mit dem Wort „Oikonomia" ganz unterschiedliche Vorstellungen. Daher ist es sehr zu begrüßen, dass in jüngster Zeit zwei umfangreiche Studien zur Oikonomia erschienen sind: die eine von einem jungen katholischen Doktoranden, die andere von einem erfahrenen evangelischen Theologieprofessor. Bei einem Vergleich beider Studien stellt man sehr rasch fest, dass ihre thematische Schnittmenge gar nicht so groß ist, wie es auf den ersten Blick erscheint. Die Monographie von Gerhard Richter über den Gebrauch des Wortes Oikonomia ist eine kirchengeschichtliche Studie, die mit Untersuchungen zum Verständnis von Oikonomia in der griechischen Philosophie einsetzt, sodann den neutestamentlichen Befund analysiert (33–92) und den Schwerpunkt auf die Verwendung des Begriffs bei den Kirchenvätern legt (93–452).[49] Ein längeres Kap. zur byzantinischen Epoche (6.–15. Jh.) und zwei kürzere zur nachbyzantinischen Zeit und zur theologischen Literatur des 19. und 20. Jh.s runden die Studie ab, die damit einen fundierten, an den historischen Quellen orientierten Einblick in die Bedeutung und Verwendung dieses schillernden Begriffs gibt. Richter macht vor allem darauf aufmerksam, dass die Verbindung von Oikonomia mit dem Begriff Heilsgeschichte und die daraus erwachsene Rede von der „Heilsökonomie" erst im 19. Jh. aufkommt und eine ungebührliche Verengung des altkirchlichen Verständnisses von Oikonomia darstellt.

Dagegen konzentriert sich Florian Schuppe in seiner Münchener Diss. auf die Gegenwart und nimmt das Verhältnis von Akribeia und Oikonomia in der Orthodoxen Kirche vor allem als pastorale Herausforderung in den Blick.[50] Natürlich geht auch Schuppe im ersten Teil der Arbeit auf die vorchristlichen Hintergründe (47–86), die biblischen Grundlagen (86–110) und die Ausformung des Begriffs bei den Kirchenvätern ein (111–142). Der Schwerpunkt liegt jedoch auf der Analyse neuzeitlicher Entwürfe orthodoxer Theologen zum Verständnis von Akribeia und Oikonomia, wobei er neben griechischen auch russische und rumänische Theologen einbezieht (196–321). Der zweite Teil befasst sich mit der seelsorglichen Praxis und deren Resonanz in den Dokumenten zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils (347–463). Der dritte Teil der Arbeit geht abschließend der Frage nach, welche Rolle das Gegenüber von Akribeia und Oikonomia im ökumenischen Kontext spielt (465–610). Dabei nimmt Schuppe nicht nur die heikle Frage der Anerkennung der in nichtorthodoxen Kirchen gespendeten Sakramente, sondern auch die Zulassung konfessionsverschiedener Ehen und die Frage nach der Beteiligung an ökumenischen Gottesdiensten in den Blick.

Das Prinzip der Oikonomia bietet in diesen Fällen eine Möglichkeit, den Anliegen einzelner Menschen entgegenzukommen. Wenn orthodoxe Theologen es jedoch als einzige Grundlage für die Bestim-

[45] Schulz, Günther / Schröder, Gisela A. / Richter, Timm C.: Bolschewistische Herrschaft und Orthodoxe Kirche in Russland. Das Landeskonzil 1917/18. Quellen und Analysen. – Münster: Lit 2005. 802 S. ISBN: 3–8258–6286–0.

[46] Destivelle, Hyacinthe: Le concile des Moscou (1917–1918). La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe. – Paris: Cerf 2006. 505 S. ISBN: 2–204–07649–X.

[47] Oeldemann, Johannes: Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche. – Paderborn: Bonifatius 2000. 434 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 71). ISBN: 3–89710–131–9.

[48] Manole, Nicolae: Ekklesiologische Perspektiven im Dialog zwischen den orthodoxen und reformatorischen Kirchen. – Münster: Lit 2005. 410 S. (Ökumenische Studien, Bd 31). ISBN: 3–8258–7825–2.

[49] Richter, Gerhard: Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jh.. – Berlin: de Gruyter 2005. 753 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd 90). ISBN: 3–11–016728–X.

[50] Schuppe, Florian: Die pastorale Herausforderung – Orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia. Theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven. – Würzburg: Augustinus 2006. 676 S. (Das östliche Christentum, N.F. Bd 55). ISBN: 3–7613–0211–8.

mung des Verhältnisses zwischen der orthodoxen und den nicht-orthodoxen Kirchen betrachten, wird das Prinzip der Oikonomia überstrapaziert. Ein Dialog, der auf der Auffassung basiert, dass alle nichtorthodoxen Christen „eigentlich" (nach der Akribie) Häretiker oder Schismatiker sind und nur aus Gründen der „Oikonomia" nicht als solche bezeichnet werden, ist zum Scheitern verurteilt. Das Prinzip der Oikonomia ist zwar hilfreich für pastorale Lösungen im Einzelfall, bietet aber keine tragfähige Lösung für die ekklesiologische Frage.

Perspektiven für den Dialog mit der Orthodoxie

Der Überblick über einige ausgewählte Publikationen der letzten zehn Jahre, der keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, hat gezeigt, dass es im theologischen Dialog mit der Orthodoxie durchaus Forschritte gibt, dass aber vor allem die nicht-theologischen Faktoren ein großes Problem für eine substanzielle Annäherung darstellen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach den Perspektiven für den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Diese möchte ich abschließend in Form von vier Thesen beantworten.

(1) *Der ökumenische Dialog mit der Orthodoxie leidet bis heute an den Folgen der jahrhundertelangen Entfremdung zwischen den Kirchen in Ost und West. Die erste und grundlegende Herausforderung im Dialog besteht daher nach wie vor darin, das Unwissen bzw. Halbwissen über den Dialogpartner und die daraus resultierenden latenten Vorurteile, die immer weiter tradiert werden, zu überwinden.*

Dieser Herausforderung kann durch eine Verbesserung der theologischen Ausbildung, durch Austausch von Dozenten und Studierenden sowie durch persönliche Begegnungen auf allen Ebenen begegnet werden. Dabei lässt sich derzeit eine Ungleichgewichtigkeit zwischen Ost und West beobachten: Im Westen gibt es relativ gute Möglichkeiten, sich über die östlichen Kirchen zu informieren, weil es zahlreiche konfessionskundliche Werke über die Kirchen des christlichen Ostens gibt. Im Osten fehlt bis heute vergleichbare Literatur über die westlichen Kirchen. Dafür gibt es inzwischen Hunderte orthodoxer Theologen, die an westlichen Universitäten studiert haben. Der Studentenaustausch ist jedoch bislang eine einseitige Bewegung von Ost nach West. Es gibt kaum westliche Theologiestudierende, die an orthodoxen Seminaren oder Fakultäten studieren. Schließlich bleibt die persönliche Begegnung oft auf bestimmte, elitäre Kreise beschränkt. Hier wäre es wichtig, die Kontakte über den Kreis der Dialogkommissionen hinaus zu verbreitern und persönliche Begegnungen auch zwischen Bischöfen, Ordensleuten und Gemeinden zu ermöglichen.

(2) *Die künftige Gestaltung der innerorthodoxen Beziehungen stellt gegenwärtig eine der gravierendsten Herausforderungen nicht nur innerhalb der Orthodoxen Kirche, sondern auch im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie dar.*

Der Rückzug der russischen Delegation von den Gesprächen der Internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission in Ravenna war symptomatisch für den derzeitigen Stand der Beziehungen zwischen Moskau und Konstantinopel. Das Verhältnis zwischen dem ersten Patriarchat in der historischen Rangfolge und dem größten Patriarchat in der heutigen Zeit stellt allerdings nur eines von vielen innerorthodoxen Konfliktfeldern dar, die nicht nur die panorthodoxen Beziehungen, sondern auch den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie belasten. Die Lösung dieser Konflikte ist natürlich in erster Linie Aufgabe der Orthodoxen. Aber sie ist keine innerorthodoxe Angelegenheit, weil sie auch Auswirkungen auf unsere ökumenischen Beziehungen hat. Daher wäre es falsch zu warten, bis die Orthodoxen sich irgendwie geeinigt haben. Die Geschichte der Ökumenischen Bewegung zeigt, dass der ökumenische Dialog für die Entwicklung der innerorthodoxen Beziehungen eine Art Hebammenfunktion gehabt hat. Erst die Beteiligung am ökumenischen Dialog hat zu einer Reaktivierung der panorthodoxen Beziehungen geführt. Daher sollte der ökumenische Dialog trotz der innerorthodoxen Spannungen von westlicher Seite eingefordert und fortgeführt werden. In diesem Zusammenhang wäre es im Blick auf die orthodox-katholischen Beziehungen sinnvoll, die Beziehungen mit einzelnen orthodoxen Patriarchaten auf dasselbe Niveau zu heben, wie es in den vergangenen Jahren mit dem Ökumenischen Patriarchat erreicht wurde. Es wird dem Selbstverständnis der Orthodoxen nicht gerecht, wenn Rom nur mit dem Ökumenischen Patriarchat einen regelmäßigen Besuchsaustausch pflegt. Daher sollte ein ähnlicher Besuchsaustausch – beispielsweise zum Fest des hl. Vladimir oder des hl. Sergej von Radonezh – auch mit dem Moskauer Patriarchat vereinbart werden. Er würde die Wertschätzung Roms gegenüber der slavischsprachigen Orthodoxie zum Ausdruck bringen und damit vielleicht den innerorthodoxen Profilierungsbestrebungen ein wenig das Wasser abgraben.

(3) *Wenn der ökumenische Dialog zwischen Orthodoxen und Katholiken zu substanziellen Schritten auf dem Weg zur Einheit führen soll, erfordert dies auf katholischer Seite die Zulassung bzw. Stärkung der innerkatholischen Vielfalt.*

Im historischen Bewusstsein der Orthodoxen, für die Geschichte nie ein abgeschlossener Prozess, sondern immer eine in die Gegenwart hineinreichende Realität ist, sind die mit Rom unierten Ostkirchen nach wie vor ein Negativbeispiel dafür, dass die Einheit mit Rom die eigene Autonomie gefährdet und die ostkirchliche Identität bedroht. Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil die Rückkehr zu den ostkirchlichen Wurzeln als eine Hauptaufgabe der katholischen Ostkirchen bezeichnet hat, wurde diese Vorgabe des Konzils bislang nicht ausreichend umgesetzt. Die katholischen Ostkirchen müssen eine größere Unabhängigkeit von Rom erhalten als bisher, um wirklich zu einem lebendigen Beispiel dafür werden zu können, dass die Verwurzelung in der ostkirchlichen Tradition und die Verbundenheit mit dem Bischof von Rom einander nicht widersprechen müssen. Nur so kann die latente Angst vieler Orthodoxer vor den Folgen einer Annäherung oder gar Einigung mit Rom entkräftet werden. Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der innerkatholischen Vielfalt stellt sich aber auch im Blick auf die lateinische Kirche. In den ersten Reaktionen auf das Dokument von Ravenna wurde von katholischer Seite hervorgehoben, dass die Orthodoxen damit erstmals die Notwendigkeit eines Primats auf der universalen Ebene anerkannt hätten. Was bislang kaum thematisiert wurde, ist die Tatsache, dass das Dokument von Ravenna auch eine große Herausforderung für die katholische Kirche darstellt, insofern es die Notwendigkeit synodaler und primatialer Strukturen auf der lokalen, regionalen und universalen Ebene konstatiert. Die regionale, mittlere Ebene ist innerhalb der lateinischen Kirche aber praktisch nicht existent. Die Herausforderung des Dokuments von Ravenna für die katholische Seite liegt daher vor allem darin, primatiale Strukturen unterhalb der Ebene des päpstlichen Primats zuzulassen. Darüber hinaus stellt das Dokument von Ravenna die katholische Kirche vor die Herausforderung, auf allen drei genannten Ebenen synodale Strukturen zu etablieren bzw. dort, wo sie schon vorhanden sind, in ihrer Eigenständigkeit aufzuwerten. Das betrifft die Rolle der Bischofskonferenzen wie auch die Funktion der weltweiten Bischofssynoden.

(4) *Der ökumenische Dialog mit der Orthodoxie wird langfristig in eine Sackgasse geraten, wenn er sich ausschließlich selbstreflexiv mit dem Verständnis von Kirche und der Frage nach einer für beide Seiten akzeptablen Kirchenstruktur befasst. Um dies zu vermeiden, sollten sich die Dialogpartner gemeinsam der Frage stellen, welche Gestalt von Kirche erforderlich und angemessen ist, um die Offenbarung Jesu Christi in der heutigen Welt zu bezeugen und zu verkünden.*

Die Frage nach den Aufgaben der Kirche in der Welt von heute, der sich das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" gestellt hat, ist eine höchst aktuelle Frage sowohl für Orthodoxe als auch für Katholiken. Das rechte Verhältnis von Tradition und Erneuerung in der Kirche bzw. die Frage, wie das Erbe der Alten Kirche bewahrt und dessen Inhalt dem modernen Menschen vermittelt werden kann, sind Herausforderungen, vor denen Katholiken und Orthodoxe gemeinsam stehen. Diese Herausforderung sollte durch ökumenische Zusammenarbeit im Bereich von Diakonie und Caritas, aber auch durch gegenseitige Unterstützung in Katechese und Verkündigung aufgegriffen werden. Der ökumenische Dialog mit der Orthodoxie ist nicht nur eine ekklesiologische Notwendigkeit, sondern auch eine pastorale Herausforderung. Er wird nur dann an sein Ziel kommen, wenn er sich nicht allein auf der Ebene der theologischen Reflexion vollzieht, sondern wenn die „fast vollendete Gemeinschaft" zwischen Katholiken und Orthodoxen, von der in ökumenischen Sonntagsreden immer wieder gesprochen wird, auch im Glaubensalltag, d.h. für die Gläubigen in den Gemeinden spürbar und erfahrbar wird.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Die neue Lust für Gott zu streiten, hg. v. Siegfried Kleymann / Stefan Orth / Martin Rohner. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 255 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–451–28942–3

„Die neue Lust für Gott zu streiten" – wessen Geburtstagsfestschrift sollte so überschrieben sein? Es fallen Ihnen dafür sicher streitlustige und streitbare Theologinnen und Theologen ein. Für einen derart konzilianten, offenen und umfassenden Denker wie den Münsteraner Fundamentaltheologen Jürgen Werbick wirkt der Titel allerdings auf den ersten Blick eher (selbst-)ironisch. Engagiertes, reflektiertes, unermüdliches Hineintragen der Fülle Gottes in alle Welt, ja – aber streiten?

So bilden die unter diesem Titel versammelten 17 Schüler und Schülerinnen Werbicks auch keine klare Schule, sind keine (umstrittenen) Jüngerinnen und Jünger, wie sie sein Vorgänger hatte; sie gehören vielmehr zu einem großen und vielfältigen Kreis an Theologinnen und Theologen, die ganz im Sinne Werbicks in den unterschiedlichsten Bereichen von Gesellschaft, Politik und Kirche engagiert und nicht-exklusiv für den Gott Jesu Christi einstehen. Und so bieten die ersten drei Blöcke vorliegender Festschrift weder offensichtlich provokante Thesen noch beziehen sie dezidiert Stellung zu einer der aktuellen kirchenpolitischen oder interreligiösen Streitfragen. Hier geht es vielmehr eine Ebene zuvor um die Form heutiger Gottrede (Teil 1: „Wie lässt sich der Glaube an Gott heute verantworten?", Teil 2: „Wie heute von und zu Gott sprechen?") und den Gottesgedanken selbst (Teil 3: „Wie handelt Gott?").

„Die neue Lust für Gott zu streiten". Streit ist – so legt Martin Rohner eingangs das Kirchenlied „Wohl gilt's zu streiten immerzu" eigenwillig und hier wohl programmatisch aus – nichts Negatives, nichts, das Sieger und Verlierer produzierte und auch kein punktueller klärender Vorgang. Streit betreffe zuerst das christliche Selbst- und Gottesverhältnis, da Glaube verunsichere, mit anderen eigenen Weltdeutungen konfligiere und da der Gott Jesu auch ein Zorniger und Fordernder sei. Rigide (theologische) Positionen fordern heraus zum Streit im engeren Sinne, zum Streit mit anderen. Der Stil Werbicks sei hingegen parenthetisch, so stellt Siegfried Kleymann unter der Überschrift „Widersprechen und Zusammenhalten" fest und fragt – wiederum wohl nicht ohne Ironie –, ob Parenthesen nicht „stilbildend für die Theologie sein" müssten: Theologie müsse sich ihre Fragen und Themen vom Leben geben lassen. Hier komme immer ‚dazwischen', zuletzt der Tod – weshalb „die Ergänzung oder gar der Widerspruch unabdingbar zum [theologischen KB] Gedanken gehört" und „geäußert werden *muss*, damit die Grundaussage des Textes nicht durch eine fraglose Sicherheit gefährdet wird" (43). Theologie solle also streiten – nicht gegen Dritte, sondern gegen die eigene Selbstgewissheit.

Diese Betonung der Ungewissheit, des Bruchs, prägt auch andere Beiträge des vorliegenden Bdes, so bspw. Ansgar Wallenhorsts aufschlussreiches Plädoyer für eine liturgische „Karsamstagsästhetik" (90), Veronika Hoffmanns Überlegungen zur Selbstmetaphorisierung Gottes in Jesus Christus (76) oder Klaus Keffners Umwendung der Krise des Bittgebets zum die Menschen suchenden Gott (105).

V. a. aber finden sich in vorliegender Festschrift verschiedene phänomenologisch reiche bzw. informative Aufsätze und erhellende Lesarten. Zu ersterem seien hier pars pro toto Erik Müllers Darstellung des Werbickschen Vernunftverständnisses am Leitbegriff der Würdigung genannt und insbesondere Stefan Orths präzise Aufschlüsselung des Zeugnisbegriffs, der mehr sein kann als ein „Zauberwort" (54) gegen die allfällige Krise der Institution Kirche. Zu letzterem gehört beispielsweise Michaela Willekes Interpretation der „Bürgschaft" Schillers als Paradigma eines Versprechens, das „Realsymbol der biblischen Verheißung" genannt werden kann (135).

Streitbarer und klarer politisch wird die Festschrift für Jürgen Werbick allerdings im abschließenden vierten Teil: „Wie Gott präsent halten?", angeführt von Jürgen Manemanns „Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Demokratie". Er attestiert der aktuellen Politik der USA einerseits Universalismus, der aus Ermächtigungsstreben hervorgehe und damit dem biblischen Universalismus des Bundes radikal widerspreche, andererseits einen dualistischen Politikbegriff, der letztlich antipolitisch sei, da das Politische nicht wie hier auf Exklusion sondern vielmehr auf In-Beziehung-Setzen von Ungleichen beruht (206). Die aktuelle Freund-Feind-Politik entstehe – genau wie die zeitgenössische Gottessehnsucht – aus Angst vor Unübersichtlichkeit und Offenheit. Richtig verstanden könne das Christentum dagegen helfen, die Öffnung, die Demokratie ist, offen zu halten und sie zu orientieren mit dem Grundsatz: Es gibt kein Leid, das uns nichts angeht. Ohne hier in den Streit um die Sache einzutreten, sei doch auf einen Selbstwiderspruch in der Argumentation Manemanns hingewiesen: Warum muss ein derartiges Plädoyer für Anerkennung und Offenheit en passant (hier 207) andere, philosophisch und auch pastoral besser fundierte Ansätze, der Freiheit nachzudenken und sie so zu eröffnen, diskreditieren?

So „ist auch gegen einen Papst als jugendlicher Popstar im Grundsatz nichts einzuwenden" (231) – allerdings nur, wenn dieser von sich weg weise auf das Reich Gottes, wenn nicht die Form, wenn nicht pure Ästhetik die Jugendpastoral prägten, sondern der Inhalt, die Einladung Gottes, im Mittelpunkt stehe, wenn die Kirche nicht nur in Events, sondern vor Ort zu finden sei. Mit dieser von einer Analyse des Weltjugendtags ausgehenden Ortsbestimmung und Wegweisung der Jugendpastoral durch Gunnar Schubart und dann mit Daniel Bogners Bestimmung kirchlicher Autorität als fiktionale Autorität (wenn auch vorsichtiger formuliert) schließt die Festschrift für Jürgen Werbick. Hier findet man sie nun tatsächlich – und zugegebenermaßen konnte man sie beim genauen Lesen auch schon zuvor entdecken, vornehm versteckt nach Werbick'scher Art in Nebensätzen wie: „Gerade in einer Zeit, in der man sich bei der innerkirchlichen Selbstverständigung gerne vom Hören auf die Theologie dispensiert, ..." (Orth, 55) – hier also ist sie dann vielleicht doch – die neue Lust für Gott zu streiten.

Ludwigsburg Katrin Bederna

Inspirationen. Beiträge zu Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft und Spiritualität, hg. v. Josef Wohlmuth / Claudia Lücking-Michel. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2006. 336 S., kt € 34,90 ISBN: 978–3–506–75643–5

Der Leiter der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk und dessen Generalsekretärin haben den vorliegenden Bd anlässlich des ersten halben Jh.s der Existenz dieser segensreichen Einrichtung innerhalb der Hochbegabtenförderung in Deutschland zusammengestellt. So weit wie das Spektrum der Stipendiatinnen und Stipendiaten ist auch der Themenhorizont der Beiträge, insgesamt 24 an der Zahl, die in vier Kap.n geordnet sind. Umfangreichere „Bio-Bibliographien" der Vf.innen und Vf. runden das Buch ab.

Vorgeordnet ist eine „Einleitung", die aus zwei Grundsatzbeiträgen des Leiters und (Mit-) Herausgebers einmal zur Konzeption des Jubiläumsbandes selbst, dann zu den Grundsätzen der Stiftung Stellung nehmen. Eine erste Abteilung umfasst fünf Artikel mit „Impulsen für Wissenschaft und Hochschule", die bei aller Pluralität der Ansätze um die Forderung der Interdisziplinarität der Wissenschaften kreisen, die bei der Konzeption des Cusanuswerkes wie bei dessen Auswahlkriterien einen sehr hohen Stellenwert haben. „Impulse für Kunst und Musik" ist die zweite Gruppe der Beiträge übertitelt – es sind ebenfalls fünf. Da gibt es subjektive Impressionen wie Andrea Büttners „Texte über Kunst", aber auch historische Erwägungen (über das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft, von Richard Hoppe-Sailer). Musik- wie Literaturwissenschaft (W. Lessing, I. Kharissov, J. N. Schneider) melden sich zu Wort. Das bischöfliche Förderungswerk hat selbstverständlich auch politische Interessen. So versuchen nicht weniger als sechs Autorinnen und Autoren „Impulse" zu vermitteln „für Gesellschaft und Politik". Tiefschürfend handelt Marianne Heimbach-Steins über das „ethische Schlüsselwort" *Verantwortung. Elite, Einfachheit, Sozialethik* sind weitere Grundbegriffe, über die mit Gewinn die Verantwortlichen in Politik wie in der Kirche nachzudenken haben – und von einer Einrichtung, die den Namen des großen universal denkenden Renaissance-Kardinals trägt, sind zu recht Anregungen und Hilfestellungen zu erwarten. Die eigentliche Basis ihrer Tätigkeit aber ist das Christentum. So ist es natürlich, dass die vierte und abschließende Sektion mit „Impulsen für Spiritualität und Kirche" dienlich sein will. Der Akzent liegt durchaus auf dem ersten Begriff, wie schon das einleitende der wiederum sechs Essays beweist. Der angesehene Freiburger Weihbischof Paul Wehrle, dort u. a. zuständig für die Hochschulpastoral, entfaltet „Aspekte einer trinitarischen Spiritualität", geht also auf die absolute Grundlage des christlichen Denkens und Lebens zurück. Der langjährige Geistliche Direktor des Werkes, der Karmelit Michael Plattig, skizziert, getragen von der Spiritualität des hl. Johannes vom Kreuz, die Grundsätze der geistlichen Begleitung, wie sie für die Förderung der Stipendiatinnen und Stipendiaten gegeben wird. Der letzte Beitrag ist auf das Ziel der Förderung selbst gerichtet: „Verantwortung im Beruf – Ein Beitrag zur Spiritualität der Arbeit" aus der Feder von Peter Abel, der seit langer Zeit die Bildungsveranstaltungen des Cusanuswerkes beleitet.

Der eigentliche Wert dieses Sammelwerkes, von dem nur wenige Aspekte hier gewürdigt werden konnten, liegt nicht nur in der Qualität der einzelnen Aufsätze, sondern ebenso, ja entscheidend in dem Zeugnis, das sich das Cusanuswerk damit selbst ausstellt und welches es durch seine Arbeit an der Elite unserer akademischen Jugend vor der Gesellschaft ablegt. Es verdient allen Respekt und innerhalb der deutschen Kirche jegliche Förderung – gerade auch in aus vielen Gründen schwierigen Zeiten.

Pentling Wolfgang Beinert

Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, hg. v. Helmut Hoping. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 240 S., geb. € 16,90 ISBN 978–3–451–29381–8

Es ist in sich schon ein unüberbietbar deutliches Zeichen der Zeit, dass sich die Freiburger Theol. Fak. zum 550. Geburtstag ihrer selbst wie ihrer Univ. nicht mit einem binnentheologischen Thema beschäftigt, sondern sich an die eigene Selbstvergewisserung heranwagt. Nicht weniger als vier Größen stellen heute die einstige Selbstverständlichkeit der wissenschaftlichen Theologie im (staatlichen) „Haus der Wissenschaften" teilweise sehr unbarmherzig in Frage – der Staat, die Universität, die (römisch-katholische) Kirche und eben

sogar sie selber, die akademische Glaubenswissenschaft. Es ist vielen ihrer Repräsentanten nichts weniger als selbstverständlich, dass immer noch die hochmittelalterliche Konstruktion existiert, und zwar nicht nur traditionellerweise, sondern auch durchaus in der einen oder anderen Neugründung (Erfurt, eingeschränkt Dresden und Halle / Saale). Neun Kapazitäten aus dem eigenen Haus wie von auswärts, von der eigenen Konfession wie von Vertretern der reformatorischen Theologie nehmen in vier Sektionen eingehend und manchmal breit ausladend, gewöhnlich bestens dokumentiert, zum Thema Stellung, das sich in den letzten Jahrzehnten nicht von ungefähr zu einer „unendlichen Geschichte" ausgewachsen hat.

Die Grundlagenforschung ist, nach einem einleitenden Herausgeberbeitrag (9–16), im ersten Teil untergebracht („Wissenschaftliche Glaubensreflexion"). *Peter Walter*, der Freiburger Dogmatiker, bietet einen historischen Überblick über die Ursprünge der Einbindung der Theologie in die Universitas litterarum im Mittelalter („Universität und Theologie im Mittelalter", 18–32). Die ursprüngliche, noch in der Monastik geübte *lectio divina*, die Bibelreflexion, wird abgeschattet durch den Sieg der dialektischen Methode. Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie macht sich schon damals und seitdem geltend. – Kardinal *Karl Lehmann*, einstiges Fakultätsmitglied, stellt Überlegungen über die denkerische Glaubensverantwortung an („Der ‚intellectus' fidei", 33–58), also über ein Grundthema der Theologie Benedikt XVI. „Der Glaubende ist nicht er selbst", lautet die These des Autors, „wenn er nicht die Verantwortungsbereitschaft zu diesem Dienst am Glauben selbst aufbringt" (41). Er schließt absolute Offenheit ein und duldet keinerlei Frageverbot – was die Theologie durchaus die Standards heutigen wissenschaftlichen Denkens erreichen lässt. Wenn es so oft Widerspruch gegen diese Behauptung gibt, dann hauptsächlich, wie der Kardinal freimütig zugibt, wegen des faktischen Verhaltens der kirchlich-amtlichen Institutionen. Die besonders in der *Nihil-obstat*-Praxis wieder und wieder zutage tretende Spannung des Lehramtes zur Theologie (die es konsequenterweise auch vice versa gibt) ist ein wiederholt angesprochenes Thema des Buches. Die dritte Sektion („Universität, Kirche und Staat – Herausforderungen und Konflikte") lebt geradezu davon, wie weiter unten zu zeigen ist. – *Peter Hünermann*, ehedem Tübinger Dogmatiker, Ehrenpräsident der Europäischen Gesellschaft für Theologie, macht sich hoch reflektierte Gedanken über „Die Theologie und die Universitas litterarum heute und gestern", (59–90) angesichts der gerade genannten Interventionen des Lehramtes, das offensichtlich noch immer am Modernismustrauma des 20. Jh.s laboriert. Neue Bedenken und Bedenklichkeiten zeitigt seit neuestem die Einbeziehung der Theologie in den Bolognaprozess, die nochmals auf Rom konzentriert worden ist.

Die nächste Sektion mit zwei Beiträgen stellt die Begründungsfrage in den Horizont der allgemeinen Anthropologie und der gegenwärtig boomenden „Life Sciences" („Theologie, Anthropologie und Life Sciences – Die Frage nach dem Menschen"). Der Literaturwissenschaftler *Wolfgang Frühwald*, Präsident der Humboldt-Stiftung, ordnet die Theologie in die Generalforschung nach dem Menschen ein („Die Frage nach dem Menschen – Zur Stellung der Theologie in der modernen Universität", 92–110). Am Beispiel der bioethischen Debatte (Stammzellen-Diskussion) macht er deutlich, dass der Theologie im Rahmen der Univ. eine unaufgebbare und anderweitig nicht ersetzbare Leitfunktion in einer Problematik zukommt, die die Menschen nachhaltig und nachdrücklich in der nächsten Zukunft umtreiben wird. – „Theologie als dialogische Lebenswissenschaft" (111–127) lautet das Resultat der außerordentlich radikalen (In-) Fragestellung des Fundamentaltheologen *Magnus Striet* (Freiburg). Trotzdem ist er überzeugt: Ohne die akademische Glaubensreflexion würde sich die Universität am Ende nicht nur von der Wahrheitsfrage dispensieren; sie begäbe sich auch ihrer freiheitsfördernden Offenheit.

Unmittelbar mit den Konfliktstoffen der theol. Fak. gehen die zwei Essays der bereits erwähnten dritten Abteilung „Universität, Kirche und Staat – Herausforderungen und Konflikte" behutsam, aber auch mutig um. Der Freiburger Kanonist *Peter Bier* bietet eine sehr materialreiche, instruktive und eingehende Übersicht über „Die Stellung Katholisch-Theologischer Fakultäten nach kanonischem Recht und deutschem Staatskirchenrecht" an (130–170). Von letzteren aus betrachtet, genießen die theol. Fak. den Schutz von GG 4; 5 Abs. 3 und 7 Abs. 3. Die Kirche selber hat sich durch die Konkordate zu einem weit reichendem Schutz ihrerseits verpflichtet. Realistisch aber merkt der Vf. an: „Insgesamt scheint die Garantie zugunsten des Bestandes theologischer Fakultäten nur so tragfähig wie der Wille der zuständigen staatlichen und kirchlichen Autoritäten, an bestehenden Konkordatsvereinbarungen ohne Abstriche festzuhalten" (136). – Wie es damit wirklich bestellt ist, darüber öffnet der Philosoph *Heinrich Schmidinger* (Salzburg) die Augen („Über den Willen zur Theologie an staatlichen Universitäten", 171–184). Was die Kirche anlangt, so stellt er die gar nicht rhetorische Frage, „ob die Kirche – ich rede hier und im Folgenden ausschließlich von der katholischen Kirche – Theologie als Wissenschaft wirklich und in vollem Umfang haben will. Die Realität, wie sie bereits im Zusammenhang mit den kirchlichen *Nihil-obstat*-Verfahren angedeutet wurde, lässt daran berechtigterweise Zweifel aufkommen" (179).

Die abschließende Abteilung ist Theologen aus der Reformation vorbehalten („Laicité – Säkularität – Urbanität – Europäische Perspektiven") und weitet zugleich den Blick vom deutschen auf den europäischen Problemkreis. *André Birmele* (Strasbourg) macht die Leserinnen und Leser vertraut mit der Situation jenseits des Rheins allgemein, speziell mit den Freiburger Nachbarfakultäten in Straßburg, die eine privilegierte Sonderstellung in Frankreich genießen („Theologie" „Laicité" und „Säkularität", 186–204). Das Prinzip der *laicité* macht die Kirchen zu Fällen des privaten assoziativen Rechts. Dass dies nicht der Weisheit letzter Schluss sein muss, hat neuerdings kein Geringerer als der französische Staatspräsident in die Debatte eingebracht. „Man hat eingesehen", schließt Birmele, „dass es auch in einer säkularisierten Gesellschaft wichtig ist, sich der theologischen Inhalte bewusst zu werden, die das Christentum ausmachen, da dieses die Geschichte geprägt hat und davon nicht wegzudenken ist" (199). – „Urbanität als Zukunft der Universitätstheologie" aus der Feder des Baseler Ethikers *Georg Pfleiderers* (205–238) soll „ein Beitrag zur theologischen Selbstverständigungsdebatte" sein. Ausdrücklich tritt am Ende des Sammelwerkes die Sicht nach vorn in den Mittelpunkt. In der Stadt sei wie schon seit je auch fernerhin der genuine Ort der intellektuellen Auseinandersetzung und somit auch des Theologietreibens zu suchen. Genau deswegen gehöre die Theologenfakultät an die Universität, die eine städtische Institution bildet. Sie hat die Aufgabe, „gleichsam einen dritten Ort jenseits von Universität und Religion einzunehmen, näherhin einen soziohistorischen Raum ins Bewusstsein zu rufen, von dem aus sich jenes dialektische Verhältnis erschließen könnte" (214) – eben die Polis.

Wozu also Theologie an Universitäten? Die allesamt hoch qualifizierten Aufsätze des vorliegendes Buches geben aus unterschiedlichen Sichtweisen, historischen, aktuellen, prognostischen, reife Antworten. In der Natur der Sache liegt es, dass sie wohl für die meisten Vertreter der oben genannten vier Größen nicht unbedingt und unter allen Rücksichten konkludent sein werden. Die Macht des Säkularen darf nicht unterschätzt werden. Es wird immer des guten Willens und der Bereitschaft der Menschen an den Schalthebeln der Macht bedürfen, um diese Macht soweit zu überwinden, dass die Argumentation der hier zusammengefassten Plädoyers Gehör findet.

Pentling Wolfgang Beinert

Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem, hg. v. Stefan Stiegler / Uwe Swarat. – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2006. 149 S., kt € 19,80 ISBN: 3–374–02424–6

Angesichts aktueller Herausforderungen gesellschaftlicher, theologischer und interreligiöser Art stellen sich die für den Druck überarbeiteten Symposiums-Beiträge dieses Bdes dem monotheistischen Problem in interdisziplinärer und multikonfessioneller Weise. Die Vf. stammen aus der kath. Kirche, der evang. Kirche in Deutschland und zwei evang. Freikirchen. Die Tagung fand aus Anlass des 125-jährigen Gründungsjubiläums der theol. Ausbildungsstätte der deutschen Baptisten am 21. und 22. Oktober 2005 am Theol. Seminar Elstal bei Berlin statt, der Fachhochschule des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, der auch die beiden Hrsg. als leitende Dozenten zugehören. „Theologische Arbeitsgemeinschaften dieser Art haben zwar immer noch Seltenheitswert, erwiesen sich auf dem Symposium aber als ausgesprochen fruchtbar"(8), betont Prof. Uwe Swarat in der Einführung (7–14), die die Vorträge erhellend aufschließt und dabei auch Aspekte der Diskussion mit zur Sprache kommen lässt.

Erich Zenger, em. Prof., seit 1971 Alttestamentler in Eichstätt und Münster, stellt Israels Weg zum Monotheismus aus religionsgeschichtlicher Perspektive dar (15–38). Weniger historisch, aber in wirkungs- und gedächtnisgeschichtlicher Hinsicht sei Moses eine „exzeptionelle Gestalt". Zenger versteht ähnlich wie der Ägyptologe Jan Assmann Moses als „Symbolfigur" der menschheitsgeschichtlichen Wende zu einem exklusiven Monotheismus. Der Beitrag stellt eine kompakte und prägnante Skizze der Religionsgeschichte Israels dar: „über einen anfänglichen Polytheismus *sui generis* zunächst zur exklusiven Monolatrie des Gottes JHWH (Jahwe) und schließlich zum reflektierten Monotheismus, der alle Götter außer dem eigenen für Lug und Trug erklärt." (Einf., 8) Mit präzisen Literaturhinweisen versehen werden die einzelnen Etappen alttestamentlicher Gotteserkenntnis aufgewiesen, vom Ursprungsprofil Jahwes (Schutzgott eines Sippenverbandes bzw. Stammes, „Gott der Väter", Exodus-Gott), zum nationalen Staats- und Tempelgott Jerusalems der Königszeit, zunehmend führende Rolle in der Götterwelt Israels, Schutzgott der Toten im Totenreich und exklusiv einzigen Gott Israels. Dem mosaischen Monotheismus eigne ein starker Geschichtsbezug; sein besonderes Profil liege darin, dass der biblische Gott in der Lage war, sich „Kompetenzen" und „Wirkweisen" anderer Götter (Baale etc.) anzueignen, die dadurch depotenziert wurden bzw. ganz verschwanden. Während dem älteren ägyptischen Monotheismus Echnatons jede ethische Dimension abgeht, zeichne der biblische Gott „sich nicht nur durch seine Einzigkeit, sondern auch durch seine Option für Freiheit und Gerechtigkeit aus" (8; 18). Jeder Versuch, das religionsgeschichtliche Anfangsprofil des Gottes Jahwe zu rekonstruieren, müsse zwar hypothetisch bleiben; doch Israels Weg zum Monotheismus als „komplexer Prozess" könne in seinen Etappen aufgewiesen werden. Dem Exil kommt bei der reflektierten Universalisierung der mosaischen Religion eine wichtige Bedeutung zu („mentale Revolution"; „revolutionärer Quantensprung zum biblischen Monotheismus"; 30f.). Zentral themabezogen formuliert der Vf. abschließend: „Der biblische Monotheismus war m. E. sogar die entscheidende Weichenstellung für die Erkenntnis und For-

mulierung der jedem Menschen zukommenden Menschenwürde und Menschenrechte."(38)

Wilfried Haubeck, Dozent und Rektor des Theol. Seminars Ewersbach des Bundes Freier evang. Gemeinden, erörtert im Anschluss an einschlägige neutestamentliche Literatur die Frage, wie sich „Anbetung Jesu und Monotheismus im Neuen Testament" (39–59) zueinander verhalten. Die Erörterung der Belege für „‚Gott' als christologischer Hoheitstitel" (44ff.) im Corpus Paulinum, in den johanneischen und übrigen Schriften des Neuen Testamentes geht besonders auf Röm. 9, 5 ausführlich und zustimmend ein. Mit Ferdinand Hahn optiert der Vf. für eine vom alttestamentlichen Denken ausgehende Beziehung zwischen Gott und Jesus im Neuen Testament (personale Komponente, Gemeinschaftscharakter und Stellvertretungsgedanke). Joh. 10, 30 („Ich und der Vater sind eins") sei im Sinne von Gemeinschaft und *Handlungs*einheit zu verstehen. *Wesens*einheit sei zwar ausgeschlossen, aber es bestehe eine so enge Gemeinschaft Jesu mit Gott, dass sie eine *Partizipation* an Gottes Gottheit einschließe. Ein Gegensatz zum Monotheismus biblischer Genese sei daher unzutreffend. (59) Indes: „Der Glaube an den trinitarischen Gott wird heute allerdings – in Anknüpfung an biblische Vorgaben – anders zu formulieren sein, als es die Alte Kirche für ihre Zeit in einer gelungenen Weise tat." (ebd). Die lebhafte Debatte zu diesem Beitrag (vgl. Einführung, 9f.) zeigte kontroverse Auffassungen zur Frage der Anbetung Jesu (Spätdatierung, aber auch die Meinung, das Einrücken Jesu Christi in den monotheistischen Gottesbegriff des Alten Testamentes scheine „eher am Anfang als am Ende der Entwicklung zum Trinitätsdogma" gestanden zu haben).

Prof. *Alfons Fürst*, Kirchenhistoriker an der Kath.-Theol. Fak. Münster, erörtert mit patristischer Kompetenz die Frage „Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike"; 61–81) und arbeitet überzeugend die „monotheistische Trennung von Religion und Politik und das antiideologische Widerstandspotenzial des Monotheismus" heraus (74–81). Ohne machtpolitischen Missbrauch des (auch christlichen) Monotheismus in der Geschichte in Abrede zu stellen, bringt der Vf. religionsgeschichtliche Erkenntnisse bei, die zeigen, „daß der Rede von einem einzigen Gott ein enormes herrschafts- und ideologiekritisches Potential innewohnt": „Nur ein universalistischer Gott ist nicht für partikulare Interessen zu vereinnahmen."(81)

Manfred Marquardt, Adjunct Professor an der Southern Methodist University, Dallas, Texas; em. Dozent und (bis 2001) Direktor des methodistischen Seminars Reutlingen, bezieht sich in seinem Beitrag „Das Trinitätsdogmas als christlicher Monotheismus" (83–102) auf die Beobachtung, dass der Trinitätsglaube in Dogma und Frömmigkeit fest verankert sei, aber kaum Auswirkungen auf die Theologie und das christliche Leben habe. Wie in neusten Gesangbüchern belegbar – auch bei den Freikirchen durchaus präsent, führe der trinitarische Gedanke in der systematischen Theologie (der Freikirchen?) ein „Randdasein"; eine „Heimkehr" des Trinitätsdogmas in den christlichen Gottesglaubens sei notwendig. Als Methode wird empfohlen: Ausgang vom Christusgeschehen (nach K. Barth) als Erkenntnisort; doxologisches Herangehen an die Dogmatik, was einschließe, die Dreiheit Gottes nicht als „Seinsweisen", sondern als „Personen" zu verstehen: Die innertrinitarische Gemeinschaft, als personale Relation, ethisch als „Sozialität" verstanden, lasse Gott zum Modell einer Kirche werden, die auch unversöhnte und andersgläubige Menschen einbezieht (12). Die Diskussion folgte der Anfrage von U. Swarat: Es sei besser von „Seinsweisen", als von „Personen" zu sprechen (Gefahr tritheistischer Missdeutung) und von der Einheit Gottes auszugehen, die eine Dreiheit einschließe, die sich im Offenbarungsvollzug selber mitteilt und sich deshalb von sich selber unterscheidet.

Oliver Davies, Prof. am Kings College, Universität London, zeitweilig zuständig als Moderator der University of Wales für Graduierungen der theol. Fachhochschule Elstal, behandelt die Verhältnisbestimmung von Monotheismus und gesellschaftlichem Pluralismus durch eine Erörterung des Themas Menschenrechte (103–117). Dabei soll an die Stelle der überkommenen Naturrechtslehre, die eine Spannung zwischen Partikularität und Universalität bzw. religiöser Überzeugung und gesamtgesellschaftlichem Anspruch aufweise, der Gedanke und die Praxis der „Barmherzigkeit" treten (begründet mit Aspekten der Diskursethik von Jürgen Habermas). Kirche solle Barmherzigkeit nicht nur verkündigen, sondern auch an jenen praktizieren, „deren Ansichten und Lebensführung sie als sündig mißbilligt" (Einf., 11) . In der Diskussion wurde als Haupteinwand geltend gemacht: Die Kirche würde so zu einem Sprechsal unterschiedlichster, ja gegensätzlichen Stimmen, zu einer Miniatur der pluralistischen Gesellschaft, in der sie lebt (ebd.; 113f.).

Manfred Weinrich, Systematiker und Ökumeniker in Bochum, bis 2005 an der FU Berlin, widmet sich dem als Frage formulierten Thema „Christentum, Judentum und Islam – durch den Monotheismus verbunden?" Die Trinität sei eher ein „Theologumenon", ein „Lehrkonstrukt", mit dem die Christenheit in den ersten Jahrhunderten die theologische Beurteilung des Christusgeschehens mit dem biblischen Monotheismus legitim zu vereinbaren versuchte. Der Vf. konstatiert im Blick auf den christlichen Glauben beim Judentum stärkere Nähe, beim Islam eher ein stärker fremdreligiöses monotheistisches Verhältnis („Entfernte Verwandtschaft zum Islam"). Der Beitrag führt in seinen Fragstellungen literaturbezogen in Problem und Methoden des interreligiösen Dialogs mit Judentum und Islam ein.

Ein Register der Bibelstellen, Personen und Sachen sowie ein Autorenverzeichnis sind dem Bd beigegeben, der in gebotener Kürze und Konkretion eine interreligiös wie interkulturell wichtige Fragestellung diskursiv aufgreift und historisch und aktuell beleuchtet.

Leipzig Kurt Meier

Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts, hg v. Ingolf U. Dalferth / Andreas Hunziker. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XXV) 376 S. (Religion in Philosophy and Theology, 28), br. € 69,00 ISBN: 978–3–16–149430–7

Die Beiträge dieses Bdes entstammen einem gemeinsamen Forschungsprojekt am Collegium Helveticum der Universität Zürich über Religion und Emotion. Sie analysieren aus verschiedenen philosophischen und theologischen Blickwinkeln ein Phänomen, in dem sich der religiöse Gottesbezug des Menschen und seine mitmenschlichen Gefühlsreaktionen begegnen: das Mitleid. Die einzelnen Beiträge sind in drei Abteilungen angeordnet, wobei es freilich zu thematischen Überschneidungen kommt.

Die *erste* Abteilung enthält Aufsätze zur sozialwissenschaftlichen Debatte über die Rolle von Emotion, Empathie und Mitgefühl in der menschlichen Lebenswelt. *E. Herrmann* fragt nach der Funktion, die Emotionen im Vorgang der Wirklichkeitskonstitution zukommt, *Rebekka A. Klein* setzt sich kritisch mit empirischen Studien auseinander, die neurowissenschaftliche Korrelate von Empathie und Mitgefühl untersuchen. Dabei deckt sie die methodische Abstraktion von der konkreten „zwischenleiblichen Erfahrung" zweier Personen auf, die das Phänomen des Mitleids verfälscht, indem sie das lebensweltliche Zueinander von Personen im Laborexperiment durch eine künstliche Versuchsanordnung und die Konditionierung von Körperzuständen ersetzt. Emotionen werden auf diese Weise nicht mehr als leibliche Gestaltungen des affektiven Erlebens der Person bzw. ihres Miterlebens fremden Leids, sondern nur noch als neurologische Repräsentationen bestimmter Körperzuständlichkeiten sichtbar. *J. Fischer* untersucht im Anschluss an die neurobiologische Emotionstheorie von A. R. Damasio das Verhältnis von Vernunft und Gefühl in der Ethik; dabei geht es ihm v. a. um eine stärkere Einbeziehung moralischer Gefühle in eine einseitig vernunftorientierte Moralauffassung. Bereits der moralische Grundakt der Anerkennung des anderen in seiner unverletzlichen Menschenwürde setzt ein Zusammenwirken von Gefühl und Vernunft voraus, damit die Achtung vor der Menschenwürde moralisches Handeln wirksam steuern kann und ihre Verletzungen in einem diskursiven Klärungsprozess als solche sicher erkannt werden können, was der Autor exemplarisch am Beispiel der embryonalen Stammzellforschung diskutiert. Den Schlusspunkt der ersten Abteilung bildet eine Studie von *J. Corrodi Katzenstein*, der das Mitleid in einer breit angelegten bildungspolitischen Analyse als eine Art von „secular faith" verstehen möchte.

Die Beiträge der *zweiten* Abteilung greifen am Leitfaden der Begriffe *passion*, *pity* und *compassion* die philosophische Debatte auf, die derzeit in der angelsächsischen Philosophie über das Verständnis des Mitleids geführt wird. *S. Leighton* untersucht den mannigfachen Bedeutungsgehalt von *pity* und ihm benachbarter Phänomene, um aus diesem Blickwinkel zu einem angemessenen Verständnis des Mitleids zu gelangen. *R. C. Roberts* unterbreitet in einer dichten, anspruchsvollen Analyse einen Vorschlag, wie *compassion* als spezifische Emotion und als eigenständige Tugend zu verstehen ist; seine Überlegungen erhalten dadurch eine besondere Note, dass es ihm aus philosophischer Perspektive darum geht, die Besonderheit des christlich verstandenen Mitleids gegenüber dem gleichnamigen allgemeinmenschlichen Mitleidsgefühl herauszuarbeiten. *Chr. Ammann* verweist in einer kritischen Auseinandersetzung mit Roberts darauf, dass die Differenz zwischen einem spezifisch christlichen und einem humanitären Mitleidbegriff sich nicht so eindeutig festlegen lässt, wie dies in Roberts Entgegensetzung der Fall ist, während *H. von Sass* die Hintergründe dieser Debatte bei L. Wittgenstein und dem englischen Philosophen Peter Winch aufzeigt, dessen Reflexionen zur Allgemeinheit und Besonderheit unseres Handelns er zu einer Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter und zu einer Antwort auf die Frage „Wer ist mein Nächster?" nützt. *Mariëtte Willemsen* steuert eine Untersuchung bei, indem sie die verschiedenen Bedeutungsschichten des Begriffes compassion im Werk von Iris Murdoch aufzeigt.

Die *dritte* Abteilung versammelt theologische Beiträge, die nach dem Verhältnis von Mitleid, Erbarmen und Barmherzigkeit zum biblischen Grundgebot der Nächstenliebe fragen. Einleitend stellt *D. Evers* die Grundfigur des Nächsten als des besonderen Anderen vor, wie er im Nachvollzug der schöpferischen Liebe Gottes erkennbar wird. *Karin Schreiber* untersucht den Zusammenhang zwischen Vergeben und Erbarmen, der das christliche Verständnis der Nächstenliebe leitet; *Andrea Anker* fragt nach dem Spezifikum christlichen Mitleids im Gegenüber zu allgemeiner Solidarität, indem sie dieses in einer kritischen Bezugnahme auf Bonhoeffers theologisches Spätwerk als Teilnahme am Leiden Gottes deutet. Die Rede von der Ohnmacht Gottes und dem Mitleiden des Menschen ist ihren erhellenden Analysen zufolge nur dann richtig verstanden, wenn sie nicht auf eine Gleichsetzung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Mitleid zielt, so dass der Mensch mit einem schwachen und leidenden Gott solidarisch werden müsste, sondern die Analogie der Zuwendung zum Nächsten herausstellt, durch die sich das Mitleidsgefühl zu tatkräftiger Hilfe vollendet. *Chr. Strebels* Beitrag fragt aus einer gestalttheoretischen Perspektive nach der Eigenart des Mitleids, während *Ph. Stoellger* den Ursprung des christlichen Ethos im Pathos des Affiziertwerdens durch das Leiden des anderen sieht. *S. Peng-Keller* fragt nach Verbindungslinien zur Geschichte der christlichen Spiritualität, indem er das gegenwärtige Verständnis der „compassion" vor dem Hintergrund der als Einübung in die Nächstenliebe verstandenen Meditation der Passion Jesu erörtert. Als protestantisches Pendant zur katholischen Tradition der praktischen Kreuzesfrömmigkeit kann der abschließende Beitrag von *Rebekka A. Klein* gelten, die Anweisungen der Rhe-

torik zum Umgang mit Emotionen im Anschluss an R. de Sousas Werk „The Rationality of Emotion" für ein evangelisches Verständnis der Predigt und ihrer Aufgabe nutzbar macht, Pathos zu erzeugen und in eine nicht nur affektiv bleibende, sondern effektiv werdende, d.h. zu konkretem Handeln befähigende Trosterfahrung umzugestalten.

Ein Vorzug dieses Sammelbandes liegt darin, dass die einzelnen Beiträge keine isolierten Abhandlungen bieten, sondern thematisch aufeinander Bezug nehmen. Sie verfolgen übergreifende Fragestellungen und diskutieren Antworten, die aus historischer, phänomenologischer und ethischer Perspektive wertvolle Bausteine zu einem besseren Verständnis des Mitleids zusammenführen. Neben der kritischen Auseinandersetzung mit einer neurobiologischen Deutung von Mitgefühl und Empathie, die von der lebensweltlichen Einbettung menschlicher Emotionen absieht und diese auf ihre körperlichen Begleitzustände und ihre messbaren neuronalen Grundlagen reduziert, verdient der Versuch besondere Erwähnung, ein spezifisch christliches Verständnis des Mitleids im Unterschied zu dem tragischen der griechischen Antike und dem humanitär-liberalen der neuzeitlichen Moralphilosophie zu profilieren. Sofern das Mitleid von antiken Autoren nicht ohnehin als eine unsichere Reaktion der Seele abgelehnt wird, die nur zu ungerechtem Handeln verleitet, wird es im allgemeinen unter die Affekte eingereiht, die einer Leitung durch die Vernunft bedürfen, damit sie kein Unheil anrichten. Aristoteles definierte in seiner Rhetorik (1385 b 13–17), das Mitleid als einen seelischen Schmerz, der durch das verderbliche Übel hervorgerufen wird, das jemanden unverschuldet trifft und von dem zu erwarten ist, dass man es selbst oder eine nahe stehende Person unter ähnlichen Umständen ebenso erleiden muss; zudem entsteht dieses schmerzhafte Mitgefühl nur in der unmittelbaren Konfrontation mit dem fremden Leid, das einem nahe kommt.

Mehrere Beiträge (Dalferth / Hunziker, Roberts, Ammann, Schreiber, Anker) verwenden diese aristotelische Beschreibung des Mitleids als kritischen Leitfaden, um ein christliches Verständnis davon abzuheben. Eine erste Differenz liegt in der Art des fremden Übels, das Mitleid und Erbarmen hervorruft: Während Aristoteles v.a. an körperliche, seelische und äußere Übel denkt, die als schmerzhaft erfahren werden, richtet sich das Mitgefühl von Christen auch auf den beklagenswerten Zustand der Gottferne, der durch die Sünde und den Unglauben hervorgerufen wird. Noch wichtiger ist eine zweite Differenz: In seiner christlichen Interpretation gilt das Mitleid nicht nur dem Unschuldigen, sondern jedem Menschen, unabhängig davon, ob er verdient oder unverdient in Not geraten ist. Das christliche Verständnis von *compassion* gerät so in eine innere Nähe zu Haltungen der Vergebungsbereitschaft und Versöhnlichkeit sowie zu Barmherzigkeit und Erbarmen, die sich als Akte der Nächstenliebe gegenseitig durchdringen oder durchformen. Als drittes Unterscheidungsmerkmal wird herausgearbeitet, dass das Mitleid im Christentum aus seiner Gefühlsverankerung herausgelöst und vom Grundgebot der Nächstenliebe her verstanden wird. Dies bedeutet zum einen, dass Mitleid mehr als eine bloße emotionale Reaktion oder eine Gefühlsansteckung ist; es vollendet sich vielmehr in tatkräftiger Hilfe und der Bereitschaft, dem anderen aktiv beizustehen, um ihn bei der Bewältigung seines Leides zu unterstützen. Wird das Mitleid als Ausdruck der jedem Menschen geschuldeten Nächstenliebe verstanden, kann diese Liebe nicht auf die Reichweite eines empathischen Mitgefühls beschränkt bleiben, das sich auf leiblich gegenwärtige Mitmenschen im Nahhorizont richtet. Aus diesem Umstand leiten einige Autoren die Schlussfolgerung ab, dass Mitleid und Barmherzigkeit zwar nicht im Zentrum der biblischen Ethik stehen, aber dennoch eine besondere systematische Stellung darin einnehmen. Diese wird v.a. darin gesehen, dass „im Mitleid Feindschaft – und verwandte konfliktbezogene Affekte, wie Zorn, Hass und Rachsucht – relativiert werden können" (Einleitung XX). Das Liebesgebot selbst reicht dagegen weiter: es bleibt nicht auf das Erleben von Mitleid und die unmittelbare Reaktion auf das Leiden anderer beschränkt, sondern richtet sich als Wohlwollen und Wohltun auf alle Menschen und nicht nur auf solche, die uns persönlich verbunden sind oder die in Not geraten.

Andere Autoren (Roberts, kritisch dazu Ammann: 140) sehen in der liebenden Zuwendung zum Nächsten und in der Bereitschaft zu seiner aktiven Unterstützung ebenfalls das Spezifikum eines christlichen Mitleidverständnisses gegenüber einer bloß affektbetonten Deutung, sehen aber im Mitleiden mit Christus eine das zwischenmenschliche Mitgefühl überlagernde Einstellung, die ebenfalls eine Art von Gefühlskomponente darstellt. Allerdings erscheint die Fähigkeit, im leidenden Mitmenschen zugleich das Bild des leidenden Christus zu erkennen und aus diesem Wahrnehmungsakt die affektive Kraft für die Hinwendung zum leidenden Mitmenschen zu gewinnen, wie es Mutter Theresa gegenüber den Sterbenden von Kalkutta vermochte, ein besonderes Charisma einzelner gläubiger Menschen zu sein. In dieser Art von handlungsbezogener Passionsmystik wird besonders anschaulich, wozu christliches Mitleid als Ausdruck der Nächstenliebe fähig ist; dagegen wird man darin kein schlechthin gültiges Unterscheidungsmerkmal sehen dürfen, das christliches Mitleid generell und unabhängig von der individuellen Glaubensgeschichte einzelner kennzeichnen würde. Der Sammelband kann nicht zuletzt deshalb sehr empfohlen werden, weil er wichtige Stimmen aus dem angelsächsischen Sprachraum aufgreift, die theologische und philosophische Fragestellungen unbefangen zusammenführen, als dies in deutschsprachigen Debatten in der Regel der Fall ist.

Freiburg i.Br. Eberhard Schockenhoff

Exegese AT

Goldingay, John: **The message of Isaiah 40–55**. A Literary-Theological Commentary. – London: T&T Clark 2005. (XI) 578 S., geb. £ 55,00 ISBN: 0–567–03038–5

Goldingay, John / **Payne**, David: **Isaiah 40–55**. Vol I: Introcuction and commentary on Isaiah 40,1–44,23. – London: T&T Clark 2006. (XLIX) 368 S., geb. £ 55,00 ISBN: 0–567–04461–6

Goldingay, John / **Payne**, David: **A Critical Commentary on Isaiah 40–55**. Vol II: Commentary on Isaiah 44,24–55,13. – London: T&T Clark 2006. 381 S., geb. £ 55,00 ISBN: 0–567–03072–5

Diese Bücher können und müssen gemeinsam rezensiert werden, da sie zusammen *eine* Kommentierung von Jes 40–55 bieten. Der entstehungsgeschichtliche Ausgangspunkt liegt bei der renommierten Reihe des „International Critical Commentary", für die einst S. R. Driver das ganze Buch Jesaja kommentieren sollte. Dieser gab den Auftrag angesichts der Schwierigkeiten bei der Frage und dem Umfang der Literatur zum leidenden Gottesknecht zurück (siehe C. R. North, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study, Oxford, 2. Aufl. 1956, 1), so dass A. B. Davidson die Kommentierung übernahm, jedoch verstarb, ohne substantielle Fortschritte gemacht zu haben. Danach machten sich G. B. Gray und A. S. Peake an die Arbeit und teilten die zu kommentierenden Kap. in drei Bände ein: Jes 1–27; 28–48; 49–66. Die Auslegung von Gray zu Jes 1–27 (A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah, Vol. 1: Edinburgh / New York) erschien 1912, doch die Ausarbeitungen bis Kap. 39, die der Autor ebenfalls schon fertiggestellt hatte, wurden nie publiziert, weil gemäß der Planung der zweite Bd bis zum Kap. 48 reichen sollte, sein Kollege Peake aber derweil verstorben war. Diese ursprüngliche Planung ist wohl auch der Grund dafür, dass die Neukommentierung durch H. G. M. Williamson ebenfalls nur die Kap. 1–27 umfasst, wobei der erste Bd zu Jes 1–5 im Jahre 2006 erschienen ist (s. Besprechung des Rezensenten demnächst in OLZ).

Nach dem Tod von Peake wurde die Kommentierung von Jes 40–66 an J. N. Schofield übergeben, der seinerseits D. Payne zur Mitarbeit einlud und ihm später die ganze Arbeit anvertraute. Letzterer wiederum lud J. Goldingay zur Mitarbeit ein, so dass der jetzt endlich vorliegende Kommentar (ICC) zwei Verfasser besitzt. Dabei lieferte D. Payne die textkritischen und philologischen Beobachtungen und J. Goldingay ließ diese dann in seine literarischen, exegetischen und theol. Auslegungen einfließen. Dieser schrieb auch das Einleitungskapitel des Kommentars. Als diese Arbeit 1999/2000 vollendet war, zeigte sich jedoch, dass der Kommentar für die Anlage des ICC zu voluminös geraten war. Daher wurde das Ganze zur Publikation zweigeteilt: Das textkritische, philologische und exegetische Material kam im ICC 2006 zu stehen, während die literarisch-theologischen Auslegungen in Message 2005 vorliegen, wofür Goldingay allein verantwortlich zeichnet. Diese Aufspaltung des Kommentars – gerade angesichts der verwickelten Geschichte dieser Kommentarbände zu Jesaja – ist zu bedauern, denn den beiden streng philologisch-exegetischen Bden im ICC fehlt es ein wenig an theologischer Auswertung, während dem ausgelagerten Bd zur Botschaft von Jes 40–55 die textlich-philologischen Grundlagen abgehen. Letztlich bieten nur die beiden Teile gemeinsam die intendierte Auslegung, so dass der interessierte Leser jetzt immer zwei Bücher zu ein und demselben Text aus Jes 40–55 heranziehen muss: Eine dreibändige Ausgabe im ICC wäre sicherlich einfacher gewesen, zumal sich dann einige Überschneidungen erübrigt hätten. Sehr unverständlich ist die Tatsache, dass sich im zuerst publizierten Opus (Message 2005) kein einziger Hin-

weis auf die beiden im Jahr darauf zu veröffentlichenden Bde (ICC 2006) findet. Die Leser werden darüber im Unklaren gelassen, dass Message 2005 „nur" ein abgetrennter Teil eines viel größeren Projektes ist und erst im Vorwort der beiden exegetischen Bände werden die Verhältnisse – wie oben beschrieben – klargestellt. Man wird nicht fehl in der Annahme gehen, dass dafür nicht zuletzt verkaufsstrategische Überlegungen maßgeblich waren!

Der literarisch-theologische Kommentar besitzt eigentlich keine Einleitung, sondern nur sehr allgemeine Vorbemerkungen (3–7) und auch die Begründung für die Einteilung des zu kommentierenden Textbestandes (Part I: Introduction 40,1–31; Part II: YHWH's Vindication and Deliverance 41,1–44,23; Part III: YHWH's Work with Cyrus 44,24–48,22; Part IV: The Servant 49,1–52,12; Part V: YHWH's Act of Restauration and Transformation 52,13–55,13) ist dort nicht zu finden, wohl aber im ersten Bd des exegetischen Kommentars. Dort findet sich auch eine ausgedehnte Bibliographie (xviii–l), wobei der größte Teil der aufgeführten Publikationen aus den Jahren 1960–1980 stammt. Eine echte Auseinandersetzung mit der redaktionsgeschichtlichen Neuorientierung der Jesajabuch-Exegese der letzten 25 Jahre findet nicht statt, was nur zum Teil durch den eher literarisch-synchronen Ansatz begründbar ist. Wenn zu Recht davon ausgegangen wird, dass Jes 1–39 und 40–55.56–66 nicht zufällig zueinander gefunden haben, dann dispensiert dies nicht von der entstehungsgeschichtlichen Nachfrage, so hypothetisch sie auch in vielen Aspekten bleiben mag. Der summarischen Kritik an einigen Vorschlägen aus der deutschsprachigen Exegese zur Aufhellung der diachronen Verhältnisse in Jes 40–55 (6–7) werden keine eigenen Überlegungen an die Seite gestellt, doch ist eine gewisse Sympathie für die These von H. G. M. Williamson, The Book Called Isaiah, Oxford 1994 zu spüren (2), nach der „Deutero-Jesaja" die Jerusalemer Jesaja-Tradition innerhalb der Kap. 1–39 als Einleitung vor seine eigene Komposition platzierte. Wenn sich auch Goldingay entstehungsgeschichtlicher Vorschläge enthält, so finden sich doch Hinweise, wie er die Kap. 40–55 literarhistorisch einordnet: So seien diese Kap. Teil einer Charta der nachexilischen Jerusalemer Tempelgemeinde gewesen, die eine der Tora vergleichbare wichtige Rolle spielte (26). Die Grundlage dieses Textes lägen in der Zeit und im Raum des babylonischen Exils, so dass eine Zweipoligkeit von Babel und Zion anzunehmen sei (32ff.). Die Annahme einer anonymen Prophetenpersönlichkeit wird verteidigt, doch zeigen sich bei Goldingay auch Ansätze für die These einer kollektiven Verfasserschaft („the people responsible for compiling chapters 40–55" 18). Diese Mehrdeutigkeit zeichnet besonders den neunten Abschnitt der Einleitung aus („The Poet-Prophet" 44–49): Das „Ich" eines Propheten sei in Kap. 40–55 zugegebenermaßen nicht überall klar zu erkennen, und es sei vorstellbar, dass eine Anzahl von „prophet-poets" diese Texte zusammengestellt habe, wie das wahrscheinlich bei Jes 1–39 und 56–66 der Fall gewesen sei (44). Die letzten Sätze dieses Abschnitts lassen vieles, wenn nicht gar alles offen: „Whatever the unity or diversity of the material, the fact that chapters 40–55 works as a whole implies that some individual or some group has assembled the material in such a way that the elements form part of a message occupying a broader canvas" (49). Eigenartigerweise fehlt in der zehnteiligen Einleitung ein Paragraph zu den Gottesknechtsliedern, doch wird einiges dazu im letzten Teil „the message of Isaiah 40–55" angemerkt (49–57). An der Identität des Knechts mit dem anonymen Propheten wird generell festgehalten, aber auch hier zeigen sich kollektive Auslegungslinien: „Being Yhwh's servant thus puts Israel in a position of privilege" (52). Diese Richtung verstärkt sich noch bezüglich des vierten Liedes: „Insofar as this chapter is a portrait of Yhwh's servant, it is one that describes Yhwh's vision of Jacob–Israel, Yhwh's servant *par excellence*" (55). Im Schicksal des leidenden Knechts als individueller historischer Gestalt spiegle sich in ermutigender Weise das, was Jakob / Israel sein bzw. noch werden soll: „It implies that people called to be Yhwh's servant need to be people who stand apart from the temptation to deceit and violence" (Message, 477). In seiner Weise konsequent liest Goldingay die Gottesknechtstexte in engem Gespräch mit der Komposition von Jes 40–55 insgesamt, wobei im Zusammenspiel von historischem Knecht (anonymer Prophet) und geschichtlichem Gottesvolk eine bleibende Unschärfe besteht. Diese würde sich auflösen, wenn der Knecht der Lieder als literarische Figur (an-) erkannt würde, zu deren Ruf und Sendung sich die Angesprochenen aus Jakob / Israel hinwenden sollen, indem sie ihre Taubheit und Blindheit ablegen.

Insgesamt liegt mit dieser zweigeteilten Publikation ein großer Auslegungsschatz zu Jes 40–55 vor, wobei die textkritischen und philologischen Beobachtungen und Analysen von jeher zu den Stärken des ICC gehören. Wer sich nicht zur Anschaffung beider Werke durchringen kann, für den stellt der literarisch-theologische Kommentar nur dann eine Alternative dar, wenn er / sie der biblischen Sprachen überhaupt nicht (mehr) mächtig ist.

Münster Ulrich Berges

Tilly, Michael: **Einführung in die Septuaginta**. – Darmstadt: WBG 2005. 135 S., kt € 14,90 ISBN: 3–534–15631–5

Der Bd aus den „Einführungen Theologie" versteht sich als eine „grundlegende Information" für alle an Inhalt und Geschichte der Septuaginta Interessierten (10). Das Buch ist in sechs Hauptteile unterschiedlicher Länge gegliedert.

Der *erste Hauptteil* zum Text der Septuaginta (13–25) bietet zunächst einen Überblick über die Handschriftensituation sowie über moderne Textausgaben der LXX. Unter der Überschrift „Titel, Umfang, Anordnung und Inhalt" (17) wird kurz die Bezeichnung „Septuaginta" erklärt und der Prozess der Kanonisierung dargestellt. Die einzelnen Bücher des LXX-Kanons werden dabei kurz genannt; die deuterokanonischen bzw. apokryphen und die außerkanonischen Texte der LXX werden aufgelistet und kurz beschrieben. Erfreulicherweise werden auch die theologischen Implikationen des Septuagintakanons diskutiert.

Der *zweite Hauptteil* zur Entstehung der Septuaginta (26–55) geht zunächst auf die frühesten Erwähnungen der griechischen Tora-Übersetzung und auf die verschiedenen Quellen zur Entstehungslegende ein (Aristeas, Philo, Josephus). Die zahlreichen Originalzitate und weiterführenden Informationen sind hier hilfreich. Detailliert wird dann der alexandrinische Hintergrund der Tora-Übersetzung beschrieben; die erwähnten historischen und religiös-kulturellen Aspekte tragen viel zum Verständnis der Entstehung und Bedeutung der LXX bei. Etwas problematisch sind die Anachronismen in dem kurzen Unterkapitel über die Synagoge (44f.), in dem einige Informationen über den Synagogengottesdienst geboten werden, die aber erst für spätere Zeiten sicher zutreffen.

Auf die Gründe und die Funktion der griechischen Toraübersetzung geht der Vf. innerhalb dieses Hauptteils in einem kurzen Kap. ein (45–48). Bei der Frage nach dem Anlass des Übersetzungswerks gibt er der These eines innerjüdischen Bedürfnisses nach einer griechischen Version der Heiligen Schrift im Gegensatz zu der These einer Veranlassung der Übersetzung durch die ptolemäischen Herrscher den Vorzug. In Bezug auf die Übersetzungsmethode favorisiert er die sog. „Dolmetscherthese", nach der die Übersetzer „in Entsprechung zum mündlichen Vortrag des Meturgeman (‚*Übersetzers*') in der Synagoge zumeist Satzeinheit für Satzeinheit von der Ausgangssprache in die Zielsprache übertrugen" (47). Die Frage nach der ursprünglichen Gestalt und Abfolge der Toraübersetzung wird in einem weiteren Kap. diskutiert (49–51); ein letztes Kap. behandelt dann die griechische Übersetzung von Prophetenbüchern und Hagiographen (51–55).

Der *dritte Hauptteil* „Die Septuaginta als Übersetzung" (56–80) diskutiert zunächst die Fragen nach der Vorlage und nach dem „Urtext" der Septuaginta und beschreibt dann ihre „Übersetzungstechniken" sowie „Übersetzungstendenzen". Als Einstieg sinnvoll ist ein vorangestelltes kurzes Kap. über den hebräischen Bibeltext und das Urtextproblem beim hebräischen Text. Die Kap. „Vorlage und Übersetzung" (56–58) sowie „Die Fragen nach dem ‚Urtext' der griechischen Bibelübersetzung" (62–64) leisten verständliche Zusammenfassungen der komplexen Themen. Die Kap. über „Übersetzungstechniken" (65–74) und „Übersetzungstendenzen" (74–80) tragen eine Fülle von Beispielen aus den verschiedenen Büchern der Septuaginta zusammen.

Der *vierte Hauptteil* bietet einen gut strukturierten Überblick über die Überlieferungsgeschichte der Septuaginta (81–99). Zunächst werden die jüngeren Übersetzungen und Überarbeitungen des griechischen Bibeltextes vorgestellt, wobei die Begriffe „Rezension" und „Revision" eher unscharf verwendet und nicht exakt erklärt werden. Der Hexapla des Origenes ist ein eigenes Kap. gewidmet, in dem Aquila, Symmachus und Theodotion mit behandelt werden. Die nachhexaplarischen Rezensionen werden in einem weiteren Kap. zusammengefasst, das ebenfalls einen gut verständlichen Überblick bietet, wobei das Phänomen der lukianischen / antiochenischen Rezension etwas zu eng an die Person des Lukian gebunden wird. Das Kap. über die Tochterübersetzungen (97–99) ist sehr knapp gehalten; ein wenig mehr Informationen wären wünschenswert gewesen.

Das Thema des *fünften Hauptteils* „Die Septuaginta in christlicher Tradition" (100–112) spiegelt deutlich den Interessenschwerpunkt des Vf. wider. Dem Verhältnis zwischen Septuaginta und Neuem Testament wird in einem ersten Kap. (100–107) viel Raum gegeben; der Schwerpunkt liegt auf der neutestamentlichen Hermeneutik in der Verwendung der Septuagintatexte. Die Einordnung dieser Hermeneutik in den Kontext zeitgenössischer jüdischer Theologie ist besonders aufschlussreich. Dem Gebrauch der Septuaginta in der Alten Kirche ist ein weiteres Kap. gewidmet (108–112). Auch hier geht es um die Hermeneutik der Schriftverwendung, wobei auch die Frage nach Umfang und Kanon der den Kirchenvätern vorliegenden griechischen Texte diskutiert wird. Die Kritik an den Entwicklungen innerhalb der christlichen Kirche, die den jüdisch-christlichen Dialog genuin betreffen, ist sinnvoll und zutreffend und macht einmal mehr die Relevanz des Themas deutlich. Am Ende dieses Kap.s bricht die Darstellung etwas unvermittelt ab. Es hätte der Überschrift dieses Hauptteils mehr entsprochen, wenn die weitere Geschichte der Septuaginta innerhalb der christlichen Tradition zumindest kurz zusammengefasst worden wäre.

Der *sechste und letzte Hauptteil* „Die Distanzierung des rabbinischen Judentums von der Septuaginta" (113–121) diskutiert mehrere mögliche Gründe für diese Distanzierung, wobei als Hauptgrund die Vereinnahmung der Septuaginta durch das Christentum herausgehoben wird. Auf die im Judentum immer wichtiger werdende Rolle der hebräischen Sprache hätte an dieser Stelle noch hingewiesen werden können.

Der Bd wird durch ein in mehrere Rubriken hilfreich gegliedertes Literaturverzeichnis (123–126), ein Bibelstellenregister (127–130) und ein Personen-, Orts- und Sachregister (131–135) abgeschlossen.

Bei der formalen Gestaltung sind die Kopfzeilen und v. a. die Marginalien gute Orientierungshilfen. Auch der bewusste Verzicht auf Fußnoten ist leser(innen)freundlich und tut der wissenschaftlichen Fundierung des Buches keinen Abbruch. Sehr störend allerdings sind im gesamten Text die großen Mengen von Klammerbemerkungen, gelegentlich sogar in mehrere Ebenen verschachtelt, die den Lesefluss erheblich behindern.

Auch einige inhaltliche Kritikpunkte sind zu nennen. Es ist zwar in einem Einführungsband nicht möglich und auch nicht wünschenswert, alles Dargestellte bis ins kleinste Detail zu erörtern. Dennoch ist es problematisch, wenn die gebotene Kürze der Ausführungen und die damit verbundene Vergröberung der Darstellung zu Ungenauigkeiten bzw. nicht zutreffenden Angaben führt und wenn durchaus nicht unumstrittene Thesen als Forschungskonsens dargestellt werden. So ist es zum Beispiel eine unzutreffende Generalisierung, dass „Lesarten, die vom Wortlaut des hebräischen Textes weiter entfernt sind, bei der Textrekonstruktion generell vorgezogen" (16) werden. Auch ist der aufgestellte Regelkanon zur Entscheidung über mögliche vom MT abweichende LXX-Vorlagen (59) zu sehr vergröbernd und pauschalisierend. Die Kap. über Übersetzungstechniken und Übersetzungstendenzen haben mit dem Problem zu kämpfen, die Vielfalt der LXX-Bücher und ihrer verschiedenen Charakteristika überblicksartig sinnvoll darzustellen. Hier ist eine Menge von Beispielen zusammengetragen, die zum Teil nicht unproblematisch sind und genauer diskutiert werden müssten.

Im zweiten Hauptteil hätte die „Dolmetscherthese" problematisiert werden bzw. es hätten andere Forschungsmeinungen zu diesem Thema zumindest erwähnt werden müssen.

Nach der ausführlichen Darstellung der Entstehung und des Kontextes der Pentateuchübersetzung inklusive einer Diskussion über die genaue Reihenfolge der Übersetzung der einzelnen Bücher der Tora wirkt im zweiten Hauptteil auch das Kap. über die Übersetzung von Prophetenbüchern und Hagiographen eher verkürzt und oberflächlich. Dass die einzelnen Bücher der Septuaginta meist nur, wenn überhaupt, mit einem Satz erwähnt werden, wird dem Gesamtwerk der Septuaginta nicht gerecht. Wenn auch zugestanden werden muss, dass eine erschöpfende Vorstellung der einzelnen Bücher in einer sich als erste Orientierungshilfe verstehenden Einführung nicht nötig und auch nicht möglich wäre (möglich wäre sie auch in einem umfangreicheren Werk nicht), so wäre doch eine ausführlichere Vorstellung von Prophetenbüchern und Hagiographen wünschenswert gewesen; zumal auch die Diskussion über den griechischen Pentateuch relativ viel Raum einnimmt.

Trotz der genannten Kritikpunkte hat die Einführung ihr selbst gestecktes Ziel erreicht und bietet einen stringenten, zum großen Teil sinnvoll strukturierten und verständlich geschriebenen ersten Einblick in das Thema. Gerade angesichts des bestehenden Mangels an deutschsprachiger komprimierter Einstiegsliteratur zur Septuaginta ist ihr Erscheinen zu begrüßen.

Münster Ariane Cordes

Dogmatik

Danz, Christian: Einführung in die Theologie der Religionen. – Wien: Lit 2005. 270 S. (Lehr- und Studienbücher, 1), kt € 29,90 ISBN: 3–8258–7058–8

Der Vf. – Ordinarius für Systematische Theologie in der Evang.-Theol. Fakultät der Univ. Wien – beabsichtigt mit dem vorliegenden Lehr- und Studienbuch eine „differenziert, problemorientierte Einführung in die Themen und Problemstellungen einer Theologie der Religionen". Darüber hinaus zielt Christian Danz mit Hilfe einer – wie er es nennt – „differenzhermeneutischen Konzeption der Religionstheologie" auf „weiterführende konstruktive Alternativen zur gegenwärtigen Religionstheologie" (5).

Ein erster Teil behandelt überblickartig „Religionen als Thema der Theologie" (21–49). Dabei wird ein dreifaches Ergebnis festgehalten: Erstens: Theologie und Religionswissenschaft haben ihre je eigene „Innen- und Außerperspektive" und stehen in einem Wechselverhältnis (31). Zweitens: „Religion ist nur dadurch das, was sie ist, daß sie sich zugleich auf anderes bezieht und dadurch von diesem unterscheidet" (38). Aufgabe einer Theologie der Religionen ist es, „in der eigenen religiösen Perspektive das Verhältnis von Eigen- und Fremdperspektive zu reflektieren" (38). Drittens: „Die Wahrheitsfrage religiöser Sinnorientierungen liegt allein darin, ob sie einen Beitrag zu einem humanen Selbst- und Weltumgang leisten" (49).

Diese formalen, auf den methodischen Umgang mit den Religionen sich beschränkenden Betrachtungen entsprechen dem von D. dem Bd zugrunde gelegten „hermeneutischen Differenzverfahren". Dieses verzichtet auf ein Eingehen auch nur in Auswahl auf konkrete Inhalte einzelner Religionen. Bestimmend bleibt ausschließlich die Frage nach einem methodischen Umgang mit ihnen.

Entsprechend werden in Kap. 2 (51–78) die die neuere Diskussion bestimmenden „Relationierungsmodelle" vorgestellt und mit jeweils kritischen Schlussbemerkungen versehen. Für das „dualistisch-exklusive Alleingeltungsmodell" ist die eigene „Binnenperspektive" beherrschend. Die inklusivistische Betrachtungsweise gilt als ein „superiorisches Modell", für das „Kontinuität und Gemeinsamkeit" zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen vorausgesetzt wird. Dieser Kategorie ordnet D. unter anderen die Konzilserklärungen *Nostra aetate* und *Lumen gentium* zu. Den Vertretern des pluralistischen Modells wird kritisch entgegengehalten, dass deren Pluralismusbegriff die Vielfalt der Religionen letztlich auf ein monistisches, gemeinsames Grundmodell zurückführe. Kap. 3 (79–117) fasst an Hand bestimmter Beispiele die religionstheologische Debatte im Anschluss an dieses Dreierschema zusammen (Schwerpunkte: P. Schmidt-Leukel, A. Grünschloß, R. Bernhardt). Kap. 4 (119–174) behandelt u. a. die seinerzeit die ganze Diskussion befördernden Entwürfe von J. Hick und P. F. Knitter gesondert auf dem Hintergrund der diesen vorgängigen theologischen systematischen Entwürfe von E. Troeltsch, P. Tillich, W. Pannenberg.

Insgesamt stellen diese vier Kap. eine Einführung in die ihre eigene Begrifflichkeit pflegende, inzwischen breit angeschwollene Diskussion um methodische Modellvorschläge zur Behandlung des Verhältnisses von der je eigenen zu anderen Religionen dar. In dieser Hinsicht erfüllt der Bd die Aufgabe eines Lehrbuches.

Nicht unvorbereitet durch seine gelegentlichen Anmerkungen zu den einzelnen behandelten Autoren entwirft Christian Danz abschließend seinen Beitrag zu einer „protestantischen Religionstheologie als interreligiöse Differenzhermeneutik". Damit verbindet er drei Voraussetzungen: 1.) „Theologische Anerkennung fremder Religionen mit dem Geltungsanspruch der eigenen religiösen Perspektive [...]" 2.) „Keine Relativierung der geschichtlichen Religionen auf einen diesen Religionen zugrunde liegenden transzendenten Einheitspunkt [...]" 3.) „Konstruktiver Umgang mit dem Problem der Selbstreferentialität" (233). Das Ganze geschieht „in der Optik des protestantischen Glaubensverständnisses" (234) und versteht sich als „weiterführende Alternative zu der bisherigen theologischen Diskussion. Die Voraussetzungen dafür liegen für D. in eine[m] methodisch reflektierten und vernünftig begründeten Religionsbegriff" (235).

Damit stellt sich die Frage nach dem Kriterium. „Aus einer protestantisch-theologischen Perspektive hat sich eine Beurteilung von nichtchristlichen Religionen [...] an der Frage zu orientieren, ob die unterschiedlichen religiösen Deutungen des menschlichen Lebens zu einem humanen Menschsein und einer Kultur der Anerkennung von Unterschieden beizutragen vermögen" (239).

Die Behauptung des Vf.s, „ein anderer Maßstab zur Beurteilung fremder Religionen steht der christlichen Theologie auch gar nicht zur Verfügung" (239), erfordert den Einspruch:

Es mag zeitläufigen neuprotestantischen Theologien entsprechen, keineswegs jedoch reformatorischem Erbe, die Themata einer theologischen Begegnung mit fremden Religionen auf die Frage nach einer humanen Ethik zu reduzieren. Wenn eine so hoch reflektierende Methodendiskussion letztlich in die Frage nach einem „guten Menschen von Sezuan" (B. Brecht) mündet, erscheint mir die eingeforderte „Kontingenz" in zweifacher Hinsicht preisgegeben: Die Erträge einer nun schon Generationen umgreifenden wissenschaftlichen Erforschung der Religionen hinsichtlich der gesamten Breite ihrer Geschichte und ihrer gegenwärtigen Erscheinungsformen erscheinen in dem Streit der ‚Methodiker' entbehrlich geworden. Eine *theologische* Beschäftigung mit den Religionen wird darauf wieder zurückkommen müssen. Wenn ein Lehr- und Studienbuch wie das vorliegende mit seiner qualifizierten und kritischen Einführung in diesen Streit über die Methoden dazu seinen Beitrag leistet, lässt sich der Titel „Einführung in die Theologie der Religionen" im Sinne einer *Propädeutik zu einer solchen Theologie* verstehen. Eine eigentlich *theologische* Beschäftigung mit dem, was eine fremde Religion ausmacht, wird ihre zumindest in Schwerpunkten zu erörternden Inhalte und Wesensäußerungen, die zu ihrem ‚Selbstverständnis' gehören, mit einzubeziehen haben.

Der Blick des christlichen Theologen auf diese Religionen wird dabei die ‚Sichtschärfe' nicht verkennen, die er seiner je eigenen gläubig-praktizierten Religionszugehörigkeit verdankt. In diesem Sinne verstehe ich den Satz von Christian Danz: „Ein solches kann allein der eigenen Tradition entnommen werden, und es fußt letztlich immer auf einer kontingenten Entscheidung des Religionstheoretikers" (238). Ich erkenne darin den dankenswerten Anstoß dieses lesenwerten Bdes zu der nie abgeschlossenen Bemühung um einen inhaltlich gefüllten, die Wahrheitsfrage einbeziehenden Dialog mit den Menschen in anderen Religionen.

Starnberg Horst Bürkle

Theodizee. Das Böse in der Welt, hg. v. Bernd J. Claret. – Darmstadt: WBG 2007. 184 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–19049–2

Im „vorliegenden Band" – so der Herausgeber im Vorwort – „geht es [...] letztlich darum, den traditionell mit den Stichworten *Sünde*, *Erbsünde*, *Teufel* gekennzeichneten Problemkomplex *‚Das Böse in der Welt'* ganz bewusst zurückzubinden an den Diskussionskomplex *‚Theodizee'*" (9f): „Heute, da in der gegenwärtigen Theologie die sog. ‚Erbsündenlehre' und die Lehre vom ‚Teufel' regelrecht diskreditiert

zu sein scheinen und klar ist, dass weder der Hinweis auf die persönliche Sünde einzelner Menschen [...] noch der Hinweis auf eine für alle Menschen aller Zeiten verhängnisvolle ‚Ursünde' am Anfang der Menschheitsgeschichte noch der Hinweis auf einen ‚Teufel' genügen, um das Böse in der Welt in seinem Ursprung zu *erklären* (zu prüfen wäre freilich, was sich dadurch *klären* lässt), spitzt sich die Problemlage ungemein zu. Denn im Raum steht jetzt, nachdem alle drei theodizeerelevanten, Gott ganz erheblich entlastenden Posten eingebrochen sind, die Frage nach Gottes Letztverantwortung für das Böse in der Welt [...]. Die Struktur der Welt selbst [...] scheint zeitweilig die Entstehung des Bösen geradezu verhängnisvoll zu begünstigen." (8f)

Dem 50seitigen Hauptartikel des Hg., der diese Struktur aufzuhellen sucht, stehen vier kürzere Artikel zur Seite, die alle vornehmlich um das Thema Erbsünde kreisen.

Gisbert Greshakes ausdrücklich als „Plakat" gekennzeichneter Beitrag „Die Freiheit und das Böse, Gott und der Teufel" (15–35) bedenkt zunächst die „geschaffene Freiheit *als solche*" (21), die als endliche prekär und darum angstbesetzt ist, sofern sie sich frei entscheiden muss, ob sie Freiheit als autonome Leistung oder als geschenkte Teilhabe an göttlicher Freiheit leben will. Der „immer geschichtlich situiert[e]" „konkrete Freiheitsvollzug" (21) steht vor der Frage, ob er den anderen Menschen nur als Material des eigenen Selbstvollzugs funktionalisiert oder ihm in Liebe begegnet; hierin „leuchtet im bedingten geschöpflichen Dasein etwas Unbedingtes auf, nämlich *entweder* die unbedingte Zusage einer vollendeten Freiheit [...] *oder* der Fall in den Abgrund des radikal Bösen." (24f) Aus der Angst heraus, sich in der Hingabe an den Anderen zu verlieren, hat „der Mensch in seiner Entscheidung [de facto] versagt" (25); seit dieser „Ur- bzw. Erbsünde" (26) ist Freiheit situiert als egozentrische: „In sich selbst verkrümmt, fährt sich die Menschheitsgeschichte mithin in der Perspektivenlosigkeit von egologischen Freiheitskämpfen fest." (29) Gott konnte diese seine „Schöpfung nur ‚riskieren'", weil er „a priori" (30) bereit war, „den Teufelskreis der sich verschließenden (Un-)Freiheit" (31) zu zerbrechen „durch das – das Böse ‚durch'-leidende – Leiden des eigenen Sohnes" (30). Das Erbsündenkonzept ermöglicht zugleich eine entmythisierte Rede vom Teufel als der überpersonalen, alle Menschen in ihren Bann ziehenden Macht des Bösen: die Umwendung der dem Menschen eigenen Unendlichkeit aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit auf Götzen.

Karl-Heinz Menke: „Die Diagnose und Bekämpfung des Bösen. Epiphänomen der Natur oder Ausweis formal unbedingter Autonomie?" (37–66) stellt, ausgehend von Gerd Nauhaus' Analysen der Paradoxien des sittlichen Bewußtseins und im Durchgang durch die Entwürfe von G. Marcel, Th. W. Adorno, R. Girard und J.-L. Marion über die Mechanismen menschlicher Bosheit, die „große Alternative: Nietzsche oder Fichte" (61) heraus: „Ohne die unbedingte Unterscheidung des Menschen von der Natur – d. h. ohne die Voraussetzung einer formal unbedingten *Autonomie* transzendentaler Freiheit – ist die Diagnose und Bekämpfung des Bösen eine bloße List der Natur. Und auch der Sprung des Menschen aus den bösen Mechanismen der Natur hinein in den Glauben an die absolute Liebe stünde ohne die [...] Verantwortung dieses Glaubens vor dem Forum eines im wahrsten Sinne des Wortes formal *unabhängigen* Ich unter dem Vorbehalt einer bloßen Fiktion." (66)

Es folgt der Hauptbeitrag des Hg. Bernd J. Claret über „Die der Struktur unserer Lebenswelt von Haus aus inhärenten Irritationen und das Böse" (67–116). „Die Überlegungen" – so C. im Vorwort – „geben zu denken, ob es nicht sein kann, dass Gottes eigener Schöpfung ein Verführungspotential zum Bösen innewohnt, insofern dem Menschen immer und überall etwas Gutes im Handumdrehen zum Verhängnis werden kann, Gott aber dennoch am Bösen in der Welt – im Sinne Platons – ‚schuldlos' sein könnte." (12) Danach ist die Schöpfung „ursprünglich – d. h. von Gott her, aus welchem Grund auch immer – mit ‚Übeln' behaftet", die „im Verbund mit der menschlichen Freiheit [...] zum Bösen ausschlagen können" (80). C. unterscheidet zwischen dem Bösen, das immer freie Tat des Menschen ist, und (im Rückgriff auf Überlegungen von J. Bernhart und G. Marcel) den „Anreize[n ...] zum Verrat", die unserer Lebenswelt von Anfang an inhärent sind (83), etwa in der Hingabe an einen, die immer zugleich eine Ausgrenzung anderer einschließt (als Beispiele werden Kain und Abel ebenso wie der Film „Die Dornenvögel" benannt [96f]); zur Vermeidung des möglichen Missverständnisses, das Böse sei Bestandteil der Schöpfung selbst und daher unvermeidlich, gar gerechtfertigt, sollen auch die Theoreme von der Erbsünde (103f) und vom Teufel (104f, 109f) beitragen, die klarstellen: „‚Gott ist schuldlos.' (Platon)" (110) und er „will nicht, dass Böses geschieht" (111). Jenen gleichwohl zur Schöpfung gehörenden ‚Anreizen zum Verrat' sucht der letzte Abschnitt „Gottes Spotlight als Irritation" (112ff) sich zu nähern: Da Gott – C. zitiert E. Biser, der hier allerdings einen Gedanken fast wörtlich aus Leibniz' Theodizee übernimmt, der damit das ‚malum metaphysicum' als Argumentationsfigur einführte – keine „vollkommene Welt" schaffen konnte, ohne einen „zweite[n] Gott" zu schaffen, konnte seine Schöpfung „nur eine [...] kontingente Welt sein" (Ende Zitat Biser), was (fügt C. an) „in letzter Konsequenz bedeutet, dass in dieser Welt auch Gefahr ist" (112); der verbotene Paradiesesbaum und die Verführung durch die Schlange symbolisieren zum einen den Hinweis Gottes (sein „Spotlight"), der den Menschen vor dieser Gefahr warnen will, ihn zum anderen gerade dadurch aber irritiert „im Sinne des Anreizes und der Provokation" (113): Er versteht den warnenden Hinweis als Versagung eines Gutes, das jetzt erst recht „als versagtes doppelter Anreiz [wird], es zu kosten" (J. Bernhart) (114). „Damit stellt sich die Frage: Unterliegt Gott vielleicht selbst [...] ebenso einem tragischen Gesetz, wie wir Menschen, das ihn unschuldig ‚schuldig' werden lässt am Bösen, insofern *sein gutes Handeln den Boden bereitet für eine Irritation, die für den Menschen verhängnisvoll sich auswirken kann*?" (Hervorhebung im Original) C. scheint sie zu bejahen: „Auch und gerade die Jesusgeschichte, also Gottes ureigene Lebensgeschichte, zeugt von einer nicht mehr zu überbietenden Tragik." (115)

Wilhelm Breuning: „Christus macht dem Menschen den Menschen kund" (117–151) bedenkt als „hermeneutische Zugangsmöglichkeit für eine Theologie der Sünde" (120) die „Verwurzelung des ‚Erbsünden'-Themas in der Soteriologie" (Untertitel): Die Wirklichkeit der Sünde wird „erst fassbar, wenn man ihre Überwindung in Christus empfangen hat" (120); der Selbsteinsatz Gottes ist dabei „so überzeugend, dass demgegenüber die Frage, woher der Schuldzustand kommt, nicht zur beherrschenden Frage in diesem Zusammenhang wird und v. a. nicht zynisch Gott gegenübergestellt werden darf. Es ist zwar ein gewagtes Unternehmen, Gott hier freizusprechen, aber Christus bleibt das sonnenklare Indiz für diesen Erweis." (148)

Abgeschlossen wird der Bd von Ludwig Wenzlers Beitrag, der eine Neubestimmung des traditionellen Erbsünden-Theorems anstrebt unter dem Titel: „Nicht Erbsünde, sondern Erbverwundung – doch ebenso Erbgnade" (153–171).

Schriftstellen- und Personenregister sind beigefügt.

Begriffe wie „Erbsünde" und „Teufel", denen zwar ein Anhalt in der Erfahrung des überindividuellen, strukturellen „Bösen" einwohnt, aber aufgrund ihrer Geschichte und Wirkung höchst problembeladen und darum nur mit Vorsicht zu gebrauchen sind, sind m. E. wenig geeignet für die Klärung des Theodizeeproblems, das selbst höchster Sensibilität bedarf. Denn in ihm artikuliert sich das Erschrecken über unverschuldetes abgrundtiefes Leiden; wird dieses nun in einen Theorierahmen von „Erbsünde" und „Teufel" eingebunden, so besteht zumindest die Gefahr, dass seine verstörende Präsenz nur noch unzureichend wahrgenommen wird, weshalb C. alle Hände voll damit zu tun hat, diesen Eindruck zu vermeiden. Bezeichnend scheint mir, dass sich eigentlich nur der Hauptartikel des Theodizeeproblems annimmt, während die übrigen den Gehalt des „Erbsünden"-Theorems zu retten versuchen. Und was der Erfahrungsanhalt jener Begriffe dann für das Theodizeeproblem beiträgt, ist Leibniz' Argument von der notwendigen Unvollkommenheit aller möglichen Welten, das „malum metaphysicum" – ein auch im Leibnizschen System nicht unproblematischer Begriff – als Bedingung der Möglichkeit der Gefahr, der Irritation und des Anreizes zum Bösen. Dass ein „schuldlos ‚schuldiger'" Gott der Tragik unterliegt, ist zwar konsequent, doch scheint mir das Tragische wenig geeignet als Grundkategorie des Christlichen.

Münster Hans-Gerd Janßen

Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, hg. v. Michael Böhnke / Gerd Neuhaus / Mirjam Schambeck u. a. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 207 S. (Theologische Module, 1), brosch. € 16,90 ISBN: 978–3–451–29376–4

Der Bd ist der erste in der Reihe „Theologische Module" (hg. von M. Böhnke und Th. Söding), die herausgegeben wird, weil die im Zuge des Bologna-Prozesses geforderte „Modularisierung" der Theologischen Studiengänge einen „neue[n] Typ theologischer Studienbücher benötigt" (so in einem Verlags-Prospekt), und ist entsprechend aufgemacht: Am Rand der Beiträge finden sich Symbole, die der Leser allerdings selbst interpretieren muss, weil eine erläuternde Einführung ebenso fehlt wie ein Vorwort, was man bei Bd eins einer Reihe doch erwarten könnte. Die drei Symbole sind freilich leicht identifizierbar: Schwarze Balken für Thesen bzw. Merksätze, ein aufgeschlagenes Buch für wichtige Zitate und eine Sprechblase für Fragen oder Äußerungen Jugendlicher (letzteres v. a. im religionspädagogischen Beitrag, sonst nur einmal bei M. Böhnke). Der Bd umfasst – entsprechend der interdisziplinären Ausrichtung der Module – Beiträge zum Theodizeeproblem aus dem exegetischen, systematischen und religionspädagogischen Bereich:

Ludger Schwienhorst-Schönberger: „Ein Weg durch das Leid. Die Theodizeefrage im Alten Testament" (7–49) interpretiert vor dem Hintergrund der beiden Thesen: „Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift gibt es für uns Menschen keinen Weg am Leid vorbei", „wohl jedoch einen Weg durch das Leid hindurch" (9), das Ijob-Buch.

Thomas Söding: „‚Ist Gott etwa ungerecht?' (Röm 3,5) Die Theodizeefrage im Neuen Testament" (50–68) erläutert die Verheißung der Gottesgerechtigkeit, wobei auch das NT skeptische Rückfragen nicht scheut und in der Klage Jesu am Kreuz die Theodizeefrage nicht verstummen lässt.

Michael Böhnke: „Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Frage. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids" (69–105) skizziert die verschiedenen Antwortstrategien im Gerichtsprozess gegen Gott und ihr Scheitern, sodann – noch in Gerichtsmetaphern – einen „Wechsel der Denkform" hin zur Metz'schen theodizeesensiblen Gottesrede (91), um schließlich im Streit zwischen „der anamnetischen und der autonomen Vernunft" („derzeit

ein ungeheuer spannender Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen") (95) für die Position Th. Pröppers und M. Striets als in der freien Vernunft (ihrer Einsicht in das unbedingte Seinsollen der Freiheit) begründeter Hoffnung auf Gottes zugesagtes Versöhnungshandeln zu plädieren.

Gerd Neuhaus: „Der ‚Fels des Atheismus'? Die neuzeitliche Radikalisierung der Theodizeefrage im Spiegel der Literatur" (106–144) geht auf dem Hintergrund seiner These von der historischen Kontingenz moralischen Bewusstseins den in die Aporie mündenden Motiven der Anklage Gottes bei Büchner, Dostojewski und Camus nach.

Mirjam Schambeck / Eva Stögbauer: „Leid und die Frage nach Gott bei Jugendlichen. Eine religionspädagogische Herausforderung" (145–207) stellen zunächst empirische Untersuchungen zur Frage Gott und das Leid bei Jugendlichen vor (Stögbauer), um dann theologische und pädagogische Konsequenzen zu formulieren (Schambeck) – inklusive Anregungen zur Thematisierung der Theodizeefrage in ihrer verschärften Form „nach Auschwitz" im Religionsunterricht (Schambeck / Stögbauer).

Allen Beiträgen ist ein kurzes Literaturverzeichnis beigefügt. Ein Personen- und Sachregister fehlt allerdings.

Die einzelnen Beiträge haben einführenden Charakter, sind informativ und (auch für Anfänger) verständlich geschrieben. Als Einführung in die gegenwärtige theologische Theodizeediskussion ist der Bd durchaus empfehlenswert. Er wäre das – und damit komme ich auf den Anspruch, den der Reihentitel „Theologische Module" hervorruft – auch ohne die Symbole am Rand, die m. E. ein didaktisches Konzept nur suggerieren: Man könnte genau so gut, wie sonst üblich, mit Fett- und Kursivschrift und eingerückten Zitaten arbeiten. Ob der Bd im Hochschulbetrieb – die Buchrückseite nennt neben Studium zudem Religionsunterricht, das Prospekt auch noch Gemeindekatechese; in der Verlagswerbung heißt es: „Nach den offiziellen Lernstoffen für die neuen Studienordnungen im Fach Katholische Theologie: grundlegend, praxisnah, interdisziplinär" (Prospekt) und „studiengerecht, praxisnah, kompakt" (Klappentext) – als Modulbegleiter einsetzbar ist, scheint mir fraglich. Aber vielleicht soll er das auch gar nicht, wie gesagt: Die Einleitung fehlt.

Münster Hans-Gerd Janßen

Mantey, Volker: **Zwei Schwerter – Zwei Reiche**. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. (XIX) 334 S. (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe; 26), geb. € 84,00 ISBN: 3–16–148585–8

Volker Mantey fragt in seiner Bonner Diss. (Prof. Dr. Karl-Heinz zur Mühlen) nach spätmittelalterlichen Traditionen und historischen Kontexten für Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre. Dabei zeichnet M. die Umformung der spätmittelalterlichen Zwei-Schwerter-Theorie durch Luther nach. Dementsprechend gliedert sich die theologiehistorische Arbeit in zwei Hauptteile: Der erste Teil widmet sich den spätmittelalterlichen Zwei-Schwerter-Theorien, während sich der zweite Teil Luthers Zwei-Reiche-Lehre zuwendet.

Detailgetreu und mit sorgfältiger Quellenarbeit zeichnet M. in dem Spätmittelalterteil die Konfliktlinien im Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt nach. Seine Untersuchung beginnt mit der Auseinandersetzung zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen (Kap. 1). Die kurialistischen Theologen (Aegidius Romanus, Heinrich von Cremona, Jakob von Viterbo) beschreiben das Verhältnis zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Schwert als Subordination des weltlichen unter das geistliche Schwert. Diese Position findet ihre Festschreibung in der Bulle „Unam sanctam" (1302), die die Heilsnotwendigkeit des Papstgehorsams fordert. Die antikurialistische Haltung wird im Wesentlichen von Johannes von Quidort vertreten. Quidort lehnt zwar die allegorische Auslegung von Lk 22,38, als den locus classicus der Zwei-Schwerter-Lehre ebenso wie die Subordinationstheorie der Kurialisten ab, eine klare Trennung der Gewalten misslingt Quidort jedoch, weil seine Unterscheidung von verborgener und sichtbarer Kirche unscharf bleibt.

M. zeigt auf, wie sich die Konfliktlinie durch die Wiederbelegung des Kaisertums von der Territorialgewalt zum Imperator des Reiches verlagert. Im zweiten Kap. kommt die Auseinandersetzung zwischen den Päpsten Johannes XXII. und Benedikt XII. mit Ludwig dem Bayern in den Blick. Dante Alighieri, Engelbert von Admont, Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham bieten die prokaiserliche, antikurialistische Position. Dass M. dabei den Focus auf Ockham richtet, ist im Hinblick auf Biels und Luthers Ockham-Rezeption konsequent. Ockham weist ebenso wie Quidort die allegorische Auslegung von Lk 22,38 zurück und versucht, die Unabhängigkeit der weltlichen von der geistlichen Gewalt zu postulieren sowie Vernunft und Glaube voneinander zu trennen. Die kurialistische Seite wird von Aegidius Spiritualis, Augustinus von Ancona, Wilhelm von Cremona, Opicinus de Canistris und Alvarus Pelagius vertreten. Von den Kurialisten wird unter Bezug auf die Bulle „Unam sanctam" weiterhin die Heilsnotwendigkeit des Papstgehorsams betont und die Gleichursprünglichkeit der beiden Gewalten abgelehnt.

Nur überblicksartig kann M. den großen Bogen bis zur Reichsreform 1495 und dem Fünften Laterankonzil 1516, auf dem die Bulle „Unam sanctam" repristiniert wurde, bieten. John Wyclifs Wesensbestimmung der Kirche und dessen Aufnahme durch Jan Hus kommen neben dem Konziliarismus und der Gravamina-Bewegung zur Sprache. Gabriel Biel greift auf Ockhams Position der Gewaltentrennung zurück und nutzt zu ihrer Erklärung die Zwei-Lichter-Theorie. Das von Biel eingefügte Firmament der Kirche, welches beide Gewalten übergreift, schwächt Ockhams Gewaltenunterscheidung dadurch etwas ab.

Im zweiten Hauptteil wendet sich M. der Zwei-Reiche-Lehre Luthers zu und zeichnet ihre Entwicklung ihrem jeweiligen historischen Kontext entsprechend nach. Die Verhältnisbestimmung der beiden Schwerter bei Luther gewinnt an der Auseinandersetzung mit der Papstgewalt 1515–1519 ihre Konturen. Luther trennt die Glaubensfragen von der Jurisdiktionsgewalt des Papstes und der innerweltlichen Verfasstheit der Kirche. Demnach ist es möglich, dass der einzelne Christ in Glaubensfragen dem Papst und der ganzen Kirche übergeordnet sein kann. Seit 1521 setzt sich Luther mit der Frage der Aufgaben und Grenzen der weltlichen Gewalt auseinander. Der Zielpunkt der Argumentation von M. ist mit der Analyse zu Luthers Obrigkeitsschrift von 1523 erreicht, die drei unterschiedlichen Anlässen geschuldet ist. In diesem Zusammenhang versucht M. die Konzeption „De gladio" Johanns von Schwarzenberg zu rekonstruieren. Anhand der Fallstudien der Obrigkeitsschrift verortet M. die Zwei-Reiche-Lehre Luthers als Mittelweg zwischen der Position Schwarzenbergs, die thomistisch geprägt ist, und dem Konzept der Gewaltenunterscheidung bei Biel. Die Erprobung der in der Obrigkeitsschrift entworfenen Zwei-Reiche-Lehre Luthers erfolgt an der neuen Situation des Bauernkriegs. Hierbei stellen sich die Fragen nach dem Widerstandsrecht gegen den Kaiser und dem Eingreifen der weltlichen Gewalt in geistliche Belange. Ihre Bewährung erfährt die Zwei-Reiche-Lehre in den späten Schriften und Briefen. Luther betont die göttliche Einsetzung der weltlichen Gewalt und gesteht ihr nun auch – im Unterschied zur Obrigkeitsschrift – ein Vorgehen gegen die öffentlichen Folgen der Ketzerei zu.

Abschließend fasst M. die Transformationen zusammen, die Luthers Zwei-Reiche-Lehre gegenüber dem spätmittelalterlichen Traditionszusammenhängen kennzeichnen.

Der große Gewinn dieser Arbeit liegt darin, dass sie die Zwei-Reiche-Lehre Luthers nicht wie bisher oft geschehen systematisch betrachtet. M. setzt bei den oft vernachlässigten spätmittelalterlichen Quellen an und zeichnet die Entwicklungslinien und Umformungsprozesse aus historischer Perspektive nach.

Jena Susanne Schuster

Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, hg. v. Oswald Bayer / Benjamin Gleede. – Berlin / New York: Walter deGruyter 2007. 323 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 138), € 88,00 ISBN: 978–3–11–019276–6

Die Person Jesu Christi als des inkarnierten Logos besteht nach klassischer Lehre aus zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, die entweder absolut hinsichtlich ihres Seins an sich selbst oder relativ in ihrer Beziehung zueinander in Betracht kommen können. Die christologisch konkrete Betrachtung ist diejenige, welche die beiden Naturen des Gottmenschen unter der Voraussetzung ihrer vollzogenen inkarnatorischen Vereinigung als personale Beziehungseinheit erfasst. Luther hat dies mit besonderem Nachdruck betont. Zwar bleibe auch unter den Bedingungen konkreter Personeinheit göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus deren Wesensunterschied erhalten, doch werde durch die Relationseinheit der beiden Naturen, wie sie in der Personidentität des Logos gegeben sei, eine Gemeinschaft innigster und beständigster Gegenwart und Wirkpräsenz der Naturen beieinander gesetzt mit der Folge, dass kraft Teilhabe an ein und derselben Hypostase das jeweils Konkrete der einen von demjenigen der anderen Natur ausgesagt und von einer realen Mitteilung der natürlichen Eigenschaften bzw. Natureigenheiten die Rede sein könne und müsse. Im Einzelnen entfaltet wird dies in der Lehre von der Idiomenkommunikation, auf deren spezifisch lutherische Fassung der Untertitel des anzuzeigenden Sammelbandes Bezug nimmt.

Die Theorie der communicatio idiomatum, wie sie in der lutherischen Christologietradition entwickelt ist, lässt sich nicht auf die These beschränken, dass die von den beiden Naturen hergenommenen Bezeichnungen der Person auch gegenseitig voneinander prädiziert werden können; sie lehrt auf der Grundlage dieser Annahme auch, dass eine wirkliche Mitteilung der Naturen an die Person des Gottmenschen sowie der Naturen aneinander stattfindet. Weder kann von einer der beiden Naturen eine Eigenschaft, die nicht zugleich Eigenschaft der Person wäre, noch eine Realität und Wirksamkeit ausgesagt werden, an der nicht auch die andere vermöge der gegebenen Personengemeinschaft teilnähme. Obwohl die Lehre von der Idiomenkommunikation in der christologischen Definition von Chalcedon 451 mit keinem Wort erwähnt wird, hat sie in variierenden Formen die Rezeptionsgeschichte und der Sache nach schon die Genese des Chalcedonense nicht unerheblich bestimmt. Dies zeigt *B. Gleede* (35ff.) in seiner informativen und inhaltsreichen Studie zur wechsel-

vollen Geschichte der Idiome Christi in der Alten Kirche. Grundlegend für das rechte Verständnis des christologischen Dogmas ist der Gedanke abstrakter Naturunterscheidung bei konkreter Personeinheit. Wenn abstrakt von der Gottheit gesprochen wird, dürfen ihr die Idiome der Menschheit nicht beigelegt werden und umgekehrt. Von der konkreten Person des Gottmenschen aber sind die Idiome beider Naturen auszusagen, weil in ihr aufgrund der Hypostasenselbigkeit jede der beiden Naturen ihre Eigentümlichkeiten mit der anderen austauscht. Diese Regel stand für die christologische Orthodoxie fest, noch bevor der Begriff der Idiomenkommunikation aufkam, was nach Gleede nicht vor Leontius von Byzanz (etwa 475–543) der Fall war.

Nach Maßgabe neochalcedonischer Orthodoxie vollzieht sich die Idiomenkommunikation in der konkreten Christushypostase unter Voraussetzung bleibender Unterschiedenheit der die Person des Gottmenschen konstituierenden Naturen. Luther hat diesen Grundsatz keineswegs prinzipiell in Frage gestellt oder etwa in dem spekulativen Sinne weiterentwickelt, dass er die Lehre von der Idiomenkommunikation von der konkreten Person Jesu Christi in ihrer unvergleichlichen Singularität ab- und in eine generalisierbare Gott-Mensch-Dialektik aufgelöst hätte. Davon kann nicht die Rede sein. Der Reformator hat im Gegenteil die communicatio idiomatum untrennbar an das individuelle Personsein Jesu Christi gebunden und zu dessen proprium erklärt. Im Blick auf denjenigen aber, dessen Name einzig ist, steigerte er die Lehre von der Idiomenkommunikation in dem christologischen Interesse, jede Art von Scheinsynthese göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi abzuwehren, in einer Weise zu, die zu Vorbehalten nicht nur unter sog. Altgläubigen und Reformierten, sondern auch im Lager der Wittenberger Reformation führte.

Das zentrale Thema des Bdes ist mit diesem Problemhinweis benannt. *O. Bayer* (5ff.) erörtert nach einleitenden Bemerkungen zur Forschungslage präzise die Art, wie Luther die Tradition der altkirchlichen und mittelalterlichen Christologie rezipierte und modifizierte. Der Anstoß, welchen sein Neuansatz erregte, sei entscheidend dadurch veranlasst, dass Luther die Idiomenkommunikation nicht mehr unter der Leitkategorie der Substanz, sondern in relationaler Weise lehrte und das Verhältnis Gottes und des Menschen ganz von jenem Kommunikationsgeschehen her auffasste, das Jesus Christus in der Einheit seiner Person und seines Werkes ist. In der Person Jesu Christi sind Gott und Mensch ganz einig und eins. Deshalb kann Luther sagen: „Ibi creator et creatura unus et idem est." (WA 39/II, 105,6f.; zit. n. 32). Wie das kommunikative Bei-, Mit- und Ineinander von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi von Luther konkret aufgefasst und expliziert wurde, stellen die folgenden Einzelstudien dar: *A. Vind* (95ff.) analysiert unter Bezug auf Quintilians Rhetorik den Satz in der Schrift gegen Latomus von 1521: „Christus factus est peccatum metaphorice". Zwei Beiträge zur christologischen Disputation Luthers von 1540/43 schließen an: *G. Seebaß* (125ff.) rekonstruiert die geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen der Disputation, *P. R. Hinlicky* (139ff.) stellt ihren dezidierten Antidoketismus heraus und macht deutlich, dass von einem Monophysitismus Luthers nicht die Rede sein kann.

Um explizit auf die lutherische Theorie der Idiomenkommunikation zurückzukommen, in deren Perspektive der „Creator est Creatura"-Bd die Christologie des Reformators thematisiert, so werden in ihrer Lehrtradition drei Arten von communicatio idiomatum unterschieden, nämlich das genus idiomaticum, das genus maiestaticum und das genus apotelesmaticum. Das erste behandelt die personale Zuschreibung der Eigentümlichkeiten der Naturen des Gottmenschen, das zweite die Übertragung göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Natur und das dritte die gottmenschliche Gemeinschaft im Handeln. Dem genus idiomaticum zufolge können von der Person des Gottmenschen ohne weitere Unterscheidungen gleichermaßen die idiomata der einen oder der anderen Natur prädiziert werden. Nach Maßgabe des genus maiestaticum gibt die göttliche Natur kraft ihrer Gemeinschaft mit der menschlichen dem Menschsein des Gottmenschen dergestalt Anteil an den Hoheitseigenschaften der Gottheit, dass es an der göttlichen Herrlichkeit und Majestät in einer Weise partizipiert, welche die Vorzüge unendlich transzendiert, die die menschliche Natur des Gottmenschen allen anderen menschlichen Naturen gegenüber voraus hat. Gemäß des genus apotelesmaticum schließlich werden die Werke Jesu Christi unbeschadet der eigentümlichen Wirklichkeit und Wirksamkeit göttlicher und menschlicher Natur stets auf gottmenschliche Weise, also im Modus des Zusammenwirkens beider Naturen vollbracht.

Die binnenreformatorischen Differenzen in der Lehre von der Idiomenkommunikation betrafen in Folge vorangegangener Abendmahlsstreitigkeiten besonders das genus maiestaticum bzw. die spezifische Verfasstheit seiner Art, näherhin die Frage nach Besitz und Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit und Erhabenheit, an welchen der Logos dem mit ihm hypostatisch vereinten Menschsein Jesu Christi kraft dieser Hypostaseeinheit einen eigentümlichen Anteil gegeben hat. Dabei war es insbesondere die göttliche Eigenschaft der Omnipräsenz, auf die sich die Auseinandersetzungen im Kontext der Kontroversen um die reale Gegenwart Jesu Christi im Herrenmahl konzentrierten. Während vonseiten etwa Karlstadts oder Zwinglis die eucharistische Realpräsenz der gottmenschlichen Person Jesu Christi in der hypostatischen Einheit seiner Natur mit dem Hinweis bestritten wurde, dass der erhöhte Christus gemäß seiner menschlichen Natur certo loco zur Rechten des Vaters sitze und deshalb nicht zugleich in Brot und Wein der Abendmahlsfeier zugegen sein könne, insistierte Luther auf der wirklichen Mahlgegenwart Jesu Christi in der ungeteilten Personidentität seines Gottmenschseins und wies den Einwand seiner Gegner mit dem idiomenkommunikationstheoretisch entwickelten Hinweis auf die omnipraesentia carnis Christi ab.

Die Rekonstruktion der Geschichte und Nachgeschichte von Luthers Ubiquitätslehre durch *Jörg Baur* (186ff.; vgl. TRE 34, 224ff.) stellt den Abschluss und Höhepunkt des Sammelbandes dar. Zum Verständnis der steilen These, dass der Menschheit Jesu Christi Allüberallsein bzw. ubiquitäres Vermögen zukomme, wird von Baur folgende heuristische These entwickelt: „Die Aussage der Allgegenwart von Christi alles erfüllender (Eph 4,10) Menschheit ist die auf die raum-zeitlichen Bedingungen des Menschen und der gesamten Kreatur bezogene Konkretion des Evangeliums von der Befreiung aus der Macht ‚des den ganzen Erdkreis besetzenden und erfüllenden Gesetzes', das den Sündern an den ihn vereinzelnden Ort seiner Selbstbehauptung im Widerspruch zum Schöpfer bindet, woraus Christus deshalb befreit, weil in ihm, der ‚Person aller Menschen', Schöpfer und Geschöpf in gegenseitiger Gemeinschaft so vermittelt sind, dass kein Ort sein kann, dem er, ‚inkarnierter Gott und gottgewordener Mensch' zugleich, nicht gegenwärtig ist." (188 unter Verweis auf WA 39/I, 455,22; WA 26, 348,26f.; WA 40/I, 26,5f.; WA 8, 126,28; bei B. kursiv) Im Anschluss an diese heuristische These werden nach erfolgten semantischen Klärungen Luthers ubiquitätstheologische Einsicht und der Umgang mit ihr meisterhaft skizziert. In Betracht kommt die Rezeptionsgeschichte bis ins 17. Jh.. Nach Beispielen reformierter und anglikanischer Kritik werden der Weg von der Verweigerung zum Widerspruch bei Melanchthon und seinen Schülern, die vorsichtige Annäherung bei Chemnitz und die Aufnahme der Herausforderung bei Brenz dargestellt. Die detailgenaue Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte der einschlägigen Aussagen in der Konkordienformel von 1577 folgt. Die Klimax lutherischer Christologie sieht Baur bei Lukas Osiander dem Jüngeren und Theodor Thumm erreicht, die in Aufnahme und Fortführung der württembergischen Tradition von Brenz Luthers Ubiquitätslehre nach B.s Urteil in genuinem Sinne bewahrt und konsistent artikuliert haben. Bleibt hinzuzufügen, dass die als Lehre von der Idiomenkommunikation entwickelte, ubiquitätstheologisch zugespitzte Christologie Luthers und der Wittenberger Reformation nichts anderes sein wollte als ein begriffsscharfes Bekenntnis zur vorbehaltlosen Präsenz Gottes in Jesus Christus pro me et pro nobis: „Den aller Welt Kreis nie beschloß, / der liegt in Marien Schoß; / er ist ein Kindlein worden klein, / der alle Ding erhält allein." (EG 23,3)

München Gunther Wenz

Kirchengeschichte / Patrologie

Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 38, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 2006. VIII, 165 S., kt € 32,80 ISBN: 3–402–04369–6

Zur 200. Wiederkehr des Regensburger Reichsdeputationshauptschlusses (RDHS) vom 25. Februar 1803, des letzten Grundgesetzes des Hl. Römischen Reiches Deutscher Nation vor seinem Untergang 1806, hat es eine Fülle von Publikationen, Ausstellungen und Veranstaltungen gegeben. Auch das interdisziplinäre Dialogforum der „Essener Gespräche" hat dieses aus kirchlicher Sicht recht ambivalente Gefühle hervorrufende Jubiläum zum Anlass genommen, seine 38. Tagung am 17./18. März in der „Wolfsburg" der Säkularisation (und der damit in Zusammenhang stehenden Säkularisierung) zu widmen und drei kompetente Referenten einzuladen, die sich der vielschichtigen Thematik von historischer, staatskirchenrechtlicher und soziologischer Warte näherten.

Den Anfang machte Hans Maier (München), der seine Ausführungen überschrieb: „Was war die Säkularisation und wie lief sie ab? Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und die Folgen". Ausgehend vom RDHS selbst schildert der frühere bayerische Kultusminister zunächst den Verlauf der Säkularisation, ehe er differenziert den Rechtsbegriff der Säkularisation erläutert und deren tiefgreifende Folgen für Staat und Kirche aufzeigt. Als positive Konsequenzen für die Kirche benennt Maier die Weckung der Christen „aus dem Schlaf der Sicherheit" und die Mobilisierung von Kräften der „Erneuerung aus dem Geist der Kontemplation und der Passion" (26).

Im zweiten Beitrag unter dem Titel „Die Fortwirkung der Säkularisation im heutigen Staatskirchenrecht" betont Heinrich de Wall (Erlangen) gleich zu Beginn, dass es aufgrund der Einbettung des RDHS und der durch ihn angeordneten oder ermöglichten Säkularisationen in einen historischen Gesamtzusammenhang schwierig sei, ihren Anteil am heutigen Staatskirchenrecht auszumachen. Sodann nimmt de Wall die verfassungspolitischen, kompetenz- und vermögensrechtlichen Folgen sowie die Auswirkungen auf die Religionsfreiheit, auf die Rechtsstellung der Kirche und auf das Kultur- und Sozialwesen in den Blick, wobei klargestellt wird, dass weder zeitlich noch sachlich ein direkter Zusammenhang zwischen Säkularisation und Kirchensteuer besteht, deren Einführung aber als Fortwirkung der Säkularisation im heutigen Staatskirchenrecht verstanden werden kann: „Da infolge des Bevölkerungswachstums und

erheblicher Bevölkerungswanderungen sowie wegen eines gewandelten Verständnisses über den Umfang kirchlicher Aufgaben (Innere Mission [hier wäre auf katholischer Seite die Caritas zu ergänzen; Anm. des Rezensenten]) der Finanzbedarf erheblich stieg, war es nur zu verständlich, daß der Staat, der die Lasten der Kirchenfinanzierung in erheblichem Maße zu tragen hatte, diese auf eine neue Grundlage stellen wollte. Es war naheliegend, die Kirchen auch durch finanzielle Beiträge ihrer eigenen Mitglieder zu finanzieren und diese in Form einer Steuer aufzuerlegen" (76). Interessant ist der Verweis de Walls auf „die erschreckend aktuell anmutenden Verfahrensfragen um den Reichsdeputationshauptschluß: Daß für die Verluste mächtiger Akteure auf der politischen Bühne unbeteiligte Dritte aufkommen sollen, daß die Verhandlung von grundlegenden Verfassungsfragen in Kommissionen verlegt wird, daß die dabei in erster Linie Betroffenen soweit nur irgend möglich übergangen werden, all dies sind Unarten des politischen Geschäfts, die eine lange Tradition haben" (56).

Waren die ersten beiden Vorträge im wesentlichen auf den geschichtlich recht klar fassbaren Begriff der Säkularisation bezogen, so begibt sich Franz-Xaver Kaufmann (Bielefeld) mit dem Begriff der Säkularisierung „in unübersichtliches Gelände" (103), da dieser Begriff „keinen eindeutigen historischen Tatbestand bezeichnet, sondern eine in sich vielfältige *Interpretation* historischer Veränderungen meint" (106). So seien aus soziologischer Sicht (mindestens) drei Säkularisierungsebenen zu unterscheiden, nämlich die individuelle der Entkirchlichung, die strukturelle der Deinstitutionalisierung und Individualisierung von Religion und die kulturelle Ebene der Partikularisierung von Religion, wodurch der umfassende religiös-christlich bestimmte Deutungshorizont aufgebrochen wird. Die von Kaufmann in diesem Kontext gebotene Bestandsaufnahme für Westeuropa ist ernüchternd. So stellt er für die Zeit seit 1970 nicht nur einen langfristigen Rückgang der kirchlichen Teilnahmepraxis, sondern auch der Kirchenbindung (4/5 der unter dreißigjährigen deutschen Katholiken können nach einer Umfrage von 2003 als kirchenfern gelten!), des Glaubenswissens und der Frömmigkeit fest, so daß die Kirchen in Zukunft nur noch von einer Minderheit ihrer Mitglieder glaubensmäßige Unterstützung erwarten können. Auch „der kulturelle Horizont wird areligiös" (127), weswegen „die Kirchen als gesellschaftlich anerkannte Verkörperung des Christlichen im Rahmen der entstehenden Menschheitskultur [...] sich heute einer säkularen Kultur gegenüber[sehen], die wesentliche Elemente der christlichen Tradition als universale für sich selbst reklamiert" (128).

Der angesichts des schmalen Umfangs und der einfachen Ausstattung sehr teuere Bd dokumentiert neben den drei Vorträgen selbst auch die Leitsätze zu diesen Vorträgen, die zahlreichen, zum Großteil sehr instruktiven Diskussionsbeiträge, die Einführungen durch den Tagungsleiter Christian Starck (Göttingen) sowie die Eröffnungsansprache und das Schlusswort des Essener Weihbischofs Franz Grave. Beschlossen wird er von einer Liste der thematisch einschlägigen Publikationen der Referenten, einem Sach- und Personenregister sowie einem Verzeichnis der Diskussionsredner.

Osnabrück Manfred Eder

Augustinus: De baptismo – Über die Taufe. Zweisprachige Ausgabe, eingeleitet, komm. u. hg. v. Hermann-Josef Sieben. – Paderborn: Schöningh 2006. 462 S. (Augustinus. Opera – Werke, 28), geb. € 59,00 ISBN: 978–3–506–71332–9

Augustins Werk über die Taufe soll ein verzwicktes Problem lösen. Es geht um die Frage theologischer Autorität, genauer um den großen Heiligen der afrikanischen Kirche, Cyprian von Karthago. Dieser hatte hundertfünfzig Jahre zuvor die Meinung vertreten, eine Taufe sei nichtig, wenn sie von einem Häretiker oder Schismatiker vollzogen worden sei. Damit ein derart Getaufter der Großkirche angehören könne, müsse man ihn erneut taufen. Cyprian überwarf sich in dieser Frage mit seinem römischen Bischofskollegen Stephanus, der solche Taufen als gültig anerkannte und eine Wiederholung der Taufe verwarf. Im vierten und beginnenden fünften Jh. beriefen sich die Donatisten in Afrika in genau diesem Punkt auf Cyprian und hielten Sakramente für unwirksam, wenn sie von Leuten gespendet wurden, die in der Christenverfolgung unter Diokletian schwach geworden waren oder Nachfolger solcher Leute waren. Augustin ist überzeugt, dass sich Cyprian ausnahmsweise irrt. Aber gleichzeitig will Augustin die Autorität des Hauptmartyrers der afrikanischen Kirche für die Sache der Katholiken nutzen und den Donatisten ihren überragenden Traditionszeugen entwinden. Zu diesem Zweck glänzt Augustin mit einem intellektuellen Billardspiel über Bande, das sich nach kurzer Darlegung der Tauftheologie über alle sieben Bücher von Augustins *De baptismo* hinzieht. Keine Frage, dass Augustin das Spiel gewinnt, zumindest solange die Donatisten nicht an den Spieltisch dürfen. Augustin liefert eine ausführliche Neuinterpretation weiterführender Ansätze Cyprians und diskutiert die Synode von Karthago 256. Er zeigt, dass auch außerhalb der *ecclesia catholica* etwas katholisch sein kann (so die Taufe), dass es aber seine rechte Wirksamkeit erst innerhalb der katholischen Kirche entfaltet (VII, 39, 77). Kein Wunder, dass dieser Schrift Augustins zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils ein ökumenisches Potential zugeschrieben wurde.

Hermann-Josef Sieben stellt seiner zweisprachigen Textausgabe eine gehaltvolle Einführung über Hintergrund, Aufbau, Quellen und Nachwirkung dieses Werkes voran. Schwerpunkte liegen auf dem Nachweis, dass Augustin sich von der antidonatistischen Argumentation des Optatus von Mileve anregen lässt, und auf der recht gründlichen, freilich leider nur bis zur frühen Neuzeit skizzierten Rezeptionsgeschichte. Siebens Einleitung nimmt nur rund ein Zehntel des ganzen Bdes ein und unterscheidet sich damit wohltuend von dem gelegentlich zu beobachtenden Brauch, dass Käufer zweisprachiger patristischer Textausgaben genötigt werden, eine dem Text voranstehende Monographie des Übersetzers in Buchlänge mitzuerwerben.

Sieben scheint eher zu der traditionellen Datierung des Werkes auf die Zeit um 400 zu neigen (11 f.), erwähnt jedoch Schindlers Datierung auf „frühestens 405" im Augustinus-Lexikon (I, 574). Eine Begründung für oder gegen eine der beiden Möglichkeiten gibt Sieben nicht. Sie sei hier nachgeliefert. Grundlegend ist Augustins Angabe, er liste in seinen Retractationes die eigenen Werke in der Reihenfolge ihrer Entstehung auf (retr. prol. 3), was sich offenbar auf den Beginn der jeweiligen Arbeit bezieht, nicht auf das Datum des Abschlusses der Schriften. Nun werden in retr. II, 7–10 vier antimanichäische Werke Augustins hintereinander behandelt, von denen eines sicher auf den 7. und 12. Dezember 404 datiert ist (Contra Felicem I, 1 u. 20). Eine Konjektur von Paul Monceaux, wonach dieses Datum auf 398 zu korrigieren sei, ist falsch, wie Jourjon zwingend bewiesen hat (Bibliothèque Augustinienne 17, 787 f.). Wenn Augustins Liste seiner Werke chronologisch intakt sein sollte, wäre das zehn Kap. nach Contra Felicem aufgeführte Werk über die Taufe (retr. II, 18) folglich deutlich später als Dezember 404 zu datieren. Nun lassen sich aber gelegentliche Verstöße Augustins gegen die Chronologie nachweisen. Für diese Ausnahmefälle gibt es zumeist erkennbare Gründe. So dürfte Augustin im Falle von Contra Felicem die tatsächliche zeitliche Reihenfolge seiner Schriften verlassen haben, um wegen der inhaltlichen Zusammengehörigkeit seine vier letzten antimanichäischen Werke en bloc abzuhandeln. Da er in der sieben Kap. nach De baptismo retraktierten Schrift Contra litteras Petiliani (retr. II, 25) den römischen Bischof Anastasius I. (399–402) noch als amtierend erwähnt (II, 51, 118), ist die Entstehung von De baptismo deutlich vor dem Tod des Anastasius anzusetzen. Aus diesem und weiteren Wahrscheinlichkeitsgründen ist ein Datum „um 400/401" plausibler als „frühestens 405".

Die lateinische Textedition von Petschenig aus der CSEL-Ausgabe aus dem Jahre 1908 wird übernommen. Siebens Übersetzung, die erste deutsche Übertragung dieses Textes überhaupt, liest sich flüssig und ist dennoch genau. Dabei gelingt dem Übersetzer das Kunststück, selbst Augustin-Perioden von ciceronianischer Länge auch auf deutsch nur in einem oder zwei Sätzen wiederzugeben und gleichwohl völlig klar zu bleiben. Die kommentierenden Anmerkungen zu Text und Übersetzung sind knapp und nützlich. Sie weisen Quellen nach und erläutern nur und genau das Erläuterungsbedürftige. Register und ein nicht ganz vollständiges Quellenverzeichnis (einige der in der Einleitung diskutierten mittelalterlichen Zeugen der Rezeptionsgeschichte des Werkes sind angegeben, andere nicht) schließen den vorzüglichen Bd ab. Augustins Werk ist nicht nur für die Rekonstruktion des Donatistenstreits und für das Verständnis der augustinischen Tauftheologie und Ekklesiologie ertragreich. Vielmehr ist hier ein Meilenstein in der Geschichte der Hermeneutik und des Argumentierens mit der *auctoritas patrum* zu besichtigen. Durch Siebens Ausgabe ist das wichtige Werk erstmals auch für deutschsprachige Nichtspezialisten hervorragend erschlossen worden.

München Roland Kany

Gleba, Gudrun: **Klöster und Orden im Mittelalter.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. IX, 148 S. (Geschichte kompakt, o. Nr.), kt € 14,90 ISBN: 3–534–20002–0

Zu den auf das Mittelalter bezogenen Bden, die von dem Mediävisten Martin Kintzinger herausgegeben und von den Mittelalter-Experten Heribert Müller, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter beratend begleitet werden, um schließlich im Rahmen der Reihe „Geschichte kompakt" zu erscheinen, zählt die vorliegende Studie der Oldenburger Mediävistin Gudrun Gleba unter dem Titel „Klöster und Orden im Mittelalter". Insgesamt will die genannte Reihe – so ist dem Einband zu entnehmen – „Basiswissen klar, präzise und übersichtlich" vermitteln, „historisches Grundlagenwissen auf dem neuesten Stand der Forschung" präsentieren, und zwar „für Studierende, Lehrende und historisch Interessierte". An diesem hohen Anspruch muss sich auch der hier zu rezensierende Bd messen lassen.

Die Vf.in strukturiert ihre Präsentation in 14 Kap.: In Kap. 1 „Die Anfänge – in communitate" widmet sie sich dem orientalischen Mönchtum, und zwar von den Einzelasketen der Wüste bis zum Zönobitentum des Pachomius. Kap. 2 „Asketische Heimatlosigkeit. Irisches Klosterwesen, iro-schottische und angelsächsische Mission" konzentriert sich auf die zönobitischen Bestrebungen des irischen und angelsächsischen Mönchtums. Im Kap. 3 „Lebensregel, Le-

bensgewohnheit, Lebensort" geht es grundlegend um die Bedeutung und die Inhalte der Klosterregeln (Aufbau einer Regel, exemplarische Vorstellung der Benediktsregel etc.). Kap. 4 untersucht Klöster als „Wirtschaftsunternehmen, Herrschaftsträger und Stätten der Erinnerung in der adeligen Welt". Kap. 5 „Heiligenverehrung, Hagiographie und Historiographie" würdigt die Leistungen der Klöster im Bereich der Hagiographie und der Historiographie, um in Kap. 6 unter der Überschrift „Worte, Texte, Bücher, Bibliotheken" die Bedeutung von Klöstern als Wissenstradenten tieferhin in den historischen Blick zu nehmen. Kap. 7 sucht – so der Titel – „Monastische Reformen im frühen und hohen Mittelalter" auszuleuchten, nämlich die Reform von Aniane im 9. Jh. sowie die von Cluny angeführte „libertas ecclesiae"-Bewegung ab dem 10. Jh.. Kap. 8 präsentiert „Neue Orden unter veränderten Bedingungen – zum Beispiel die Zisterzienser", während Kap. 9 „Templer, Deutscher Orden – die großen Ritterorden" vorstellt. Kap. 10 unter dem Titel „Grundlegende Veränderungen im 12. Jh." bietet gewissermaßen die Einleitung für Kap. 11 „Armut und Predigt – die Bettelorden" sowie für Kap. 12 „Beginen, Laienschwestern und Mystikerinnen". Während Kap. 13 bereits den Bogen hinüber in das Spätmittelalter spannt („Kirche und Orden zwischen Niedergang und Neubeginn. Konzilien und Ordensreformen im 15. Jh."), endet die Studie mit Kap. 14 über „Klöster und Orden im Mittelalter – ein Resümee".

Insgesamt finden sich in dem Überblick der Vf.in viele Stichworte und Einzelfakten erwähnt, die man in einer Studie über „Klöster und Orden im Mittelalter" erwartet. Sowohl chronologisch orientierte Passagen bereichern dieses Werk (Ordensleben in Früh-, Hoch- und Spätmittelalter) als auch systematisch ausgerichtete (Bedeutung von Schriftlichkeit); sowohl einzelne Gemeinschaften werden vorgestellt (Zisterzienser, Cluniazenser) als auch Hinweise zur zivilisationsgeschichtlichen Leistung der Klöster geboten (u.a. Förderung der Wissenschaften). Starke sozialgeschichtliche Akzente (u.a. Schriftlichkeit, Baukunst) finden sich neben ereignisgeschichtlich organisierten Kap.n, beispielsweise über die Ritterorden. – Im Ergebnis ist das Gebotene gewiss verdienstvoll, und es sei gewürdigt. Freilich kann diese Anerkennung nicht darüber hinwegtäuschen, dass es der Studie an einem ‚roten Faden' hinter all dem Dargebotenen ebenso mangelt wie an grundlegender theologischer wie bisweilen historischer Sachkenntnis.

Selbst ein mehrmaliges Lesen des Werkes lässt nicht erkennen, worum es der Vf.in eigentlich geht und worin ihr erkenntnisleitendes Interesse besteht. Einige Beispiele sollen dieses Manko nachvollziehbar machen.

Bereits eine Analyse der Gliederung – hier aus Umfanggründen begrenzt auf die Kap. zu Spätantike und Frühmittelalter – macht offenkundig, dass die Monographie nicht von einem roten Faden zusammengehalten wird: Wenn die Vf.in eine ereignisgeschichtliche Präsentation angestrebt hätte, müsste auf die von ihr vorgestellten Grundzüge des spätantik-östlichen Mönchtums auch das spätantike Mönchtum des Westens (v.a. die Bewegung von Lérins!) gewürdigt werden, was die Vf.in unterlässt. Warum fehlen Ausführungen zum italischen Mönchtum der Spätantike, das Georg Jenal in seiner Fülle so übersichtlich zugänglich gemacht hat? Alsdann fragt sich, aus welchem Grunde zuerst Columban (+ 615) im Rahmen des irischen Mönchtums vorgestellt wird, bevor im nächsten Kap. die zeitlich aus der Mitte des 6. Jh.s stammende Benediktsregel zu Wort kommt? Weshalb wird das angelsächsische Klosterleben des 7. und 8. Jh.s vor den Ausführungen zur Benediktsregel entfaltet, wiewohl der Dreh- und Angelpunkt des angelsächsischen Mönchtums in seiner Orientierung an Rom und der vermeintlich als römisch angesehenen Benediktsregel liegen sollte? Kurzum: Die Stichprobe zeigt, dass die Gliederung der Kap. unter ereignisgeschichtlichen Prämissen als inkonsistent gelten muss.

Auch eine zivilisationsgeschichtliche Präsentation – sollte sie gewollt sein – bliebe lückenhaft: Zwar entfallen gleich zwei Kap. auf die Bedeutung des Klosterlebens für die Entwicklung der Schriftlichkeit, doch fehlen fast alle darüber hinausgehenden Hinweise auf klösterliche Erfindungen im Mittelalter.

Eine ähnliche Feststellung ergibt sich, sollte die Vf.in eine Darstellung von „Klöstern und Orden" intendiert haben, die diese vor dem diachronen Hintergrund des jeweiligen gesamtgesellschaftlichen Bedingungsgefüges zu erhellen sucht; denn mit Blick auf die hochmittelalterlichen Gemeinschaften präsentiert sie zwar ein umfassendes Kap. zu Bevölkerungsexpansion und Urbanisierung im 12. Jh., doch Hinweise zur frühmittelalterlichen Landflucht und zu deren sozialgeschichtlicher Bedeutung (Gentilismus etc.) finden sich allenfalls verstreut.

Ebenso schwerwiegend wie der fehlende rote Faden wirkt sich der rudimentäre theologische Kenntnisstand der Vf.in aus; gänzlich fehlende Basisinformationen wechseln sich in der vorliegenden Darstellung mit geradezu atemberaubenden Falschinformationen ab. Von den Forschungen der allseits geschätzten Kenner des mittelalterlichen Mönchtums, Jean Leclercq oder Adalbert de Vogüé, ist zu lernen, dass eine Klosterregel eigentlich nichts anderes ist als eine ‚Übersetzung' der Bibel für eine konkrete Gemeinschaft in einer bestimmten Zeit an einem besonderen Ort. Derlei Basiswissen sucht man in Gudrun Glebas auch sprachlich unklaren Ausführungen zu den „Notwendigkeiten einer Lebensregel" vergebens. Überhaupt wird die Bedeutung der Urgemeinde für die Entwicklung des christlichen Gemeinschaftslebens von ihr unterschlagen. Stattdessen charakterisiert sie die Heilige Schrift auf S. 60 mit Worten, die einfach bodenlos sind: „Die Bibel besteht aus dem Alten Testament mit den geschichtlichen und den prophetischen Lehrbüchern, dem Neuen Testament mit den historischen und den didaktischen Büchern (sic!) sowie der Offenbarung des Johannes. Sie war das umfangreichste und ein in seiner kanonischen Anordnung festgelegtes Lehrbuch und stellte das Gesamtkompendium dar, aus dem einzelne Bücher für entsprechende liturgische Anlässe herausgelöst wurden." Ebenso wirr – um ein weiteres unter vielen anderen möglichen Beispielen herauszugreifen – sind die im Kap. zum klösterlichen Schriftgut eigentlich überflüssigen Erklärungen der Evangelistensymbole auf S. 61: „Das Evangelium des Matthäus betont die Menschwerdung Christi – sein Symbol ist ein menschliches Wesen; der Text des Markus beginnt mit der Beschreibung von Johannes dem Täufer, der wie ein Löwe in der Wüste brüllte; Lukas schreibt mit der Kraft eines Stieres; und das Evangelium des Johannes hebt die Geschichte Jesu Christi auf eine höhere Ebene wie ein Adler." Dagegen findet sich die Tatsache, dass alle Evangelistensymbole nichts Anderes sind als Christus-Symbole, bei Gudrun Gleba mit keinem Wort erwähnt.

Auch der historische Sachstand wird von der Vf.in besonders im Blick auf das Frühmittelalter oftmals lückenhaft und ungenau wiedergegeben: Da das zönobitische Leben in der Spätantike als charismatische Laienbewegung begann und diesen Grundzug über Jh.e hinweg beibehielt (wovon in der vorliegenden Studie nichts widerhallt), war der Klostervorsteher / die Klostervorsteherhin ursprünglich so etwas wie die personifizierte Klosterregel, so dass eine Klosterregel anfänglich keineswegs schriftlich vorlag. Die vielen nebeneinander bestehenden charismatischen Traditionen, unter denen schriftlich fixierte und mündliche in einem einzigen Kloster durchaus nebeneinander tonangebend sein konnten, begründeten übrigens die Rede vom frühmittelalterlichen „Mischregelmönchtum"; dieses erklärt die Vf.in weder terminologisch noch inhaltlich, wie sie überhaupt die im Buchtitel gewählte Rede von „Klöstern" und „Orden" niemals begriffsscharf präzisiert. Weiter: „Monachus" und „clericus" wurden über Jh.e hinweg nicht selten als Synonyma verwendet; stattdessen erfindet die Vf.in mit Blick auf das Frühmittelalter die Rede von „Vollmönchen" und „Laienbrüdern" (40), als wenn derlei geprägter Sprachgebrauch gewesen wäre. Als Stellvertreter des Abtes galt gemäß der Benediktsregel (Kap. 65) nicht – wie die Vf.in sagt (29) – der „Propst", sondern der Prior.

Anstatt hier weitere Mängel und Fehler zusammenzutragen, ist als Fazit festzuhalten, dass die vorliegende Darstellung weder makro- noch mikroskopisch hält, was die Reihe „Geschichte kompakt" verspricht. Dem Bd von Gudrun Gleba fehlt ein tragendes Gesamtkonzept ebenso wie ein Kenntnisstand auf der Höhe der Forschung. Er ist für historisch Lehrende sowie für sonstige Interessierte am geistlichen Leben im Mittelalter eine Enttäuschung.

Essen Hubertus Lutterbach

Bauer, Gisa: **Kulturprotestantismus und frühe bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland.** Agnes von Zahn-Harnack (1884–1950). – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006. 417 S. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegechichte, 17), geb. € 58,00 ISBN: 978–3–374–02385–1

Die Arbeit – eine Leipziger, noch von Kurt Nowak angeregte Diss. – setzt kritische, die Forschungsgeschichte informativ einbeziehende kirchenhistorische Maßstäbe zum Thema „Kulturprotestantismus und frühe bürgerliche Frauenbewegung".

Einleitend bietet Kap. I (13–53) instruktive historisch-methodische Abrisse zum Thema. In Kap. II („Soziologische und strukturelle Vernetzung von liberalem Protestantismus und bürgerlicher Frauenbewegung" 55–70) bilden Milieuforschung und Sozialgeschichtsschreibung die methodische Grundlage. Kap. III („Adolf von Harnack und die Frauenemanzipationsbewegung"; 71–88) schildert das Verhältnis des Kirchenhistorikers Adolf von Harnack als „Symbolfigur" des Kulturprotestantismus zum Thema Frauenbewegung. Seine Tochter und Biographin Agnes von Zahn-Harnack wird in ihrer historischen Bedeutung als führende Vertreterin der liberalen Frauenemanzipationsbewegung in Kap. IV (Frauenemanzipation aus protestantischem Geist: Agnes von Zahn-Harnack; 89–351) lebens- und werkgeschichtlich vorgestellt. Hier ist

auch an die Veröffentlichung „Die Frauenbewegung: Geschichte, Probleme, Ziele (Berlin 1928, 376 S.) zu denken. Die Ergebnisse der Dissertation werden abschließend in Kap. V resümiert („Agnes von Harnack im Spannungsfeld von Frauenbewegung und Kulturprotestantismus"; 326–359). Mit der Einbeziehung von Theologie- und Kulturgeschichtsschreibung „folgt die vorliegende Untersuchung der kirchenhistorischen Intention Kurt Nowaks, der Kirchengeschichte als Christentumsgeschichte verstand und die Kirchenhistoriographie zur Sozial-, Kultur- und Mentalitätsgeschichtsschreibung hin öffnete" (16). Die Vf.in. wertet mit Recht den von ihr skizzierten Problemhorizont im methodischen „Perspektivenwechsel von sozialgeschichtlicher hin zu biographischer Studie" als produktiv und sachgemäß, da Agnes Zahn-Harnack „sowohl in der liberalen Theologie als auch der bürgerlichen Frauenbewegung beheimatet war" und damit ihr Lebenswerk eine „Vernetzung dieser beiden Pole" darstellt (21). Die – von Vorläufern abgesehen – Ende der 1970er Jahre nachdrücklich einsetzende kritische Erforschung des Kulturprotestantismus wird problembewusst und übersichtlich geschildert. Die biographischen Ausführungen vergegenwärtigen – nach thematisch konzentrischen Kreisen gegliedert – das familiäre Ambiente, Freundeskreis, Salonkultur wie v. a. die beruflichen und gesellschaftlichen Aktivitäten der längerzeitig als Pädagogin tätigen, auch theologisch gebildeten Protagonistin in der Frauenbewegung während des Kaiserreichs, der Weimarer Republik, des Dritten Reichs sowie der unmittelbaren Nachkriegszeit bis zu ihrem Tod 1950. Die Entwicklung der bürgerlichen Frauenbewegung, auch in ihrem Verhältnis zu konfessionellen Frauenorganisationen wird anschaulich geschildert. Zahn-Harnacks publizistisches und literarisches Wirken in den jeweiligen Phasen ist differenziert nachgezeichnet; von ihrer regen schriftstellerisch-publizistischen Tätigkeit legt die Liste ihrer „Schriften und Editionen" (370–373) im „Quellen-und Literaturverzeichnis" (361–405) Zeugnis ab. Beeindruckend auch die Fülle der herangezogenen Quellen. Das Personenregister (407–417) berücksichtigt alle im Text und in den Fußnoten vorkommenden Personen. Auf ihre wichtigsten Veröffentlichungen wird im Text jeweils eingegangen; die werkbiographische Bedeutung im Blick auf kulturprotestantische Frömmigkeit und Ethik Zahn-Harnacks im Umkreis ihres frauenemanzipatorischen Wirkens ist überzeugend herausgearbeitet.

Die Arbeit von Gisa Bauer, „die der Frage nach der Korrelation von Kulturprotestantismus und früher bürgerlicher Frauenbewegung nachgeht und sie in der biographischen Erörterung von Leben und Werk Agnes von Zahn-Harnacks zuspitzt" (Vw. 9), stellt damit eine eigenständig urteilende, kritisch-einfühlsame Interpretationsleistung dar. Zwar wird auf den Inhalt der Biographie ihres Vaters (Adolf von Harnack. Berlin 1936, 579 S.) im Einzelnen nicht eingegangen, „da der Lebenslauf und das theologische Opus Adolf von Harnacks nicht Thema der vorliegenden Untersuchung sind" (296). Ein Vergleich mit der posthum erschienenen 2. verbess. Auflage (1951) wird vorgenommen. Die Entstehungs- und Drucklegungsgeschichte der Biographie aus der Feder Zahn-Harnacks und die Rezensionsresonanz wird indes instruktiv aufgezeigt (295ff.): ein reizvoll-interessantes Spiegelbild historiographischer Reflexionskultur. Agnes von Zahn-Harnack folgte in ihren zahlreichen Veröffentlichungen theologisch im ganzen den liberal-historisierenden Bahnen ihres Vaters, verhielt sich distanziert zur kulturkritisch-dogmatisch orientierten Dialektischen Theologie, die ihr zu orthodoxen Verengungen zu führen schien (176); sie „positionierte sich als liberale (Laien)Theologin im Lager der BK sowohl gegen den Nationalsozialismus als auch eine durch Dogmatismus und Ahistorizität verengte Theologie" (295); letztere mutmaßte sie auch in den Reihen der Bekenntniskirche, der sich auch sonst Liberale anschlossen, wenn sie nicht der kirchenpolitischen „Mitte" den Vorzug gaben. Ihr kulturprotestantisch-liberales, sittlich akzentuiertes Theologie- und Religionsverständnis stand in einem diametralen Gegensatz zur völkisch-rassistischen und antisemitischen Ideologie des NS-Systems und dessen Frauenbild, auch wenn diese Widerständigkeit während der NS-Zeit publizistisch meist nur verschlüsselt artikuliert werden konnte (vgl. Exkurs: Widerstand im Dritten Reich; 315–324). Die deutschchristliche Bewegung, die auf Eroberung der kirchenpolitischen Macht und theologisch-ideologische Synthese mit dem NS-Zeitgeist zielte, lehnte sie ab (176, 221). Einer gleichschaltenden Vereinnahmung mit Treugelöbnis zu Hitler durch das NS-System hat sich Zahn-Harnack entschieden widersetzt (u. a. durch rasche Auflösung des von ihr geleiteten Bundes Deutscher Frauenvereine im Frühjahr 1933). 1932/33 protestierte sie mit anderen gegen den „Kampf gegen unsere jüdischen Volksgenossen" (221f.). Ihr (in der Publizistik zum Ausdruck kommendes) Widerstandsverhalten im Dritten Reich, das einem gegen den Nationalsozialismus immunisierenden Persönlichkeitsideal entsprang, wird als „subtil" (319) bezeichnet und ist von einem Verhaltenskodex bestimmt, der im Blick auf die Jahre des Dritten Reiches mit „innerer Emigration" gekennzeichnet werden kann (vgl. „Jahre der Inneren Emigration"; 279–324). Kontakte zu Widerstandsgruppen sind nachweisbar, ohne konkretes Wissen um Attentatspläne (vorsichtige Zurückhaltung im Blick auf drohende Sippenhaft; 319). Mitglieder der Familie Harnack im weiteren Sinn mussten für aktiven politischen Widerstand einen hohen Blutzoll entrichten: ihr Vetter Arvid Harnack und seine Frau Miltred („Rote Kapelle") und ihr Bruder Ernst Harnack („Kreisauer Kreis") wurden während des Krieges hingerichtet.

Insgesamt ist „ihr frauenemanzipatorisches Engagement als die ethische Implikation kulturprotestantischer Religiosität zu verstehen" (177), wobei die „elementarste Verbindung beider Phänomene in der starken Ausprägung und dem Ineinanderfließen des Kultur-, Bildungs- und Sittlichkeitsbegriffes gegeben" ist (ebd.). Nach dem 2. Weltkrieg versuchte sie sich wieder zu engagieren, obwohl die Frauenbewegung ihre eigenen Wege ging und ihre Aktivitäten in die Arbeit der Parteien hinein vermittelte. Kap. V (Ergebnisse) resümiert, dass „insgesamt von einer partiellen Protektion der Frauenbewegung durch den liberalen Protestantismus ausgegangen werden" muss, „ebenso wie von einer Verbreitung liberalprotestantischer Glaubensinhalte durch die bürgerliche Frauenbewegung. Ein derartig enges Zusammengehen von Frauenemanzipationsbewegung und Protestantismus wurde später nie wieder erreicht."(359). Die Vf.in geht auch auf die sog. Zweite Frauenbewegung ein, die seit den 1970er Jahren sich in Deutschland verschiedentlich in deutlichem Dissens zu evangelischer Theologie und Kirche formierte (Alice Schwarzer u. a.) und verweist demgegenüber auf die progressive Handlungsoption, die in Zahn-Harnacks Leben und Werk durch frauenemanzipatorisches Wirken auf der Grundlage genuin evangelischen Glaubens gegeben ist.

Leipzig Kurt Meier

Haarländer, Stephanie: **Rabanus Maurus zum Kennenlernen**. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk. – Mainz: Publikationen Bistum Mainz 2006. 184 S., kt € 12,90 ISBN: 3–934450–24–5

Aus Anlass seines 1150-jährigen Todestages gibt der vorliegende Bd eine gelungene Einführung in und Hinführung zu Leben und Werk des Abtes von Fulda und Erzbischofs von Mainz, Rabanus Maurus (ca. 780–856, Erzbischof ab 847). In einem I. Teil wird eine quellengesättigte Einführung in Leben und Werk (13–60) und in der zweiten Hälfte in deutscher Übersetzung eine jeweils eingeleitete Auswahl von 50 Texten mit Abschnitten über Raban und v. a. aus den umfangreichen Schriften des frühmittelalterlichen Gelehrten geboten (61–158). Ein Verzeichnis aller seiner Werke und ein tabellarischer Lebenslauf runden den Bd ab.

Rabanus gelangte als *puer oblatus* in das Fuldaer Königskloster, das eines der bedeutendsten Bildungszentren im Reich Karls des Großen war. Wohl bald nach seinem Eintritt wurde er zu Alkuin an die Hofschule geschickt. Unter Abt Ratgar (802–817) wurden ihm als Scholaster die kleinen Klosterschüler anvertraut; dieser Abt scheint das gesamte Konventsleben seinem ehrgeizigen Bauvorhaben einer dreischiffigen Klosterkirche (mit Doppelchor, erstmals im Abendland) untergeordnet zu haben, was zu einer Beschwerdeschrift der Mönche an den Kaiser führte; erneute Beschwerde bei Ludwig dem Frommen führten zu dessen Absetzung und der Wahl des Raban nahe stehenden Sturmi-Schülers Eigil als Nachfolger (818–822). 822 wurde Raban dessen Abtsnachfolger und stand dabei einem Großkloster mit rund 30000 Morgen eigenbewirtschaftetem und ca. 6000–7000 an abhängige Bauern ausgegebenem Land vor. In die 20er Jahre fällt der Beginn der Auseinandersetzungen mit Gottschalk, der ebenfalls *puer oblatus* gewesen war, und nach seiner Rückkehr von der Reichenau Fulda verlassen wollte; die *oblatio* sei – entgegen der Ansicht Rabans – wegen Mangels eines Sachsen als Zeugen ungültig gewesen, was die Synode von Mainz 829 bestätigte. In den politischen Ereignissen der Zeit hielt Raban „fest zu Ludwig dem Frommen, zu seinen Söhnen nur, wenn sie sich in Eintracht mit dem Vater befanden" (42). 841/42 wurde er als Abt durch seinen Studienfreund Hatto (842–856) abgelöst und zog sich auf den Petersberg zurück (*anxietate pregravatus sum*, mit diesen Worten beschrieb er Kaiser Lothar I. brieflich seinen eigenen Zustand zu dieser Zeit, vielleicht freilich auch eine verklausulierte Bitte um Beförderung, Text 22a). Vielleicht waren politische Spaltungen im Konvent (Raban hatte zu Lothar I. und nicht Ludwig dem Deutschen gehalten, vgl. auch Text 19) der Grund dafür. Nach einem Besuch Ludwigs des Deutschen auf dem Petersberg wurde der Mönch freilich 847 zum Mainzer Erzbischof erhoben. Drei Synoden stand er während seiner Regierungszeit vor. Erbittert bekämpfte er erneut den Sachsen Gottschalk, der als Wanderprediger durch Oberitalien und Dalmatien zog; Raban hielt dessen Lehre von der göttlichen Prädestination für Häresie, da sie bei den Hörern in ethischer Hinsicht einen Fatalismus fördere (Text 20). Auf der zweiten Mainzer Synode 848 erschien Gottschalk, wurde verurteilt und ausgepeitscht und musste abschwören. Inhaltlich, so die Vf.in, seien freilich Raban und Gottschalk „gar nicht so weit voneinander entfernt gewesen" (49), ohne dass dies genauer erläutert wird. In der Eucharistielehre blieb Raban bei seiner figürlichen Deutung der Präsenz Christi in der Tradition der alten Kirche. Bestattet wurde er in Mainz, St. Alban, Kardinal Albrecht von Brandenburg ließ die Gebeine 1515 nach Halle überführen, wo sie später verloren gingen. Erstmals 1664 wird er in Mainz liturgisch als Heiliger bezeichnet, was man in Rom stillschweigend akzeptierte (2001 erscheint er sogar im *Martyrologium Romanum*).

Rabans Schriften waren während des ganzen Mittelalters weit verbreitet. Dabei ist er v. a. Schrifterklärer. Immer wieder wurde er, v. a. von den Herr-

schern (z. B. Text 2, 3, 12a, b. c) um Kommentare zu Lesungen und Büchern der Hl. Schrift gebeten. Seit dem 19. Jh. wurde diese Tätigkeit oft als öde Kompilation bezeichnet, doch – so die Vf.in – wurden hier die falschen Maßstäbe angelegt, sieht er sich doch selber eher vor der Aufgabe der Vermittlung von Kultur und Geistigkeit in das karolingische Reich gestellt (59 f.; so auch schon Henning Graf von Reventlow, Epochen der Bibelauslegung II, München 1994, 135). Raban selbst, so im Widmungsbrief zu seinem Ezechiel-Kommentar an Ludwig dem Frommen (Text 15), will gar nicht originell sein, sondern prägnant die Auslegungen der Väter zusammenstellen (so auch Text 16: Widmungsbrief zum Matthäuskommentar an Erzbischof Haistulf von Mainz). Inhaltlich tritt die wörtliche Auslegung gegenüber der Allegorie, die alles Historische – im Kontext des Glaubens der Kirche – auf Christus und seine Kirche beziehen kann, zurück; aus dieser zieht Rabanus so auch moralisch-erbauende Schlussfolgerungen für die Gegenwart (vgl. Texte 38–42); die Heilige Schrift bildet eine Einheit, weshalb Altes und Neues Testament typologisch aufeinander verweisen (Text 37). Ebenfalls praktischen Bedürfnissen, den Anfragen seiner Mitbrüder, suchte er in seinem Werk *De institutione clericorum* zu entsprechen, das über die kirchlichen Ämter, die Klerikergewänder und ihre allegorische Deutung, sowie die Sakramente Taufe, Firmung und Eucharistie handelte, und schließlich eine Anleitung zum Studium der Schrift und der *artes* geben wollte (Text 33). Von den Hymnen hält die Vf.in zumindest den berühmten Gesang *Veni creator Spiritus* für echt (Text 50). Besonders kunstvoll sind Rabans Figurengedichte, die seinem Werk *In honorem s. crucis* entnommen sind, die einen Text mit einer in denselben gezeichneten graphischen Darstellung verbinden, bei der die Buchstaben innerhalb der Figur weitere Sinnsprüche ergeben. (Texte 24, 28–32).

Rabanus Maurus tritt als Person weitgehend hinter sein Werk zurück und versteht sich als Tradent der Väter, in deren Gefolge er seine Exegese betreibt. Eine Einordnung in die Tradition der Schriftauslegung, die ihn in Kontinuität und Zusammenhang zu Beda Venerabilis und v. a. seinem Lehrer Alkuin (die beide die Auslegung der Hl. Schrift als höchste Form der Weisheit und Theologie überhaupt sahen) und damit indirekt der allegorisch-spirituellen Deutung der alexandrinischen Schule einordnet und welche die hermeneutische Eigenart dieser Schule noch stärker profilierte, könnte diese gelungene Einführung in Leben und Werk des Rabanus wohl noch ergänzen.

Münster Klaus Unterburger

Dieguez, Alejandro / **Pagano**, Sergio: **Le carte del „Sacro Tavolo"**. Aspetti del pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato, Vol. I + II. – Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano 2006. (CXVI) 1072 S. (Collectanea Archivi Vaticani, 60), kt € 70,00 ISBN: 88–85042–49–X

Neben Pius IX. (1846–1878), dem Papst des Unfehlbarkeitsdogmas des Ersten Vatikanischen Konzils, und Pius XII. (1939–1958), dessen „Schweigen" zum Holocaust Anlass zu heftigen Kontroversen bietet, gilt Pius X. (1903–1914) als einer der umstrittensten Nachfolger des Apostelfürsten Petrus in der Neuzeit. Während die einen die Frömmigkeit, Bescheidenheit und Liebenswürdigkeit des „konservativen Reformpapsts" rühmen, kritisieren die anderen seinen fanatischen Antimodernismus und seine politische Kurzsichtigkeit, die zu schwerwiegenden diplomatischen Fehlgriffen führte. Das hundertjährige Jubiläum der Antimodernismus-Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. September 1907 hat das Interesse von Wissenschaft und Öffentlichkeit in den letzten Jahren erneut auf diesen 1951 selig und 1954 heilig gesprochenen Pontifex Maximus gelenkt.

Trotz aller „cultural turns" und methodischer Wenden, deren Halbwertszeiten immer kürzer werden, kommt bei der wissenschaftlichen Bearbeitung historisch umstrittener Persönlichkeiten immer noch der Qualität und Quantität einschlägiger Quellen entscheidende Bedeutung zu, auch wenn es dafür bislang kein englisches Adjektiv für den entsprechenden „turn" gibt. Thomas Nipperdeys Feststellung – „Eine historische Aussage ist besser als eine andere, wenn sie von mehr Quellen, von unterschiedlichen Quellen bestätigt wird, wenn sie die Widersprüche zwischen den Quellen auflösen kann, wenn sie es ermöglicht, neue Quellen zu finden. Der Bezug auf die Quellen sichert die Historie doch vor dem subjektiven Relativismus: Er macht die Unterscheidung von größerer und geringerer Objektivität aus." (Thomas Nipperdey, Kann Geschichte objektiv sein?, in: Ders., Nachdenken über die deutsche Geschichte, München 1986, 218–234, hier 230.) – hat nach wie vor unverkürzt Gültigkeit. Daher kommt der Erschließung neuer Quellen, ihrer systematischen Verzeichnung und der Edition wichtiger Aktenstücke zentrale Bedeutung zu, auch wenn diese Kärrner-Arbeit und Grundlagenforschung im Zeitalter der „cultural turns" und Methodendiskurse in der historischen Zunft – auch der kirchenhistorischen – wenig Ansehen genießt und vielfach für ein veraltetes Modell gehalten wird.

Angesichts dieser Umstände verdient die hier vorzustellende Auswahledition von Akten aus dem „Sacro Tavolo", dem Privatarchiv Pius' X., höchste Beachtung und höchstes Lob. Bischof Sergio Pagano, der Präfekt des Vatikanischen Geheimarchivs und sein Mitarbeiter, Dr. Alejandro M. Dieguez, legen in einer sorgfältig bearbeiteten, exzellent kommentierten und durch ein rund 70 Seiten umfassendes Register hervorragend erschlossenen Edition 574 Dokumente aus der „Segreteriola" Pius' X. vor. Dabei handelt es sich um ein Geheimsekretariat, das der Papst bald nach seinem Amtsantritt neben dem Staatssekretariat als Parallelinstitution eingerichtet hat. Es wurde von einer Reihe von Privatsekretären des Papstes geführt, unter denen Giovanni Bresan (1861–1950) die entscheidende Rolle spielte. Dieser war bereits der Geheimsekretär des Kardinals Sarto gewesen und hatte diesen als „conclavisto" ins Konklave begleitet, in dem Sarto als Pius X. zum Papst gewählt wurde. Die Rolle der Privatsekretäre und die Arbeitsweise der „Segreteriola" hat Dieguez bereits in seinem 2003 gedruckten, differenzierten Inventar des Bestands treffend herausgearbeitet (Alejandro M. Dieguez, L'Archivio particulare di Pio X. Lenni Storici e inventario [Collectanea Archivi Vaticani, 51], Città del Vaticano 2003), das deshalb parallel zu den beiden Editionsbänden herangezogen werde sollte. Die Schreiben, die hier ediert werden, waren ausschließlich für den Papst bestimmt. Wer wollte, dass nur Pius X., nicht aber der Kardinalstaatssekretär eine Eingabe sah, sollte, wie der Papst anordnete, „einen vertraulichen Brief an das sacro tavolino richten" (XVIII). In der Edition tauchen zwar keine sensationellen Neuigkeiten auf, der Blick auf die Vorstellungswelt des Papstes und seine Arbeitsweise erhält durch diese Quellen aus seinem Privatarchiv jedoch eine ganz neue Tiefenschärfe.

Die Edition ist in drei Themenblöcke gegliedert. Der erste Teil bietet Material zu den „konservativen" Reformen Pius' X. Kirchenmusik, Weltkatechismus und Verbesserung der Priesterausbildung in den italienischen Priesterseminaren stehen hier im Mittelpunkt. Im zweiten Teil geht es um die „großen Themen" des Pontifikats: Neben dem Modernismus kommen hier die Sorge des Papstes um die katholische Presse, die Disziplin des Klerus, die Apostolischen Visitationen, die theologischen Studien, die Beziehungen Pius' X. zu den (italienischen) Bischöfen, das Verhältnis von Kirche und Staat in Italien (speziell der Fall Murri) und die Kulturgüter und Heiligenverehrung in den Blick. Das Material der „Segreteriola" bezieht sich freilich fast ausschließlich auf Italien. Andere europäische Länder oder gar die Weltkirche kommen hier kaum vor. Pius X. bearbeitete durch sein Privatsekretariat Angelegenheiten, die ihm besonders am Herzen lagen und ihm persönlich vertraut waren; das waren nun einmal v. a. italienische Themen. Für die anderen Länder lag die Kompetenz offenbar eindeutig beim Staatssekretariat und der Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten. Im dritten Teil geht es um Dokumente, in denen die Persönlichkeit Pius' X. selbst im Fokus steht. Der Papst als sozialer Wohltäter und Mäzen kommt genauso in den Blick wie der „Wunderheiler" (Thaumaturg) Pius X. Schließlich werden die Beziehungen Pius' X. zu „Heiligen" seiner Zeit wie Pietro la Fontaine, Giovanni Calabria (dem Apostel der Armen) oder Annibale Maria Di Francia deutlich.

Leider hat der Papst gerade auf dem Feld des Antimodernismus nicht auf manch abgewogene Meinung eines vertrauten Korrespondenzpartners gehört. So hatte – um nur ein Beispiel zu nennen – etwa Ciriaco Uttini am 27. Dezember 1906 Pius X. eine sehr differenzierte Analyse des Phänomens „Modernismus" geboten und zur Vorsicht vor Pauschalurteilen gemahnt. Es könnte „zum hässlichen Schauspiel eines internen Krieges in der einen Kirche von katholischen Klerikern und Laien gegen katholische Kleriker und Laien" kommen, der unter den Hauptbegriffen „Traditionalismus" auf der einen und „Modernismus" auf der anderen geführt würde. Gerade beim „Modernismus" dürfe man aber nicht alles über einen Leisten schlagen: „Wenn das Objekt gut ist, ist auch der Modernismus gut, wenn der Gegenstand schlecht ist, wird auch der Modernismus schlecht sein." Als seinerzeit die Summe des hl. Thomas von Aquin erschienen sei, hätten sie schließlich manche Traditionalisten auch als „modernistisch" angesehen und wollten sie verbieten lassen. Dabei beruhe aber die ganze heutige rechtgläubige Theologie auf dem Werk des Aquinaten (Dokument Nr. 80, Civiaco Uttini an Pius X., 27. Dezember 1906, S. 130–141, Zitat, 133 f.). Hätte Pius X. sich diese klug abgewogene Position zu Eigen gemacht, wäre es nicht zum Krieg in der katholischen Kirche mit seinen zahlreichen Opfern im Zuge des päpstlichen Antimodernismus gekommen. Die Edition von Pagano und Dieguez zeigt, dass dem Papst auch die Sicht der Gemäßigten bekannt war und nicht nur die Meinung der Hardliner auf seinem Schreibtisch landete. An diesem Beispiel wird das hohe Verdienst der beiden Bde exemplarisch deutlich. Man kann ihnen nur zahlreiche Leser und Benutzer – nicht nur in Italien – wünschen. Leider dürfte das Sprachargument eine entsprechende Rezeption des Werkes in Deutschland und anderswo beträchtlich erschweren.

Münster Hubert Wolf

Theologiegeschichte

Nipkow, Karl Ernst: **Der schwierige Weg zum Frieden**. Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart. – Gütersloh: Gütersloh 2007. 415 S., € 34,95 kt ISBN: 978–3–579–08016–1

Angesichts der neuen Rolle der großen Religionen als Faktoren der Weltpolitik ist es für viele eine ernste Frage: „Sind Weltreligionen friedensfähig?" (V. Zingsem). So der Titel einer jüngst veröffentlichten Streitschrift aus feministischer Perspektive. Haben nicht gerade monotheistische Religionen wie Judentum, Christentum und Islam in sich ein Potential von Intoleranz, Fanatismus, Gewalt, und zwar derart, dass sie weniger zu einem Stabilitäts- als vielmehr zu einem Destabilisierungsfaktor der Weltpolitik werden? Kulturkritiker wie der Ägyptologe *Jan Assmann* artikulieren seit Jahren das Erschrecken vieler über diesen Zusammenhang: „Monotheismus und Gewalt", so der Titel von Assmanns Wiener Vorlesungen 2007. Gewalt gegenüber Andersdenkenden, Andersglaubenden, Anderslebenden. Die Gewalt- und damit Schuldgeschichte insbesondere der monotheistischen Religionen ist denn auch monströs – bis in die Gegenwart hinein. In Randgruppen dieser großen Religionen tobt sich ein lange nicht gekannter militant-terroristischer religiöser Fanatismus aus, der buchstäblich über Leichen geht. Von einer Erziehung zum Frieden durch die Religionen kann pauschal keine Rede sein!

Niemand hat dies in jüngster Zeit eindrucksvoller untersucht als der Nestor zeitgenössischer Religionspädagogik, der Tübinger Theologe und Pädagoge *Karl-Ernst Nipkow* in seiner 2007 vorgelegten großen Studie: „Der schwierige Weg zum Frieden. Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart". Eindrucksvoll und erschreckend zugleich ist der hier erhobene, in souveränen Lebens- und Werkportraits großer Figuren gespiegelte Befund: „Im Kontrast zu Kriegen als einer weltgeschichtlichen Konstanten und zur ebenso alten Sehnsucht nach Frieden fehlt in der pädagogischen wie religionspädagogischen Geschichtsschreibung eine Geschichte der Friedenspädagogik, ebenso eine darauf aufbauende Theoriebildung", so schon der erste Satz der Einleitung. Dabei gibt es – stellt N. fest – einen „überraschenden Reichtum an großenteils oder ganz vergessenen friedenserzieherischen Einsichten" zu entdecken. Der aber sei „vornehmlich bei unbequemen Querdenkern zu finden, die in der Pädagogik- und Theologiegeschichte an den Rand gerieten. Die Rechtfertigung von Kriegen entbannt weit mehr Legitimationsanstrengungen als der Wille zum Frieden. Pädagogik und Theologie gehorchen meist den übergreifenden politischen Machtinteressen und dominanten Mentalitäten" (9).

N. rekonstruiert dagegen die „beschämend schmale historische Spur" friedenserzieherischer Entwürfe seit der Reformationszeit. Von Erasmus von Rotterdam, Sebastian Franck und Johann Amos Comenius angefangen bis zu Herders Humanitätsideal und Kants Vision von einem Weltbürgerrecht und einem Völkerbund, von dort die Linien fortschreibend bis ins 20. Jh.. Dieser Autor beherrscht die Portraitkunst meisterlich: Komplexe Werke werden thematisch transparent. Aufregende Entdeckungen werden möglich. Alles beginnt mit einem Paukenschlag: Erasmus von Rotterdams Kampfschrift „Die Klage des Friedens" von 1517. Mit einer Radikalität, die ihresgleichen sucht, hatte bereits Erasmus auf die Autorität Jesu Christi direkt verwiesen und wider die Machenschaften der herrschenden feudalen Eliten seiner Zeit, für deren Kriegsabenteuer das Volk in der Regel einen blutigen Preis zu zahlen hatte, seinen Zeitgenossen zugerufen: „Jeder, der Christus verkündet, verkündigt Frieden, jeder, der den Krieg rühmt, rühmt denjenigen, der Christi Widersacher ist." Nachfolge Christi also ist wortwörtlich Friedensdienst! Jeder Krieg ist eine Kreuzigung Christi! Jeder Anschlag auf die pax Christi ein Attentat auf deren Begründer! Friedensgesinnung und Friedenspraxis entspringen von daher für Christen nicht einem politischen Kalkül (man könnte so oder anders) sind nicht moralischer Luxus (den man sich realpolitisch gar nicht leisten könnte), sondern Gewissenspflicht mit realpolitischen Konsequenzen. Schon Erasmus fordert: „Von nun an widmet Euch in gemeinsamen Konzilien dem Studium des Friedens und lasst ihn Euch so angelegen sein, dass er nicht durch Werke, sondern durch stahlfeste, zerreißbare Bände zusammengehalten werde".

Damit sind schon bei Erasmus zwei Dimensionen *jeder* Friedenserziehung genannt, auf die es Karl Ernst Nipkow für seine systematische Auswertung ankommt: das Kriterium *und* die Strategie, der Maßstab *und* eine politische Umsetzung angesichts real existierender Konflikte. Nur eines ist bei Erasmus noch ganz unterbelichtet (im Gegensatz zu Luther). N. nennt das den „anthropologischen Ausgangspunkt". Erasmus habe noch „ratlos vor dem ihn erschütternden Rätsel" gestanden, „dass der vernunftbegabte Mensch, noch dazu als Christ, abscheuliche Kriege" führe (34). Und auf diesen „anthropologischen Ausgangspunkt" jeder Friedenserziehung kommt es N. in erster Linie an. Eine Trias ist damit schon früh in diesem Buch gewonnen, die das ganze Werk zusammenhält: Neben die Freilegung des jeweiligen ethischen Kriteriums und die Frage nach der praktischen Umsetzung in Individuum und Gesellschaft tritt die Suche nach der Bedingung der Möglichkeiten von Friedenserziehung im Menschen selber. Fragen wie: Was ist mit des Menschen „Potentialen von Aggression, von spalterischem Denken, von Gewalt und Feindbildproduktion?", „Wer hat nun diese blutigen Kriege in der Menschen Herz gepflanzt?" Es ist bereits *Sebastian Franck* (1499–1542), der solche Fragen nach dem *Ursprung friedenszerstörender Gewalt* aufwirft, und zwar in seiner Schrift mit dem paradox klingenden Titel: „Das Kriegsbüchlin des Friedens" von 1539! Auch das eine „Neuentdeckung" des theologischen Friedensforschers Karl Ernst Nipkow: Sebastian Franck, „ein erster theologischer Pionier, der systematisch mehrperspektivisch, historisch detailliert und ansatzweise sozialwissenschaftlich Problemanalyse betrieb. […] Er schwamm gegen den Strom einer Zeit, für die der Krieg zur schicksalshaften und gottgewollten Gewohnheit geworden war" (65).

Dramatik kommt in die Darstellung, wenn N. die friedenserzieherischen Ansätze des 16., 17. (Johann Amos Comenius) und 18. Jh.s (Herder, Kant, Jean Paul) mit der Entwicklung im 19. Jh. konfrontiert. Was der Philosoph *Johann Gottfried Fichte* 1808 mit seinen „Reden an die deutsche Nation" vorbereitet hatte, setzt sich im 19. Jh. durch: „Die Saat Fichtes ging auf" (195). Die aufklärerischen Ideale einer Erziehung zur Humanität im Geist des Weltbürgertums werden ersetzt durch „ein sich in Wellen steigerndes christlich-germanisches Sendungsbewusstsein" (195). Eine „nationale bis nationalistische und zum Teil gleichzeitig rassistische" Erziehung obsiegt. Im Geschichtsunterricht triumphiert „preußische Kriegspädagogik" und die durch sie vertretene „idealistische Weihe des Krieges". Nüchtern das Fazit N.s: „Das 19. Jh. war für die Entwicklung einer Friedenserziehung ein verlorenes Jh." (202). In deutscher Pädagogik dachte man „nicht im entferntesten daran, das vieltraktierte Thema der Erziehung friedenserzieherisch zu entfalten." In der Tat: Man lese nur N.s 11. Kap. unter dem Titel „Alibis für Gewalt: Der ethnisch und rassisch Andere – Männlichkeitskult – sozialdarwinistischer Konkurrenzkampf – Magie der Macht und Militarisierung" sowie das nicht weniger schonungslos analytische Nietzsche-Kap. 12: „Der Krieg des neuen Menschen gegen die alte Welt im Willen zur Macht", und man wird die These des Friedenshistorikers N. überreich belegt finden.

Ausnahmen? Auch die gab es. *Friedrich Wilhelm Foerster* und *Kurt Hahn* sind Beispiele. Unter den Pädagogen zu Beginn des 20. Jh.s stehen nur diese beiden „unbeirrt als Leuchttürme, deren Licht an tödlichen Abgründen das Dunkel erhellt und undurchsichtige Zweideutigkeiten aufklärt" (237). Sie – Foerster und Hahn – sind für N. „frühe Symbole für Grundsätze der ‚Weltpolitik' und des ‚Weltfriedens' im europäischen und globalen Horizont" (237). Es war *Friedrich Wilhelm Foerster* (1869–1966), der als erster den Begriff „Friedenspädagogik" verwendet. Obwohl er nie eine direkte friedenspädagogische Monographie verfasst, sind seine Werke bis heute von maßgebender Bedeutung. Zunächst sein Buch „Staatsbürgerliche Erziehung. Prinzipienfragen politischer Ethik und politischer Pädagogik" von 1913, 1918 unter neuem Titel stark erweitert: „Politische Ethik und Politische Pädagogik – Mit besonderer Berücksichtigung der kommenden deutschen Aufgaben". Dann aber auch sein ausgesprochen friedenspädagogischer Aufsatz von 1915 über die Behandlung des Weltkriegs im Schulunterricht: „Neue Erzieherpflichten für unsere Zeit". Solche Einsichten „für unsere Zeit" fand man später freilich in deutscher Pädagogik der Überlieferung nicht wert. Mit einem Unterton der Bitterkeit vermerkt N. im Blick auf sein eigenes Studium – und gerade auch diese autobiographischen Einschübe machen die Lektüre dieses Buches spannend: „In Erinnerung an meinen eigenen Ausbildungsgang in Pädagogik und evangelischer Theologie sei […] bemerkt, dass der *ganze* Foerster m. E. nicht wenigen von uns Studierenden in den 50er Jahren unbewusst-bewusst planmäßig vorenthalten worden ist. Er war nicht das einzige Beispiel für Ausklammerungen oder polemische Rezeptionen. *Theologisch* ging mein Ausbildungsgang an Sebastian Franck und Comenius ganz vorbei, an Herder und Kant großenteils, an dem Verhältnis von Theologie, Christentum, Deutschtum, Nationalismus, Sendungsglauben, Rassismus und Antisemitismus im 19. Jh. fast völlig; stattdessen ging es im Studium um theologisch-dogmatische Lehrbildungen. Krieg und Friede waren nie ein Thema" (266).

Die zweite Ausnahme bildet *Kurt Hahn* (1886–1976), hineingeboren in eine großbürgerliche Industriellenfamilie Berlins jüdischer Provenienz. Viele werden sich seiner erinnern als Ideengeber und Leiter des berühmten Internats Schloss Salem, lokalisiert im Bodensee-Raum, gegründet 1920. Weitere reformpädagogische Schulen werden von Hahn in England errichtet, wohin er als Jude 1933 emigrieren muss. Weniger bekannt dagegen sind die Inhalte von Hahns Reformpädagogik, seine „ethische Mitte", die N. bestimmt als „Dienst zur Lebensrettung anderer" und „Mitleid für andere". Das hatte Auswirkungen auch für die Kriegs- und Friedensthematik bei Hahn. Als „internationaler ökumenischer Christ" will Hahn „den Krieg menschlich zähmen" (284). Auch er denkt nicht nur ethisch und pädagogisch, sondern anthropologisch: „Wie ist mit der Verführung umzugehen, ‚Sieger' sein zu wollen?" Ist es nicht „verächtlich", „wenn man dem politischen Gegner die Ehre abschneidet"?

Doch Foerster und Hahn verbleiben bei ihrem Menschenbild noch zu sehr Wettstreit- und Ritterlichkeits-Idealen verhaftet, orientieren sich „am Zweikampf früherer Epochen und am fairen Einzel- und Gruppenwettbewerb im gepflegten Sport". N. sieht klar, dass sich mit dem Ersten Weltkrieg und dem maschinell hergestellten „Massensterben im Trommelfeuer" die Situation für das 20. Jh. radikal verändert hat. Der „Kriegsalltag" muss zu einem unerlässlichen Aspekt einer Theorie der Friedenspädagogik werden. Friedenserziehung heute muss „die Anonymisierung der Kriegsführung" thematisieren, den „sauberen" technischen Krieg von heute, meist als Luftkrieg geführt. Die Dehumanisierung der Opfer erreicht dadurch ihren Tiefpunkt, dass man sie als Menschen gar nicht mehr wahrnimmt. Was nützen da Appelle an Empathie, Mitleid, Nächstenliebe? Eine Theorie von Friedenserziehung erreicht hier ihren abgründigsten Punkt, und N. zwingt seine Leser, sich mit diesen Fakten

zu konfrontieren, in ständigem Gespräch mit Ansätzen einer „Friedenserziehung" nach 1945 (Kap. 15–18).

Die entscheidende Frage also an eine Friedenspädagogik lautet: „Sind Gewaltminimierung und Friedensfähigkeit erlernbar?" Sind Menschen zum Frieden erziehbar? Wenn ja, wie? Was N. als „systematischer Ertrag" von 400 Jahre Friedens- / Kriegs-Geschichtsschreibung im abschließenden Kap. 19 auf 60 S. vorlegt, gehört zum Dichtesten, was zu diesem Thema im gegenwärtigen Schrifttum verfasst wurde. Hier zieht er die Summe seiner jahrzehntelangen wissenschaftlichen und praktischen Erkenntnisse und Erfahrungen. Der innovative Hauptgedanke ist: Neben einem pädagogischen Bezugsrahmen (Lernorte) und gewaltregulierenden Institutionen braucht es immer wieder auch einen „anthropologischen Bezugsrahmen": die Analyse von „Ursachen von Aggression, Gewalt und Krieg" und die „Suche nach der Vermeidung dessen, was zerstörerisch wirkt" (361).

Dabei will N. beides zugleich: Er will die Ergebnisse einer „Historischen Anthropologie", welche die „vor- und frühgeschichtlichen Anfänge" der Menschheit im Sinne einer „evolutionären Anthropologie" einbezieht (um gattungsspezifisches Langzeit-Verhalten von Menschen für Erziehungsstrategien einzubeziehen) und zugleich jedes Alibi vermeiden, der Mensch sei nun einmal biologisch so und nicht anders „konditioniert". Erkenntnisleitend ist die Einsicht: „Evolutionsbiologen sind anfällig für die Macht des Faktischen. Pädagogen und Politiker können die Hände nicht in den Schoß legen; und Ethiker müssen entgegenhalten, dass überall dort, wo sich evolutionäre Sachverhalte zu erkennen geben, diese nicht ungeprüft die Maßstäbe des politischen und pädagogischen Handelns abgeben dürfen" (384). Beides stellt N. deshalb programmatisch heraus: Er erforscht die „Ursachen von Gewaltausübung" und stellt dem als „Gegenkräfte" Solidarität, Kooperation, Empathie und Mitleid entgegen. Er weiß um die Indoktrinierbarkeit von Menschen durch Ideologien und Propaganda und hat als Antwort: „Information, Aufklärung und Ideologiekritik"! Trotz allem hört dieser vielerfahrene Erziehungswissenschaftler nicht auf, an die Erziehbarkeit des Menschen zu glauben – auch zum Frieden!

Karl Ernst Nipkow ist der Nestor gegenwärtiger Religionspädagogik in Deutschland. Bereits 1998 hatte er nach seiner Emeritierung von seinem Tübinger Lehrstuhl eine erste Summe seiner Arbeiten mit dem zweibändigen Werk „Bildung in einer pluralen Welt" gezogen. Hier war er ganz konzentriert auf die Fragen des Ökumenismus, innerkirchlich und interreligiös. Mit seinem Werk zu „Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik" hat er sich noch einmal ein Denkmal gesetzt: ein Meisterwerk an wissenschaftlicher Gelehrsamkeit, theologischer Leidenschaft, politischem Realismus und erzieherischem Menschenvertrauen. Künftig unverzichtbar für alle, denen das durch den Evangelisten Matthäus überlieferte Jesus-Wort nicht aus dem Kopf gehen will und die in der Praxis dafür etwas zu tun gedenken: „Selig sind, die Frieden machen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden!" (Mt 5,9).

Tübingen Karl-Josef Kuschel

Schödl, Albrecht: **„Unsere Augen sehen nach dir".** Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer aszetischen Theologie. – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2006. 316 S., kt € 38,00 ISBN: 3–374–02436–X

Die überarbeitete Fassung der im Februar 2006 von der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau angenommenen Diss. will anhand der Darstellung Bonhoeffers aus praktisch-theologischer Perspektive „bisher wenig beachtete Facetten dieses systematisch-theologischen und ethischen Denkers freilegen" (Vw. 5). Der Vf. (Jahrgang 1973), thüringer Pfarrer und zeitweilig Studieninspektor des Jenaer Theologenkonvikts, seit 2003 wiss. Assistent am prakt.-theol. Lehrstuhl in Neuendettelsau, zeigt auf, wie sich „durch das Gesamtwerk Dietrich Bonhoeffers in seiner prägnanten Schriftauslegung theoretische, praktische und ethische Überlegungen zur Frömmigkeit entfalten." (Einbandtext) Im Mittelpunkt der Interpretation stehen dabei die eingehend analysierten Schriften „Nachfolge" (1937) und „Gemeinsames Leben" (1938), die Bonhoeffer (im Unterschied zu seiner fragmentär gebliebenen „Ethik" und den Gefängnisbriefen während der Kriegszeit) noch selbst publizieren konnte; finden sich doch in dieser biographischen Epoche der illegalen Theologenausbildung seine umfangreichsten Äußerungen zu theoretischen und praktischen Problemen der Frömmigkeit.

Um eine übergreifende Gesamtperspektive zu gewinnen, wird in Kap. 1 die Habil.-Schrift „Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie" (1931) eingehend behandelt, die sonst weniger im Blickpunkt der Forschung steht. Von den Lehrveranstaltungen aus der im WS 1931/32 beginnenden Lehrtätigkeit Bonhoeffers als Privatdozent an der Berliner Fakultät ist v.a. die „Theol. Psychologie" ausgewertet (Kap. 2). Lediglich in diesem Kap. entfällt die „explizite Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, weil hier keine umfangreichen Untersuchungen vorliegen" (66, Anm.11). Sonst sind einschlägige Literatur und Forschungsdiskurs im Anmerkungsapparat (Fußnoten) instruktiv dargeboten. Kap. 5 bietet einen „Ausblick auf die ‚Ethik'"; Kap. 6 fasst den forschungsgeschichtlichen Ertrag des Ganzen zusammen. Bezugnahmen auf die Gefängnisbriefe (nichtreligiöse Auslegung biblischer Begriffe etc.) finden sich nur gelegentlich. Hierzu wäre die im gleichen Verlag erschienene Studie von Ralf K. Wüstenberg: Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers ‚nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe' (Leipzig 2006, 156 S.) heranzuziehen.

Das auf ein Gesamtverständnis der biblisch-meditativ akzentuierten Theologie Bonhoeffers ausgerichtete Anliegen des Vf.s. versteht Aszetik nicht im Sinne einer akademisch verorteten „Lehre vom christlichen Leben"; habe doch Bonhoeffer „in seinem fragmentarisch gebliebenen Werk keinen ausgeführten aszetischen Gesamtentwurf im Sinne heutiger Praktischer Theologie formuliert" (286). Vielmehr wird (mit begrifflicher Bezugnahme auf Oswald Bayers methodische Unterscheidung von scholastisch-diskursivem und monastisch-meditativem Theologieverständnis; 287f.) bei Bonhoeffer ein Verständnis von Theologie aufgezeigt, das sich in fruchtbarem, einander begrenzendem Wechselverhältnis universitär verantworteter Frömmigkeitstheorie wie praxisbezogener Gemeindetheologie niedergeschlagen habe. (289) Der Vf. zeigt, wie nicht nur in den beiden Finkenwalder Veröffentlichungen, sondern auch bereits in den frühen akademischen Qualifizierungsarbeiten beide Momente dieses spannungsvollen Theologiebegriffs zwischen ‚monastischer' und ‚scholastischer' Theologie feststellbar sind. Akademisch reflektiert habe Bonhoeffer diese Vermittlung von Meditieren und Disputieren oder von Glaube und Gläubigkeit am stärksten in ‚Theol. Psychologie' und später in den Vorarbeiten zur ‚Ethik', ohne dass diese Arbeitsweise wiederum von den stärker gemeindebezogenen Äußerungen isoliert werden dürfe. Teile der Bonhoefferforschung, „die ein verengtes ‚scholastisches' Wissenschaftsverständnis zum Kriterium ihrer Arbeit erhoben haben und im Extremfall ‚Gemeinsames Leben' nur als gescheitertes Experiment auf einem weltabgewandten, mönchisch-katholischen ‚Holzweg' zu begreifen vermochten", müssten deshalb hinterfragt werden (Verweis auf H. Müller, Von der Kirche zur Welt, Berlin 1961). Die gegenteilige Gefahr, die ‚monastische' Dimension Bonhoeffers überzubetonen, scheint dem Vf. „beim gegenwärtigen Forschungsstand weniger gegeben zu sein." Für eine verantwortete Gesamtinterpretation gelte in solchem Fall als „ein kritischer Indikator, inwieweit eine allzu erbauliche Perspektive ‚Akt und Sein' zu integrieren vermag". (289)

Um den analytischen Aufweis von (überwiegend) theologisch-diskursiven wie (eben auch vorhandenen) theologisch-meditativen Zügen im literarischen Schaffen Bonhoeffers geht es dem Vf. bereits in Kap.1: ‚Akt und Sein' (19–62). Hier wird – wie in den übrigen Kap. in jeweils zusammenfassender kritischer Würdigung – existentielle Lutherdeutung anhand Aussagen der Frühsermone und praktische Erfahrungen in der Gemeinde als Hintergrund der Habil. herausgearbeitet. Spätere Bemerkungen Bonhoeffers zur frühen Selbstkritik an ‚Akt und Sein' als „zu abstrakt" werden indes nicht verschwiegen, sondern – etwa aus seiner stärkeren Hinwendung zur Bibel Anfang der 1930er Jahre – verständlich gemacht. (60; 277–279) Deutlich ist jedenfalls, dass sich die (auf Höreraufzeichnungen beruhenden) Berliner Lehrveranstaltungen 1931 bis 1933 sehr deutlich auf seine Qualifikationsschriften beziehen und ohne sie nicht zu verstehen sind. Die dogmatische Übung ‚Theol. Psychologie' wie auch andere akademische Aktivitäten greifen auf ‚Akt und Sein' zurück: mithilfe der altprotestantischen Unterscheidung von ‚actus directus' und ‚actus reflexus' hatte hier Bonhoeffer die für sein Gesamtwerk grundlegende Formel gefunden, die er später auf die verschiedensten Zusammenhänge übertragen konnte. (60) In den Gefängnisbriefen und deren wirkungsgeschichtlich so bedeutsam gewordenen Überlegungen werde der Rückgriff auf die Distinktion der altprotestantischen Tauftheologie zugunsten der konkreten Übertragbarkeit auf weitere Zusammenhänge besonders deutlich (Frage der natürlichen Frömmigkeit, „unbewusstes Christentum", Unterschied von ‚fides directa' und ‚fides reflexiva' beim Kinderglauben bei der Taufe). Diese grundlegende Erkenntnis von ‚Akt und Sein' habe Bonhoeffer nicht einfach hinter sich gelassen, sondern er beziehe sich auf ihre wesentlichen Zusammenhänge bis zuletzt.(61) Dabei konnte die exakte Begrifflichkeit mit dem anthropologischen Wortfeld des Sehens verknüpft werden („Glaube heißt, allein auf Christus zu blicken").

Ein christologisch-meditatives Bibelverständnis schloss auch das Alte Testament ein (Psalmen) und drückt sich auch in dem Zitat aus, aus dem der Buchtitel entnommen ist: „Wir wissen nicht, was wir tun sollen, aber unsere Augen sehen nach dir". (2. Chron. 20, 12)

Für die Schriftauslegung Bonhoeffers am Beispiel der christologischen Auslegung des Psalters lehnt der Vf. Extremurteile ab, die im Blick auf ‚Gemeinsames Leben' nicht den ausschließlichen „Kontext gemeinschaftlicher Exerzitien bei der Ausgestaltung des Tages" berücksichtigen. Bonhoeffer betone anderwärts durchaus Differenzierungen eines unterschiedlichen Bibelgebrauchs. Hier jedenfalls gelte es, den gemeinschaftlich betenden Umgang mit der Schrift vom predigenden und vom wissenschaftlichen Umgang mit dem Psalter zu unterscheiden: Unterschiede im Bibelgebrauch, „die ihrerseits nicht in voneinander losgelöste quasi schizophrene Wirklichkeitsperspektiven auseinanderfallen" (254f.). In der Spätphase der Gefängnisbriefe wird Bonhoeffer die „gelebte Diesseitigkeit des Alten Testamentes" wichtig, „bevor neutestamentliche Zentralaussagen vorschnell ausgesprochen werden" (277): das Menschsein dürfe nicht auf Kosten des Christseins verkürzt werden (278). Die im einzelnen variable Kontinuitätslinie theologischer Bedeutsamkeit der

‚Nachfolge' mit Ethik und Gefängnisbriefen Bonhoeffers gilt dem Vf. (auch im Diskurs mit abweichenden Ansätzen gegenwärtiger Bonhoeffer-Interpretation) als unbestreitbar. Nur müsse die Gefahr vorschneller Rede von der Heiligung beachtet werde, „die nicht stark genug den Zusammenhang mit den alltäglichen Vollzügen des Lebens betont". (278) Das korrelative, freilich jeweils unterschiedlich akzentuierte Verhältnis praktisch-meditativer Kerygmatik und dogmatisch-diskursiven theologischen Denkens bei Bonhoeffer wird interpretierend an den Texten aufgewiesen, aber auch wirkungsgeschichtlich aufgezeigt. So wird die Frage, in welchem Maß die zeitgeschichtlich-biographische Einbindung für eine angemessene Interpretation und Rezeption berücksichtigt werden muss, besonders bei der Schrift „Gemeinsames Leben" virulent: Ist es nur ein Beitrag zur „Theologenausbildung zu einer bestimmten Zeit" oder ist es „zukunftsorientiert auch für die Gegenwart eine Hilfe zur Klärung und zur Praxis". Interpretationsschwierigkeiten sind benannt (vgl. die „kritischen Urteile ehemaliger Finkenwalder"; 194ff.) Auf den in zahlreichen Taschenbuchausgaben sichtbaren spirituell-gemeindliche Bedarf der Publikation wird in des Vf.s. rezeptionsästhetisch orientierten Interpretation hingewiesen. Die thematische Schwerpunktsetzung auf die mittlere Zeit der illegalen Theologenausbildung wird voraufgehend ergänzt von der akademischen Wirksamkeit und ausblickhaft von der Spätphase (Ethik, punktuell auch Haftzeit), so dass man von einer werkbiographischen Gesamtperspektive sprechen kann, die eindringender Lektüre auch wegweisende Impulse für heutiges Fragen nach Spiritualität vermittelt. Die üblichen Benutzungshilfsmittel (Quellen- und Literaturverzeichnis, Bibelstellen- und Personenregister) sind beigegeben.

Leipzig Kurt Meier

Wüstenberg, Ralf K.: **Eine Theologie des Lebens.** Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe". – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2006. 156 S., pb € 24,00 ISBN: 374–02425–4

Die vorliegende Studie – analytisch prägnant konzipiert – ist in ihrer Spezifik ein thematisch innovativer Beitrag zur Bonhoefferforschung. Der auch im englischsprachigen Raum zur Bonhoeffer-Thematik publizierende Vf. (amerikanische Ausgabe 1998) ist Privatdozent für Systematische Theol. an der Univ. Heidelberg, seit April 2006 Leiter des Instituts für Ev. Theol. an der Freien Univ. Berlin (in Wahrnehmung einer zeitlich befristeten Professur). Er vermittelt mit vorliegender Studie „konstruktive Impulse zur Neubewertung der sog. ‚nichtreligiösen Interpretation'". Im Zusammenhang mit Bonhoeffers These von der „Religionslosigkeit" der modernen Welt werden in konzentriertem Rückblick auf die Bonhoeffer-Quellen und die in ihnen verarbeitete Rezeptions- und Geistesgeschichte v. a. des amerikanischen Pragmatismus (William James) und des deutschen Historismus (Wilhelm Dilthey) die theologischen Erkenntnisse aus der Haftzeit in Tegel erörtert, die in Gestalt verschiedener Briefe v. a. aus dem Jahre 1944 ihren Niederschlag in „Widerstand und Ergebung" gefunden haben. Angesichts von Gerhard Ebelings über fünf Jahrzehnte in der Forschung zitierte Grundeinsicht (ZThK 52, 1955, 296–360), dass die „nichtreligiöse Interpretation [...] für Bonhoeffer nichts anderes als christologische Interpretation" sei (Zit. 14), möchte Wüstenberg nun aufweisen, was *nichtreligiös interpretieren* bei Bonhoeffer konkret heißt. Die überwiegend rezeptionsgeschichtlich gewonnene Beantwortung dieser Frage vollzieht sich in mehreren Etappen: „Von der werkimmanenten Betrachtung der Religionsthematik bei Bonhoeffer über die Klärung der Entstehungsgeschichte seiner religionskritischen Äußerungen zum konstruktiven Versuch der inhaltlichen Bestimmung seiner These von der Religionslosigkeit."(15)

Von der Voraussetzung aus, dass Bonhoeffer selbst keinen Religionsbegriff ausgebildet habe und eine geschlossene Religionstheorie bei ihm fehle, sei man auf die Rezeptionsfrage gewiesen. Im werkbiographisch-theologiegeschichtlich konzipierten zeitlichen Rahmen wird zunächst das Fortschreiten „von der Religionswürdigung unter dem Einfluss der liberalen Theologie zur Religionskritik in der Rezeption der Dialektischen Theologie" aufgewiesen (Abschnitt A). Unter dem Stichwort „Offenbarungspositivismus" wird dann Bonhoeffers Einwand gegen Barth (und die Bekennende Kirche) thematisiert und gezeigt, inwieweit er „aus dem Schatten der Dialektischen Theologie heraustritt" (Abschnitt B). Danach wird Bonhoeffers theol. Sichtweise während der Haftzeit („Tegeler Theologie") erörtert: „Von der Rezeption der Lebensphilosophie zur ‚nichtreligiösen Interpretation'"(Abscnitt C). Hier wird die Bedeutung der Lektüre des Kulturphilosophen José Ortega y Gasset und der geschichtsorientierten Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys zum Verständnis der „nichtreligiösen Interpretation" herangezogen und damit auf aktuelle literarische Quellen für die „Tegeler Fragmente" als Ergebnis und Vermächtnis von Bonhoeffers theol. Denken aufschlussreich weiterführend hingewiesen.

Die Arbeitsweise des Vf.s bietet damit für den Leser einen informativen rezeptionsgeschichtlich interessanten Überblick: Ausgehend vom Schrifttum aus der Studienzeit über Qualifikationsarbeiten (Promotion, Habilitation) und Nachschriften seiner Vorlesungen (auch Predigten und Vorträge sind berücksichtigt) bis hin zu den Ethikfragmenten und den Tegeler Briefen (1944) werden methodisch „die Spuren der Liberalen sowie der Dialektischen Theologie" im literarischen Werk Bonhoeffers aufgenommen (21). Dabei folgen unterschiedlichen Äußerungen nicht lediglich entwicklungsgeschichtlich aufeinander, sondern begegnen auch teilweise noch nebeneinander. Einflüsse von Karl Holl, Reinhold Seeberg und Karl Barth sind spezifisch aufgewiesen und werden jeweils gegeneinander abgewogen: Standen deren Entwürfe in der Konzeption von ‚Sanctorum Communio' noch unverbunden nebeneinander, so schloss sich Bonhoeffer in ‚Akt und Sein' der Dialektischen Theologie und – auf philosophischer Ebene – dem Neukantianismus an. (43f.) Er formuliere von ‚Sanctorum Communio' über ‚Akt und Sein' bis zur ‚Ethik' Religionskritik im Duktus der Dialektischen Theologie; in ‚Widerstand und Ergebung' jedoch träten terminologische Anklänge an K. Barth nur noch vereinzelt auf. (64f.) Bonhoeffers Einwand gegen Barths „Offenbarungspositivismus", in den Tegeler Briefen des Frühjahrs 1944 nur an drei Stellen erhoben, wurde in der Bonhoeffer-Forschung schon dem Begriff nach höchst disparat beurteilt (65ff.). Während Barth in der Kirchlichen Dogmatik im Gefälle Offenbarung und Religion letztere im Unterschied zu seinen dialektischen Anfängen anthropologisch würdige, erwarte Bonhoeffer als Ergebnis aus der Religionskritik die „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe": Statt der dialektisch-theologischen Entgegensetzung von Offenbarung und Religion, wie sie noch in der ‚Ethik' begegnete, sieht er jetzt eine „religionslose Zeit" anbrechen.

In Teil B („Von der Religionskritik zur Religionslosigkeit") wird die neue Terminologie in ihrer Genese erläutert und rezeptionsgeschichtlich verortet. Eine Reihe von religionskritischen Einzelbegriffen werden analysiert, die nicht zuletzt aus dem Umfeld des Historismus, speziell der Lebensphilosophie Diltheys stammen, wie u. a. schon von E. Feil und Chr. Gremmels aufgewiesen. Begriffe wie „Metaphysik" und „Innerlichkeit" als Kennzeichen der Religion bei Dilthey, der Begriff der „Mündigkeit" und die mit „Autonomie" verbundenen Geschichtsreflexionen werden nach ihrer jeweiligen Bedeutung befragt (91). Wendungen (wie „etsi Deus non daretur"; „Arbeitshypothese Gott" etc.) werden in rezeptiver Hinsicht verifiziert (Lektüre von C. F. v. Weizsäcker, Weltbild der Physik). Wurde „Autonomie" noch in der ‚Ethik' kritisch apostrophiert, folgt in den Tegeler Briefen ihre positive Würdigung. Die Unterscheidung Diltheys von institutionalisierter Religion, die ihre historische Zeit gehabt hat, und privater Religion, die zeitlos innerlich begegnet, konnte Bonhoeffer so nicht teilen; seine Kritik richtete sich auf Religion (im Sinne einer Religionstheorie) generell: Die Zeit der Religion sei abgelaufen.(96f.) Durch Lektüre war Bonhoeffer der theologische Pragmatismus eines William James schon bei seinem ersten Amerikaaufenthalt (1930/31) bekannt (113) und wurde als lebensphilosphisch akzentuierte Religionskritik für ihn wichtig, während der pragmatische Religionsbegriff abgelehnt wird (121f.): Die „Wirksamkeit Gottes" könne nicht seiner „Wirklichkeit" vorgeordnet werden. W. James gilt dem Vf. als ein früher „Wegbereiter für die ‚geschichtliche Lebensphilosophie' der ‚Tegeler Theologie'" (126f.). Fazit: Die These von der Religionslosigkeit setze den philosophischen Historismus voraus (W. Dilthey, zuvor: W. James), durch intensive Dilthey-Lektüre in der Haft vermittelt.

Mit E. Bethge und anderen Bonhoeffer-Interpreten konstatiert der Vf. zwar Veränderungen im Verständnis von Religion, die aber als fließende Übergänge verstanden werden, nicht als direkte Zäsuren.(126) Die Religionsauffassung Bonhoeffers sei werkbiographisch von „Diskontinuität in der Kontinuität" geprägt. Das gelte in erweitertem Sinne auch für seine Philosophie-Adaption: „Der neukantianische Ansatz (seit 1929) wird (seit 1931) unter dem Eindruck des Pragmatismus dann (1944) zum Historismus modifiziert (125). Der Vf. grenzt sich hier von Hanfried Müller ab (Von der Kirche zur Welt, 2. Aufl. Leipzig 1966), der mit „qualitativen Sprüngen" und „Widersprüchen" rechne, Bonhoeffers theol. Werdegang also „dialektisch" versteht (126, Anm. 64).

Durch sorgfältig-analytischen Vergleich der für Bonhoeffers theologisches Konzept charakteristischen Begrifflichkeit mit seiner Lektüre in der Haft wird das Verständnis im Blick auf die Tegeler theologischen Neuansätze gefördert und vertieft. So gipfelt denn auch die Publikation neben (1) dem Aufweis der Interdependenz von Leben und Geschichte (nach J. Ortega y Gasset) damit, dass (2) als Proprium der Gesamtanalyse die „Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys als interpretatorischer Schlüssel zum Verständnis der ‚nichtreligiösen' Interpretation" (136–145) herausgearbeitet wird. Waren schon durch E. Bethge, dann durch E. Feil erste grundsätzliche lebensphilosophische Hinweise gegeben worden, so machte danach T. R. Peters als erster darauf aufmerksam, „dass Bonhoeffers Dilthey-Rezeption sich nicht allein auf dessen Historismus bezieht, sondern auch die Lebensphilosophie umfasst" (137). Erst die Studie von K. Bartl (Theologie und Säkularität, 1990) und das Buch von H.-J. Abromeit (Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie" (1991) wiesen zentraler auf die Relevanz Diltheys für Bonhoeffer hin; letzterer analytisch v. a. für die ‚Ethik'. Er prägte auch den Begriff „Lebenstheologie" für den späten Bonhoeffer. Wüstenberg seinerseits arbeitet nun die entscheidende, durch systematische Lektüre gewonnene Dilthey-Rezeption Bonhoeffers in „Widerstand und Ergebung" heraus. In der ‚Ethik' sei Dilthey für Bonhoeffer noch nicht wegweisend. Zwar werde hier in die entscheidende Richtung einer Bedeutung W. Diltheys als Lebensphilosoph für Bonhoefffer allgemein gefragt, doch sei damit noch kein Licht auf den Zusammenhang zwischen Lebensphilosophie und Religionskritik geworfen, somit auch nicht die Bedeutung von Diltheys Lebensbegriff für die nichtreligiöse Interpretation erhellt worden. (132f.)

Es handelt sich also bei Bonhoeffers Tegeler Theologie um eine *partielle* Dilthey-Rezeption. „Religionslosigkeit" und „Religionskritik" als zwei bedeutende Motive im Blick auf Religion gehen bei Dietrich Bonhoeffer inhaltlich *nicht* auf Dilthey zurück, während er die lebensphilosophisch begründete Kritik Diltheys an der Metaphysik nachdrücklich mitvollzog und auf Religion ge-

nerell anwandte (146). Der Lebensbegriff wird unter dem Eindruck der systematischen Lektüre W. Diltheys zum erkenntnistheoretischen Grundbegriff, der von Bonhoeffer allerdings christologisch interpretiert wird: „Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus" (Brief v. 30. 6. 1944). Die Kritik an der Religion ist bei Bonhoeffer begründet durch die theologische Religionskritik Barths, die übernommen und mit der historischen Lebensphilosophie Diltheys verbunden wird. Dem Gegensatz zwischen „Leben" und „Metaphysik" bei Dilthey entspricht die Entgegensetzung von „Leben" und „Religion" bei Bonhoeffer. Wie sich bei Dilthey „Leben" und „Innerlichkeit" gegenseitig interpretieren, so bei Bonhoeffer „Leben" und „Jesus Christus". So formuliert der Vf. als Schlussthese: „Die nichtreligiöse Interpretation ist eine lebens-christologische Interpretation, die den christlichen Glauben und das mündige Leben aufeinander bezieht."(148) Wurden noch in der ‚Ethik' „mündiges Leben" und „Autonomie" weitgehend negativ beurteilt als Abfall von Gott, wird in ‚Widerstand und Ergebung' die Frage nach Christus in einem mündig gewordenen Leben bzw. einer mündigen (autonomen) Welt gestellt.(148)

Die „Schlußbetrachtung" (149–154), die in der amerikanischen Ausgabe noch fehlt, weist auf einen Paradigmenwechsel in der Bonhoefferinterpretation hin, „wonach mindestens die These von der Religionslosigkeit angesichts der Rückkehr von Religion auch in Kirche und Theologie nicht mehr selbstredend" sei (149). Mit Chr. Gremmels hält es auch der Vf. für angezeigt, diese Debatte neu zu eröffnen. Angesichts der verstärkten Tendenz einer Wiederkehr der Religion in der Gegenwart wird relativierend betont: Religionslosigkeit bedeute bei Bonhoeffer vorrangig die Theorielosigkeit der Religion, weniger ein totales Verschwinden von Religion. Für Bonhoeffer stand Religion (sofern auf Jenseitsvertröstung und Innerlichkeit gerichtet) im Gegensatz zum Leben. Bonhoeffers religionskritischer Grundimpuls könne indes zur qualitativen Schärfung der gegenwärtigen neuen Rede von Religion beitragen (150), die nicht mehr an den „Rändern des Lebens" oder in der reinen „Innerlichkeit" zu suchen sei. Insofern stehe die Wiederkehr von Religion in Theologie und Kirche nicht im Widerspruch zur Tegeler Theologie Bonhoeffers (153). Mit Verweis auf zahlreiche aktuelle Beiträge zum Problem von Religion und Religionslosigkeit, die auf entsprechende Wandlungsprozesse im Blick auf „Religion" in der modernen Welt hinweisen, wird zwar eingeräumt, „Religion" sei im theol. Entwurf Bonhoeffers allerdings kein tragfähiges Konzept, vielmehr liege „im Lebensbegriff die Stoßrichtung der sog. nichtreligiösen Interpretation"(149). Auf zwei Implikationen einer nichtreligiösen, vielmehr *lebens-christologischen* Sichtweise weist der Vf. thetisch hin: (1.) Kein vorschnelles Überspringen der „vorletzten Dinge" (auch keine religiöse Überhöhung (Verabsolutierung) des Politischen im Sinne „letzter Dinge" und keine theol. Legitimierung einer religiösen Aufladung des Politischen) – „ob im nationalsozialistischen Kontext oder danach" (151). Hierzu verweist der Vf. auf seine Untersuchung: „Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland", Gütersloh 2004 (bes. zu Bonhoeffers Ethik 489–521). Und (2.) als religionstheoretische Implikation: Glaube und Religion seien keine Gegensätze mehr. Der Entwurf einer nichtreligiösen Interpretation bei Bonhoeffer wird als aktuelles *kritisches Korrektiv der neuen Rede von Religion* verstanden (150). Als lohnenswert gilt: gegenwärtige religionspädagogische oder homiletische Entwürfe daraufhin durchzusehen, „ob dort eine Religionskonzept der Innerlichkeit oder Metaphysik vertreten" werde. (153, Anm. 6) Der Vf. plädiert dafür, dass im Sinne Bonhoeffers „der konstruktive Impuls der Religionskritik lebendig bleiben" sollte, „ja auch und gerade, wo Religion eine Renaissance erlebt." (153) Die Notwendigkeit theol. Klärung des Religionsbegriffs bleibt unbestritten. Das Geleitwort Eberhard Bethges aus der engl. Ausgabe von 1998 ist unverändert übernommen. Ein Quellenverzeichnis ist beigegeben. Die in handlichem Taschenbuchformat vorliegende Studie kann mit wachem Leserinteresse rechnen.

Leipzig Kurt Meier

Balthasar, Rahner. Deux pensées en contraste, hg. v. Henri-Jérôme Gagey / Vincent Holzer *Préface de Mgr. André Vingt-Trois.* – Paris: Bayard 2005. S. 217 (coll. Theologia), br. € 27,00 ISBN: 2–227–475–080

Aus dem frankofonen Sprachraum ist eine interessante Arbeit anzuzeigen: Anlässlich der Jubiläen zum 100. Geburtstag von Balthasar und Rahner veranstalteten die drei Theologischen Hochschulen in Paris (Institut Catholique, Centre Sèvre, Faculté Notre Dame) eine gemeinsame Tagung, die nun als Buch veröffentlicht vorliegt.

Der erste Teil ist der Genese und den Quellen beider Theologien gewidmet. Karl-Heinz Neufeld zeichnet den theologiegeschichtlichen Hintergrund, aus dem beide Autoren mit ihren neuen Ansätzen entwachsen sind. Peter Henrici verweist auf die gemeinsame spirituelle Quelle beider Theologen: Ignatius von Loyola. Während Rahners mystagogische Theologie sich der ignatianischen Maxime ‚ayudar a las ánimas' verschrieb, sucht die Theodramatik von Balthasars ‚Gott in allen Dingen'. Beide haben, so Bernard Sesboüé, je auf ihre Weise, die Neuscholastik ihrer Zeit überstiegen und sind zu Wegbereitern der neueren Theologie geworden. Während der historische Teil die erstaunlichen Gemeinsamkeiten beider herauskristallisiert, wendet sich der systematische zweite Teil dem je unterschiedlichen Stil beider Werke zu. Jean Greisch, Philosoph am Institut Catholique, untersucht Rahners transzendentale Wendung der klassischen Schultheologie als Beispiel eines fruchtbaren Dialogs zwischen Philosophie und Theologie. Philippe Capelle stellt gegen Rahners Relektüre der Transzendentalphilosophie von Balthasars Begriff der Gestalt, den der Schweizer Theologe von J. W. von Goethe entlieh. Entlang dem Diktum des Basler Theologen ‚Rahner wählte Kant, ich dagegen Goethe' wird der Philosophie- wie Theologiebegriff von Balthasars entwickelt, der einerseits stark der Phänomenologie im frankofonen Raum verpflichtet ist (Bergson), andererseits durch Jaspers, Siewerth wichtige Anstöße aus dem deutschen Sprachraum aufnahm. Der Dogmatiker des Institut Catholique in Paris, Vincent Holzer, er lieferte bereits mit seiner Dissertation einen systematischen Vergleich beider Theologen, untersucht den Schriftgebrauch in den Theologien Rahners und von Balthasars. Er sieht im Begriff des ‚absoluten Geheimnisses' (Rahner) und in der ‚Gestalt Christi' (von Balthasar) den wesentlichen Unterschied zwischen dem transzendental theologischen und dem phänomenologischen Ansatz. Die Differenz zwischen beiden gipfelt in der unterschiedlichen Bewertung des soteriologischen Aspekts des Christusereignisses. Diese grundlegende Differenz stellt auch Michel Fédou in seinem Aufsatz über die patristischen Quelle beider Theologien heraus. Im dritten Teil des vorzustellenden Bdes werden, in rezeptionsästhetischer Perspektive, die Einflüsse sowohl der Theologie Rahners als auch jener von Balthasars in ihrer Wirkungsgeschichte nachgezeichnet. Die im systematischen Teil herausgestellte Differenz zeigt sich ebenso in der theologischen Qualifikation von Welt und Geschichte. Legt Rahner, so der Dogmatiker Christoph Theobald, den Akzent auf das Kirche-Sein in einer postmodernen Diaspora, unterstreicht André Marie Ponnou Delaffon, der Dogmatiker der Faculté Notre Dame, die geschaffene Kreatürlichkeit als Ausgangpunkt jeglicher Wahrheitsfrage bei von Balthasar. Eröffnungs- und Schlussreferat der Tagung sowie ein Vorwort des Erzbischofs von Paris, Mgr. André Vingt-Trois, sind diesem Bd beigegeben.

Mit diesem Bd wird die Reihe ‚Theologia' im Verlag Bayard eröffnet; diese Reihe möchte einerseits die Lebendigkeit der aktuellen Theologie im frankofonen Raum dokumentieren, andererseits das spezifische Element frankophoner Theologie in den internationalen theologischen Diskurs einbringen. Angesichts dieser Prämissen sind die beiden deutschsprachigen Autoren gut ausgewählt. Zeigt dieser Bd doch eindrücklich, dass die Anstöße, die ‚l'outre-Rhin' entstanden sind, im Raum der Frankofonie eine eigenständige Lektüre erfahren haben. Während der erste historische Teil der deutschsprachigen Leserschaft wenig Neues bietet, können sowohl im systematischen zweiten Teil als auch im rezeptionsästhetischen dritten Teil eigenständige Erörterung und entsprechende Weiterentwicklungen beider großen Theologien studiert werden. Da die phänomenologische Theologie in Frankreich weitaus lebendiger ist, trifft der ästhetische Ansatz von Balthasars auf eine fruchtbare Resonanz. Die strikte Trennung von Staat und Kirche in Frankreich bedenkt das Kirche-Welt-Verhältnis, das beide Theologen je unterschiedlich vorlegen, in anderer Perspektive als entsprechende Literatur im deutschsprachigen Raum. Eine Korrektur sei vermerkt: Eine Anmerkung der S. 33 wurde vergessen zu übersetzen.

Der erste Bd der neu eröffneten Reihe ‚Theologia' weist sich als schönes Beispiel einer ‚europäischen Theologie' aus, die, angesichts der Umbrüche in Europa und der Globalisierung, im Entstehen begriffen ist.

Luzern Wolfgang W. Müller

Praktische Theologie

Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, hg. v. Matthias Sellmann. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2004. 284 S. (= Quaestiones Disputatae, 206), kt € 26,00 ISBN: 3–451–02206–0

Im nunmehr weit über 200 Bände umfassenden Reigen der Quaestiones Disputatae ist wiederum ein Bd erschienen, der bestens zum Reihentitel dieser Edition passt: Matthias Sellmann, Theologischer Grundsatzreferent an der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz (Hamm) legt zusammen mit Vertretern aus verschiedenen Bereichen kirchlicher und theologischer Arbeit einen Sammelband vor, der die Frage nach dem Verständnis und der Relevanz missionarischer Arbeit auf die Tagesordnung setzt. Dabei gehen die Vf.innen und Vf. der einzelnen Beiträge gleichermaßen davon aus, dass die theologisch selbstverständliche Erörterung von Mission zu Unrecht in Misskredit geraten sei; dementsprechend wird aus verschiedenen Perspektiven der Versuch unternommen, das Festhalten an einem (modifizierten) Missionsbegriff zu plausibilisieren.

In der einleitenden Problemanzeige wird konstatiert, dass „pastorale Inlandsstrategien" (10) für Mission in den letzten Jahrzehnten als theologisches Tabu galten, wofür u. a. das Bemühen um kulturelle und politische Korrektheit verantwortlich gemacht wird. Dabei sei die religiöse Verarmung in Deutschland, die rapide fortschreitende Entchristlichung und die konfessionelle Nonchalance nicht Ernst ge-

nug genommen worden. Angesichts dessen wird unter Berufung auf einschlägige Verlautbarungen sowohl der Deutschen Bischofskonferenz als auch der Evangelischen Kirche in Deutschland darauf aufmerksam gemacht, dass die „Zeit zur Aussaat" nicht länger vertagt werden könne. Die Zeiten seien vorbei, „in denen das Christentum bürgerlich sozial erlernt werden konnte und quasi identisch mit der umgebenden Kultur war". Offenbar im Sinne einer Diagnose weist der Hg. auf einen „Mangel an Tradierungserfolgen" hin, aus dem ein „Mangel an öffentlicher Akzeptanz, damit auch ein Mangel an Geld, an infrastruktureller Macht, an personaler Attraktivität, nicht zuletzt an qualifiziertem Führungspersonal" (12) erwachsen sei.

In der Problemanzeige und im Nachdenken über womöglich veränderte Strukturen und Formen von Mission kommt m. E. nicht so recht in den Blick, dass die durchaus richtig beobachtete Zurückhaltung im Umgang mit dem Missionsbegriff mit theologisch reflektierten und kirchlich realisierten *Transformationsprozessen* zusammenhängen könnte. Von Zeit zu Zeit kommen neue signifikante Begriffe in Umlauf, die – natürlich – Variationen im Blick auf die „Sache" implizieren. Es ist kein Zufall, dass „Mission" *zusammen mit anderen Begriffen* rückläufig gebraucht wird: Dazu gehören u. a. die Begriffe „Zeugnis", „Kerygma", „Verkündigung", ohne dass man der Theologie oder der kirchlichen Praxis der beiden christlichen Konfessionen den Vorwurf machen könnte, sich in den letzten Jahrzehnten nicht mit der „Kommunikation des Evangeliums" auseinandergesetzt zu haben – und zwar auf höchstem methodischen Niveau.

Dass weithin nicht mehr von „Mission" geredet wird, bedeutet also nicht einfach, dass man in der Theologie unserer Tage den Bedarf am „Wort Gottes" ignorierte oder dem Evangelium keine Menschen gewinnende und Welt verändernde Kraft mehr zutraute. Aber die Vorstellungen darüber, *in welchem Sinne* wir von „Gottes Wort" reden können, unter welchen Umständen das Evangelium angemessenerweise ‚unter die Leute kommt', wie „Gemeinde" zu denken ist, wie die Wahrheit des Glaubens unter anderen Wahrheiten gehört und verstanden werden kann – *diese Vorstellungen* haben sich verändert. Von einem dem Zeitgeist geschuldeten *Tabu* kann m. E. keine Rede sein. Der Missions*begriff* hat ganz allmählich an Bedeutung verloren, und zwar in dem Maße, wie sich der theologische (ekklesiologische, hermeneutische, homiletische, religionsphilosophische, dogmatische usw.) *Diskurs um ihn herum* verändert hat. Man kann diesen Begriff – der all die eben genannten Diskursebenen betrifft – nicht neu etablieren, ohne sich zuvor mit den *Gründen für die theologische Distanzierung* von ihm auseinanderzusetzen und darzulegen, inwiefern man dabei womöglich auf dem Holzweg war. Dass, wie eingeräumt wird (13), die den Missionsgedanken hervorhebenden kirchlichen Verlautbarungen theologisch kaum zur Kenntnis genommen werden (also auch als Tabubruch nicht funktionieren!), ist m. E. kein Indiz dafür, dass eine solche Betrachtungsweise kurz vor dem Durchbruch steht.

Gleichwohl ist den Autorinnen und Autoren zugutezuhalten, dass sie die Arbeit auf dem Missionsfeld Deutschland nicht bagatellisieren. Sie reagieren in ihren Beiträgen gewissermaßen auf den Prüfauftrag ihrer Kirche und beschäftigen sich in Fortschreibungen, Erwiderungen, Konkretisierungen und Kritik des Dokuments „Zeit zur Aussaat"[1] *mit möglichen Reflexionsperspektiven und Kontexten von Mission heute.*

Hans Gasper nimmt eine Art Spurensicherung des neuerlichen Nachdenkens über die Stellung der Kirche(n) zu der ihr eigenen missionarischen Funktion vor (25–41). Dabei legt er eine interessante (transkonfessionelle) Synopse entsprechender Bestrebungen vor, die insgesamt deutlich machen, *dass* das Thema Mission zur Zeit v. a. eines der Kirchenleitungen ist. Es wäre interessant, die Hintergründe dafür noch genauer in den Blick zu bekommen. Für den französischen Raum legt *Hadwig Müller* eine entsprechende Untersuchung vor (229–248) und arbeitet dabei den – nicht nur für Frankreich relevanten – notwendigen inneren Zusammenhang zwischen der Theologie der Kirche und der Plausibilität und Stringenz ihres Handelns heraus. Eine überzeugende Praxis der Kommunikation des Evangeliums mit den jeweils gegebenen Ressourcen der Gemeinde vor Ort ist demnach missionarischen Sonderaktionen vorzuziehen – und in der Wirkung offenbar nachhaltiger.

Ottmar John setzt sich kritisch mit der „soziologischen Empirie" bzw. den oft kurzatmigen Folgerungen daraus auseinander. Er sieht sich angesichts des gesellschaftlichen Bedeutungsverlusts von Kirche und Christentum zu missionarischem Handeln herausgefordert (42–68). Die Argumente für sein Plädoyer zur Erneuerung des missionarischen Wesens der Kirche werden dann jedoch recht unmittelbar deduktiv, d. h. aus christologischen Erwägungen, ekklesiologischen und eschatologischen Erörterungen heraus entwickelt – die andere Ansätze zur Kommunikation des Evangeliums *auch* kennen: „Die Kirche ist deswegen missionarisch, weil sie die Kirche Jesu Christi ist." (54) Wer wollte das bestreiten? Der Streit geht um die je und je zu ziehenden *Folgerungen* und um die theologische Reflexion der Wege bzw. der Arten und Weisen, unter denen Kirche und Gemeinde heute zu den Menschen „geschickt" sind – zu Menschen, die durchaus nicht immer erst durch die kirchliche Bekanntgabe des Schöpferwillens Gottes zu der Überzeugung gelangen: „Leben soll sein" (65).

In einer aufschlussreichen Analyse von fünf Modellen von Mission („Seelen retten", „Europa wieder christlich machen", „Die Gesellschaft nach Maßstäben des Reiches Gottes gestalten", „Zeichen sein", „Bestürzung") weist *Andreas Wollbold* auf zahlreiche Aporien hin, in die der Missionsgedanke verstrickt war und z. T. noch ist (69–91). Die Analyse der Probleme überzeugt – und macht deutlich, wie der Begriff der Mission zu einem Teil seiner negativen Implikationen gelangt ist. Ob Wollbold mit seinem starken Plädoyer für das „Bestürzungsmodell" die Probleme löst, vor die sich Kirche mit ihrem missionarischen Auftrag gestellt sieht, ist fraglich. So relevant die damit bezeichnete Buße der Gläubigen für deren Umkehr in ein erfülltes Leben ist: Das Evangelium – das u. a. dank missionarischer Prozesse in Umlauf ist – hat einen Inhalt und zielt auf Wirkungen, die über die Ermutigung zur Umkehr hinausreichen und elementar auf das Verständnis und die Gestaltung des eigenen Lebens in der Freiheit des Glaubens bezogen sind.

Welche neuen Wege in diesem Zusammenhang zu denken und zu beschreiten sind, macht *Agnes Beck* mit Blick auf das in weiten Teilen konfessionslose Terrain in Ostdeutschland deutlich (92–120). Sie legt dar, inwiefern der missionarische Grundimpuls der Kirche in verschiedenen Kontexten ganz unterschiedliche Gestalten annehmen kann. In Anknüpfung an Eberhard Tiefensees quasi konfessionelle Charakterisierung des „homo areligiosus"[2] zeigt die Vfn. anhand konkreter Beispiele neue Wege der Aussaat auf, die inmitten der Lebenswirklichkeit der Menschen ihren Anfang finden und in starkem Maße auf Partizipation (statt auf Mission durch Information) setzen. Dies mündet in eine „Ökumene dritter Art", in der Konfessionslose sozusagen zu *ihren* Bedingungen in die Kommunikation des Evangeliums verwickelt werden.

Wie wichtig gerade *dieser* Modus des missionarischen Auftretens von Kirche (nicht nur angesichts konfessionsloser Räume in Ostdeutschland) ist, zeigt die in der Geschichte und Gegenwart von Religion(en) immer wieder hervortretende Gewaltkomponente, wie *Hans-Joachim Sander* ausführt (121–145). Demgegenüber ist theologisch immer wieder neu in den Blick zu bekommen, dass die Wahrheit keine Gewaltopfer fordert, sondern – so könnte man den Ausführungen Sanders hinzufügen – sich gerade in ihrer den Menschen und das Menschliche (be)*wahr*enden Kraft als *Wahr*heit erweist.

Johann Ev. Hafner reflektiert den Missionsgedanken im Kontext des postmodernen Individualisierungsprozesses und weist auf die damit verbundenen, spezifischen Probleme menschlicher Existenz heute hin. Dazu gehört der quasi kategorische Imperativ zum permanenten Entwurf des Selbst und zum Management des eigenen Lebens – was u. a. zu Erschöpfungserscheinungen und damit zu einer verstärkten Nachfrage auf dem Markt von Religion, Psychotherapie und Esoterik führt. Angesichts dessen plädiert der Vf. für eine konsequentere religiöse Sprachpflege, die der missionarischen Kirche helfen soll, angemessen von Gott zu reden.

Hierfür genügt es aber doch wohl nicht, die Hermeneutik des alltäglichen, theologisch unkorrekten Sprachgebrauchs mit Hilfe solider Dogmatik („Die Welt ist Produkt eines göttlichen Willens," vgl. 174) zu sanieren: „Was sich Individuen von Gott erwarten, können sie nur in der vorgegebenen Sprache der Religion ausdrücken" (175). Damit kann sicher nicht gemeint sein, dass die Signifikate (also die Inhalte, Bedeutungen, Entdeckungen, Offenbarungen), die im Prozess der Entwicklung des Glaubens eine Verbindung mit ganz bestimmten Begriffen und Zeichengestalten (Signifikanten) eingegangen sind, ein für alle Mal diesen Bezeichnungen amalgamiert sind. Sowohl aus sprachphilosophischer wie auch aus theologischer und empirischer Sicht liegen die Dinge anders. Der Vf. beschränkt sich jedenfalls in seinem Plädoyer nicht auf die Sprache der *Grammatik* des Christentums, wenn er die Inhalte und Hoffnungen christlicher Existenz als sprachlich vorgegeben betrachtet und „individuelle Religiosität" als „unsinnig" apostrophiert (175). Werden hier nicht unnötige Alternativen im Prozess der Aneignung des Glaubens und der Sprache des Glaubens eines Menschen konstruiert?

Zwei weitere Beiträge des Buches gehen in verschiedener Weise auf die Situation religiöser Pluralität ein. Indem *Eckhart Türk* einen Blick auf Missionsbestrebungen auch *zwischen* den Religionen wirft und das Christentum dementsprechend auch als Objekt von Missionierungsabsichten wahrnimmt, entwickelt er ein interessantes Modell von dialogischer Mission (178–203). Es gilt, „den Anderen, auch den Anhänger einer anderen Religion oder neureligiösen Gruppierung, als Teil der eigenen Identität" zu begreifen „und ihm entsprechend liebevoll (zu) begegne(n)" (202). Vor dem Hintergrund (typisch neuzeitlicher) Erfahrung der Sinnabwesenheit setzt *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* die Frage nach den *Inhalten* der Mission bzw. nach deren „Sinn" auf die Agenda (204–228). Dabei unternimmt sie den Versuch, an der Erfahrung des Schmerzes anzuknüpfen und sie als quasi körperliche Form der Frage nach Sinn ins Blickfeld zu rücken: „Das Werden kostet Kraft, Leben, schmerzhafte Veränderung – aber auf das eigene Anwesendsein hin" (228).

Die tiefgehende kritische Reflexion der missionarischen Offensive der christlichen Kirchen aus der Feder von *Rainer Bucher* (229–282) hätte gut an

[1] Zeit zur Aussaat. Missionarische Kirche sein (= Die deutschen Bischöfe 68), hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

[2] Vgl. Eberhard Tiefensee: Homo areligiosus. Überlegungen zur Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR, in: Thomas A. Seidel (Hg.): Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus der DDR, Leipzig 2003, 197–215.

den Anfang des Buches gepasst. Bucher legt dar, inwiefern die Probleme mit der Mission nicht zuerst durch eine gesteigerte missionarische Entschlossenheit von Pfarrern und Gemeinden bewältigt werden können. Die Kirche muss sich nach den Voraussetzungen und Konditionen fragen lassen, unter denen sie ihr Interesse an Mission entwickeln will. Sofern die kirchliche Zentralperspektive, eine monologische Kommunikationskultur und die Sicherung des Einflusses auf das gesamtgesellschaftliche Geschehen die maßgeblichen Koordinaten sind, steht die Kirche in der Gefahr, neuen Wein in alte Schläuche zu gießen. Demgegenüber wird – das gilt sowohl für die katholische wie für die evangelische Kirche – viel davon abhängen, ob auch Strukturen sich verändern und die Erfahrung aller an der Aussaat Beteiligten neues Gewicht bekommt: „Missionarische Pastoral fordert dazu auf, sozialformkreativ zu sein, phantasievoll und beweglich, ressourcen- und personenorientiert, nicht institutionen- und regelfixiert" (280).

Der Beitrag von Bucher zieht m. E. noch weitere Fragen nach sich, die sich stellen, wenn man heute neu über den Sinn und das Wesen von Mission nachdenkt. Sie betreffen u. a. das Selbstverständnis der christlichen Religion, die Art und Weise der Verankerung und Verortung ihrer Wahrheit, ihr Menschenbild – und immer wieder: das sie leitende Verständnis von „Heil" und „Erlösung". Gleichwohl setzt das Buch wichtige Akzente, und die – nicht immer eigens thematisierten – Prämissen der darin vertretenen Autoren lassen zum Teil erahnen, dass sie auch im Blick auf die eben angedeuteten Fragen unterwegs sind. Auch aus diesem Grunde werden Leserinnen und Leser mit Gewinn auf diese Texte zurückgreifen.

Bedauerlicherweise enthält das Werk keinerlei Register oder ein Literaturverzeichnis, was seinen Alltagsgebrauch erleichtern würde.

Münster Wilfried Engemann

Ethische Schlüsselprobleme. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch, hg. v. Rainer Lachmann / Gottfried Adam / Martin Rothgangel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 384 S. (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer, 4), kt € 26,90 ISBN 13: 978–3–525–61423–5

Aller guten Dinge sind ... nein, nicht nur drei, sondern definitiv vier! In bewährter Qualität liegt der vierte Teil vor, der die Reihe „Theologie für Lehrerinnen und Lehrer" (= TLL) abschließt. Erneut gelingt einem TLL-Titel der Brückenschlag zwischen Theorie und Praxis, wodurch besonders dem Zielleserkreis von Lehrerinnen und Lehrern Rechnung getragen wird, die im Fach Religion mit ihren Schülern ethische Fragestellungen behandeln. „Dabei ist sicher zuerst an die Lehrkräfte der Sekundarstufe I und II gedacht, ohne dass aber die Religionslehrer und Religionslehrerinnen, Religionspädagoginnen und Religionspädagogen, Pfarrer und Pfarrerinnen, die an Grundschulen unterrichten, aus dem Blickfeld gerückt wären" (9). Gleichermaßen ist der Bd aber für Studenten und Referendare von Interesse, denn er bietet Grundlagenwissen, das dem Untertitel verpflichtet ist, das heißt, dass jeder einzelne Artikel dieser Gliederung folgt und somit Aspekte präsentiert, die lebensweltlich, theologisch und didaktisch sind. Auf diese Weise bietet das Werk eine Sammlung von Bausteinen, die nach Bedarf eingesetzt werden können und eine große Bandbreite von Themen abdecken, die bei ethischen Schlüsselproblemen von Relevanz sind.

Dem Vorwort schließen sich die drei Großkapitel I, II und III an, die die Grundstruktur ausmachen. Der erste Teil I beschäftigt sich mit Grundfragen zu ethischen Schlüsselproblemen, der zweite Hauptabschnitt II zeigt konkrete ethische Schlüsselprobleme auf, wohingegen der dritte Abschnitt III als Anhang zu sehen ist, der Abkürzungen, Namen- und Sachregister sowie ein Autorenverzeichnis beinhaltet.

Im Teil I melden sich die drei Hg. zu Wort, die Elementares in ihren Artikeln formulieren. Rainer Lachmann (13–22) benennt Elemente, Kriterien und Perspektiven der ethischen Urteilsbildung, wobei er auf den Dreischritt „Sehen / Wahrnehmen", „Urteilen" und „Handeln" eingeht. Mit den Methoden und Formen ethischen Lernens beschäftigt sich Gottfried Adam (23–37), bevor Martin Rothgangel mit Rückgriff auf Wolfgang Klafkis Allgemeinbildungskonzept der epochaltypischen Schlüsselprobleme (vgl. 38) eine Begründung und Auswahl der Schlüsselprobleme vornimmt (38–46), die in II nacheinander in elf Abschnitten ausformuliert werden.

So zählen zu den ethischen Schlüsselproblemen nicht nur der Bereich „Umwelt" und die Frage nach dem Umgang mit Gottes Schöpfung, sondern ebenso die von diversen Autoren behandelten Themenkomplexe „Frieden / Gewalt", „Bevölkerungswachstum / Welternährung" oder „Gerechtigkeit / Ungleichheit", was wiederum Facetten abdeckt wie die Geschlechtergerechtigkeit, die ökonomische Verteilungsgerechtigkeit von Geld und Eigentum und die politische Gerechtigkeit in Form von Macht und Herrschaftsformen. Darüber hinaus setzt sich II auseinander mit Fragen zur Globalisierung, mit den neuen elektronischen Medien sowie mit Interkulturalität und Interreligiosität. Zwei größere, wohl besonders junge Menschen interessierende Abschnitte thematisieren „Ich-Du-Beziehungen", wobei hier die Unterteilungen „Freundschaft / Liebe / Sexualität", „Ehe / Familie / Gleichgeschlechtliche Beziehungen" und „Verhältnis der Generationen" vorgenommen werden, und Ausführungen zur Freizeit und zur Arbeit, die sich mit „Arbeit / Arbeitslosigkeit" ebenso auseinander setzen wie mit „Freizeit: Zeitverwendung / Zeitverschwendung". Die Unterkapitel „Gesundheit / Krankheit / Behinderung" und „Bioethik: Technisierung und Menschenwürde" beschließen den Hauptteil, der die S.n 49 bis 363 abdeckt.

Teil III rundet den Bd 4 der TLL-Reihe ab.

Die vorangestellte Auflistung der inhaltlichen Bereiche zeigt die große thematische Vielfalt, der ethischen Schlüsselprobleme, denen sich das Buch widmet. Lehrerinnen und Lehrer, die eine Unterrichtsreihe zu einem Thema planen, gewinnen schnell einen komprimierten Überblick über die aktuelle lebensweltliche Situation, wie sie den Lernenden aus den Medien und ebenso aus ihrem eigenen Umfeld bekannt sein dürfte. Dem schließt sich eine theologische Deutung oder Kommentierung an, die oftmals Bibelbezüge erstellt oder Positionen aus amtskirchlichen Dokumenten bzw. von bedeutenden Theologen präsentiert. Der didaktische Teil gibt dann noch konstruktive didaktisch-methodische Hinweise, was bei der Behandlung im Unterricht oder in unterschiedlichen Schulformen und -klassen zu beachten ist. Wer etwas genauer erfahren will, der kann die jedem Artikel beigegebenen Literaturhinweise nutzen, die zu vertiefender Weiterarbeit anregen. Querverweise erleichtern das Auffinden von Hinweisen, was den vierten Bd zu einem wertvollen Wegweiser in diesem schwierigen Feld ethischer Fragestellungen macht.

Schade, wenn wirklich keine weitere Fortsetzung der TLL-Reihe folgen sollte! Wie wäre es zum Beispiel mit „Sakrale Kunstwerke. Bildlich – biblisch – didaktisch", mit „Filme. Szenisch – systematisch – didaktisch"? Gewiss, das sind Anregungen, aber der Bausteincharakter der bisherigen TLL-Bände gestattet schließlich eine flexible Übernahme in eine geplante oder bereits vorhandene Unterrichtsreihe, erleichtert gerade Berufseinsteigern die Arbeit und verschafft einen guten Überblick.

Tecklenburg-Leeden Björn Igelbrink

Stork-Denker, Katharina: **Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst**. – Leipzig: EVA 2008. 239 S. (Arbeiten zur Praktischen Theologie, 35), geb. € 38,00 ISBN: 978–3–374–02607–4

Dafür, dass Liturgiewissenschaft heute nur noch ökumenisch verantwortet werden kann, liefert diese bei Christian Grethlein an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. Münster erstellte Diss. den besten Beleg. Lässt schon der Titel keine Zuordnung zu einer Konfession erkennen, zeigt das Inhaltsverzeichnis auf den ersten Blick Überraschendes: Die theologische Grundlegung der Bedeutung der aktiven Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie und deren Entwicklung in Theologie wie auch kirchlichen Dokumenten seit den liturgischen Bewegungen in beiden Konfessionen wird in zwei etwa gleich umfangreichen Kap.n dargelegt. Zunächst geht es um die „‚Participatio actuosa': Das Konzept der aktiven Teilnahme der Gläubigen in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils" (16–59), sodann um „‚Verantwortung und Beteiligung der Gemeinde' – Das erste Kriterium des Evangelischen Gottesdienstbuches" (60–128), das 1999 als Agende für die Evangelische Kirche der Union und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands eingeführt wurde.

Die Vf.in ist zu bescheinigen, dass sie anhand gut ausgewählter Literatur die Begriffsentwicklung katholischerseits seit Pius X. zu Beginn des 20. Jh.s bis zu Sacrosanctum Concilium (SC) treffend beschreibt. Das gilt auch für die Untersuchung von SC, wo dieser für die Liturgiereform wohl wichtigste Aspekt in 17 Artikeln vorkommt, der Sache nach noch öfter. Völlig richtig verweist die Vf.in zur Begründung „der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme" (SC 14) auch auf SC 7, wo mit Verweis auf Mt 18,20 die betende Kirche als eigene liturgische Gegenwartsweise Jesu Christi genannt wird. Hier wäre ein Hinweis auf die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch von 1970 (lat.: Institutio Generalis Missalis Romani) weiterführend gewesen, wo Kirche als Gemeinde definiert wird. Nr. 7 benennt nämlich als Grundstruktur der Eucharistiefeier die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi in der Abfolge der Feier, wobei die erste in der Gemeinde selbst gesehen wird. Danach „ist Christus wirklich gegenwärtig in der Gemeinde, die sich in seinem Namen versammelt" zur Liturgie. Das gilt in unverändertem Wortlaut auch für die Editio tertia des Missale Romanum von 2002, dort Nr. 27.

Ausführlich wird die Wirkungsgeschichte der vatikanischen Liturgiereform erörtert. Immer wieder wird dabei auf eine Spannung zwischen „Communio- bzw. eucharistischer Ekklesiologie und hierarchologischer bzw. universalistischer Ekklesiologie" (so 46) hingewiesen, die für die Kirchenkonstitution Lumen Gentium sicher gilt, wohl aber nicht daran festgemacht werden kann, dass – so etwa SC 28 – jeder „in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun (soll), was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt". Dass es einen priesterlichen Leiter (Presbyter) bestimmter liturgischer Handlungen gibt, während alle Getauften als Sacerdotes verstan-

den werden (vgl. u. a. SC 14 mit Verweis auf 1 Petr 2,9), widerspricht nicht der sogenannten Communio-Ekklesiologie. Die Vf.in weist später (u. a. 127) selbst daraufhin, dass es auch evangelischerseits einen Unterschied zwischen Ordinierten und Nichtordinierten gibt, der bei Luther selbstverständlich ist, neuerdings aber in Frage zu stehen scheint, denn ungeklärt sei „das Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde" (102). Richtig ist allerdings, dass römische Verlautbarungen der letzten Jahre – die Vf.in untersucht dazu die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" von 1997, die Instruktion Redemptionis Sacramentum von 2004 sowie das Buch „Der Geist der Liturgie" Joseph Kardinal Ratzingers von 2002 – die Tendenz zu einem Priesterbild enthalten, dass vom Konzil ganz bewusst korrigiert wurde. Allerdings wird der Eindruck erweckt (so 46), dass die Communio-Ekklesiologie „v. a. von deutschen katholischen Liturgiewissenschaftlern" vertreten wird, obwohl sich dies ebenso für Italien, Frankreich, die USA oder Polen belegen lässt, um nur einige Nationen zu nennen, in denen die Liturgiewissenschaft eine breite Basis hat. Mehrfach wird das Verständnis „vom Allgemeinen Priestertum aller Getauften" bei Luther dem der katholischen Auffassung gegenübergestellt (u. a. 58), was so kaum zutrifft (siehe oben den Verweis auf 1 Petr 2,9). Übrigens wird nicht thematisiert, dass eine Fülle liturgischer Feiern von Laien geleitet werden können, so selbst an Sonntagen die Wort-Gottes-Feiern, wenn eine Eucharistiefeier nicht stattfindet. Das stellt sich kaum anders dar wie sonntägliche Gottesdienste ohne Abendmahl in evangelischen Kirchen.

Auf die Entwicklung des Teilnahmebegriffs evangelischerseits von Schleiermacher, der älteren wie jüngeren liturgischen Bewegung bis zum neuen Gottesdienstbuch soll hier nicht eingegangen werden. Doch ist diese Darstellung, die es so bisher nicht gab, von höchstem Interesse gerade im Vergleich zur katholischen Entwicklung. Jedenfalls bescheinigt die Vf.in dieser neuen Agende einen Teilnahmebegriff, der für sie eine Fülle von Fragen aufwirft (121–128). Spätestens hier wird erkennbar, dass es ihr bei all diesen theologischen Aspekten letztlich um die Klärung empirischer Fragen geht: Wie verhalten sich äußere und innere Beteiligung; wie wird der Gottesdienst zur Sache der Gemeinde; welche Bedeutung haben u. a. Raum Musik, Zeit, Sprache etc.? Dem geht sie in einem weiteren Kap. nach: „‚Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst' aus der Perspektive von Gottesdienstteilnehmerinnen und -teilnehmern – Veranschaulichungen aus der Lebenswelt" (129–202). Dem nähert sie sich durch einen sogenannten „Schreibaufruf" an evangelische Gottesdienstteilnehmer, bei dem es allerdings nur sechs Rückmeldungen gab (223–239; zum methodischen Vorgehen vgl. 133–148, zur Auswertung 149–211), was nach Meinung der Vf.in „das gesamte Verfahren nicht in Frage" stellt (141). Das ist allerdings nicht ansatzweise repräsentativ, aber dennoch aufschlussreich. Dass es zukünftig nicht nur um theologische Grundsatzfragen bei der Teilnahme gehen kann, sondern die von dieser Arbeit gestellten Fragen ernst zu nehmen und empirische Untersuchungen von höchster Bedeutung sind, ist auch für katholische Liturgiewissenschaft keine Frage mehr (vgl. u. a. B. Kranemann, Wie übersetzt man Tradition? In: Glauben denken. Theologie heute – eine Bestandsaufnahme. Herder Korrespondenz-Spezial, Februar 2008, 49–53). Es sollte „bei allen Überlegungen und Planungen die Frage im Mittelpunkt stehen, wie es gelingen kann, dass Menschen im Gottesdienst so beteiligt und in ihren konkreten Lebensbezügen angesprochen werden können, dass in, mit und unter der gottesdienstlichen Kommunikation die Kommunikation mit Gott erfahrbar und eine Teilhabe am Dialog mit Gott ermöglicht wird" (211). Das zu bedenken heißt nicht, das Objektive der Liturgie zugunsten von Subjektivismus und Willkür aufzugeben, wie es Rom gegenwärtig zu befürchten scheint.

Mit dem hier zu dieser Arbeit Gesagten ist nur ein kleiner Teil der dort niedergelegten Erkenntnisse angesprochen. Insgesamt handelt es sich um ein beachtliches Werk, das auch für katholische Praktische Theologen erheblichen Erkenntnisgewinn bereit hält.

Münster Klemens Richter

Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder, hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann. – Schenefeld: EB-Verlag 2005. Teil I: **Reiss**, Wolfram: **Ägypten und Palästina** 525 S. (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 21), kt € 29,00 ISBN: 3–936912–27–0 / Teil II: **Bartsch**, Patrick: **Türkei und Iran**. 529 S. (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 22), 529 S. kt 29 € ISBN: 3–936912–28–9

Schulbuchforschung im Dialog. Das Christentum in Schulbüchern islamisch geprägter Länder, hg. v. Klaus Hock / Johannes Lähnemann. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2006. 243 S. (Beiheft der Zeitschrift für Mission, 5), kt € 18,00 ISBN: 978–3–87476–493–3

Biener, Hansjörg: **Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Didaktik**. Eine Problemdarstellung anhand einer Lehrplananalyse zur Berücksichtigung des Islam im Religions-, Ethik- und Geschichtsunterricht. – Schenefeld: EB-Verlag 2006. 497 S. (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 24), kt € 29,00 ISBN: 3–936912–29–7

Biener, Hansjörg: **Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Schulbucharbeit**. Eine exemplarische Analyse am Beispiel der Berücksichtigung des Islam in Religions-, Ethik- und Geschichtsbüchern. – Schenefeld: EB-Verlag 2007. 543 S. (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, 25), kt, € 29,00 ISBN: 978–3–936912–43–2

Das 1999 bis 2004 unter der Leitung des Religionswissenschaftlers Klaus Hock (Universität Rostock) und des Religionspädagogen Johannes Lähnemann (Universität Erlangen-Nürnberg) durchgeführte Forschungsprojekt „Das Christentum in den Schulbüchern islamisch geprägter Länder" versteht sich als komplementäre Gegenuntersuchung zur in den 1980er Jahren unter der Federführung von Abdoldjavad Falaturi und Udo Tworuschka durchgeführten Analyse der Islamdarstellung in deutschen Schulbüchern. Inzwischen liegen erste umfangreiche Publikationen der Ergebnisse des Projekts vor, das noch in Bezug auf weitere Länder fortgesetzt wird.

Der *erste Bd* wurde von *Wolfram Reiss* erarbeitet und stellt zusammen mit einem Beitrag im Sammelband „Schulbuchforschung im Dialog" dessen Habilitationsschrift dar. In einer Einleitung (20–52) werden Ziele, Forschungsstand und Methodologie skizziert. Auf quantitativem Weg (Zeilenzahlen der expliziten, inklusiven bzw. impliziten Erwähnungen des Christentums) wie auf qualitativem Weg (Inhaltsanalyse) sollen Schulbücher aller relevanten Fächer untersucht werden. Es schließen sich sodann die beiden Teile zu ägyptischen (53–310) bzw. palästinensischen Schulbüchern (311–500) sowie ein Literaturverzeichnis (501–529) an. Beide Teile sind parallel aufgebaut: Zunächst werden die Situation des Christentums, pädagogische Entwicklungen und das gegenwärtige Schulsystem vorgestellt. Es folgen die Analysen der Schulbücher für islamischen Religionsunterricht, Sozialkunde, Geschichte und Geographie bzw. islamischen Religionsunterricht, Staatsbürgerkunde, Nationale Erziehung und Geschichte.

Hier können nur einige Ergebnisse in einer Zusammenschau angedeutet werden, die der Vf. aus detaillierten Einzelanalysen gewinnt: In den ägyptischen Büchern kommen das christliche Selbstverständnis und christliche Inhalte nicht zur Sprache (95). Das Christentum wird in Übereinstimmung mit dem Islam gezeichnet (119), Jesus in der Regel nur als islamischer Prophet (135, anders jedoch 232). Dem zugrunde liegt das Modell von „Aberkennung statt Anerkennung, Enterbung statt Anknüpfung" (117, vgl. 164). Gerade das einheimische Christentum wird marginalisiert (150) und nur als vergangene Kultur in vorislamischer Zeit dargestellt (199). Problematische Aspekte der Situation der Christen unter islamischer Herrschaft werden ausgeblendet (183). Das politische und ökonomische Machtinteresse der Christen wird betont, wofür die Kreuzfahrerzeit und die Kolonialzeit prägend sind (187f.). Dadurch ergibt sich eine Polarisierung zwischen dem Westen und dem Orient (195, 269), wobei besonders die „Überlegenheit und Letztgültigkeit der islamischen Kultur" (247, vgl. 230) herausgestellt wird. Positiv erscheint das Christentum im Gegenüber zum Judentum, dessen Verzerrung hin bis zu Antisemitismen reicht (88, 95, 130). Dies alles bestätigt die Einschätzung, dass „ein Ansatz zu einer interreligiösen Erziehung nicht zu erkennen" (133) ist.

Manches ist in Palästina ähnlich gelagert (teilweise macht der Vf. selbst Querverweise), so die rein islamische Sicht auf Jesus (362–370, 381f, vgl. 433) und die beschönigende Darstellung der Kopfsteuer (498; vgl. 249f). Hingegen ist jedoch ein differenzierterer Umgang mit den Kreuzzügen zu beobachten, woraus auch weniger an Polarisierung zwischen dem Orient und dem Westen resultiert (280f). Erfreulicherweise werden in einem Staatsbürgerkunde-Buch auch christliche Feste mit der Perspektive eines persönlichen Besuchs vorgestellt (400 mit Anm. 22). Allerdings ergibt sich eine deutliche Spannung zwischen dem Gesellschaftsbild der Religionsbücher und dem der anderen Schulbücher (379). In der Staatsbürgerkunde stehen Islam und Christentum auch bildlich immer nebeneinander, wohingegen jüdische Heiligtümer und Traditionen in Palästina nicht erwähnt werden (410, 425, 442, 489).

Trotz des ernüchternden Befundes handelt sich um einen äußerst anregenden Bd, der von einem Autor mit viel Dialog- und Begegnungserfahrung verfasst wurde, der auch ein profunder Kenner des koptischen Christentums ist. Erfreulich ist die kritische Sicht des Vf., die jedoch für manche, zumal für arabische Leser teilweise belehrend klingen könnte (z. B. 134 „das wäre das Gebot der Stunde", 490 „es wäre anzuraten"). An zahlreichen Stellen finden sich interessante Ausführungen zum Dialog: So ob *inǧīl* (Evangelium) auch für das ganze Neue Testament stehen kann (95 Anm. 14 und 98). Oder wie auch Aspekte des Misserfolgs in der Geschichte der jeweiligen Religion vermittelt werden können (vgl. 272 die Darstellung des Christentums als „reine ‚Erfolgsgeschichte'"). An einigen Stellen provoziert der Bd auch zu kritischen Anfragen, die abschließend kurz genannt werden sollen: Könnte die Vereinnahmung der Menschenrechte (113, vgl. 138) nicht auch ein Schritt hin zu einer nachträglichen Aneignung sein – analog zum katholischen Konzilsdokument *Dignitatis humanae*? Der Vf. macht nicht transparent, welche Kriterien er für Antijudaismus bzw. Antisemitismus anwendet und gebraucht an einer Stelle beide Begriffe synonym (99 und Anm. 24). Nach neueren Forschungen (vgl. dazu Arbeiten von Albrecht Noth, z. B. Futuh-History and Futuh-Historiography. The Muslim Conquest of Damascus, in: Al-Qantara 10 [1989], 453–462) erweist es sich schließlich als zu einseitig, die islamischen Eroberungen nur als Angriffskriege zu charakterisieren (136).

Autor des *zweiten Bdes* ist *Patrick Bartsch*. Hier geht es entsprechend aufgebaut um die Länder Türkei und Iran, wobei wiederum alle relevanten Schulfächer berücksichtigt werden. Auf einführende Teile folgen der Arbeitsbereich Türkei (43–403) sowie der Arbeitsbereich Iran (405–524). Ein kurzes verglei-

chendes Resümee (525–528) sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis (529–555) schließen sich an. Da es im zentralistisch organisierten Schulsystem des Iran jeweils nur ein Schulbuch gibt, fällt dieser Teil deutlich kürzer aus als der zur Türkei (36 Bücher). Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Ländern ist darin zu sehen, dass die islamische Perspektive die iranischen Schulbücher aller Fächer prägt, jedoch nur die türkischen Religionsbücher. Im iranischen Schulsystem sieht der Vf. einen „unausgesprochenen Missionsauftrag" (417, vgl. 424) gegenüber nichtmuslimischen Schülern. In den Religionsbüchern finden weder das Christentum an sich noch die christlichen Minderheiten im Iran Erwähnung. Bei den türkischen Religionsbüchern beobachtet der Vf. positive Entwicklungen in den neuen Bden (185, 527). Dennoch dominiert auch hier eine vereinnahmende islamische Perspektive z. B. bei der Darstellung Jesu (104, 126, 398). Das Bemühen, objektives Wissen über das Christentum zu vermitteln, wird anerkannt; als Grund für Mängel sieht der Vf. auch fehlendes Fachwissen (156). Daneben steht jedoch auch die Strategie einer „Abwertung des Christentums zugunsten eines positiven Islambildes" (198). Prägend ist ferner eine Missionierungsangst, die davon ausgeht, dass die Christen andere Menschen bekehren wollen (183, 206f, 212). Interessanterweise gibt es in türkischen Geschichtsbüchern multikausale Darstellungen der Kreuzzüge, die dann eben nicht auf eine christlich-islamische Auseinandersetzung reduziert werden (249, anders im Iran vgl. 488). Vielfach dominiert eine ereignisgeschichtliche Perspektive: „Das Christsein des jeweiligen Gegners oder ein christlich-islamischer Religionskampf werden überwiegend nicht betont." (274, vgl. auch 329, 345) Immerhin werden zum Teil verschiedene christliche Konfessionen benannt, wenn auch nicht ausführlicher dargestellt (178). Interessanterweise wird der Protestantismus im Gegensatz zum repressiven Katholizismus positiv gesehen (277, 315). Im Fach Tourismus schließlich wird auch das Christentum als „tourismusförderndes Moment" (387) verstanden.

Im Unterschied zum ersten Bd wird hier strenger deskriptiv und analytisch vorgegangen. Probleme werden angezeigt, aber Alternativen höchstens angedeutet. Wahrscheinlich hat das damit zu tun, dass der Vf. kein Theologe ist. Beide Vorgehensweisen haben ihre Vorzüge.

Im in Teilen auf ein Symposion zurückgehenden *Sammelband „Schulbuchforschung im Dialog"*, der von *Klaus Hock, Johannes Lähnemann und Wolfram Reiss* herausgegeben wurde, werden bereits Diskussionen über das Projekt und kritische Anfragen berücksichtigt. Wer sich in knapper Form über die Projektergebnisse zu den vier untersuchten Ländern informieren möchte, findet in Länderberichten von Wolfram Reiss und Patrick Bartsch kompakte Zusammenfassungen, auf die jeweils Reaktionen aus den untersuchten Ländern folgen. Kritikpunkte, die v. a. aus Ägypten geäußert wurden, sind, dass die Untersuchung eine Kritik von außen ohne „partnerschaftliche Kooperation" darstelle (35, vgl. 41) und dass der theologische Zugang zu sehr im Mittelpunkt stünde (41, 45). Die Art und Weise der Reaktion hängt natürlich wesentlich davon ab, von wem sie geäußert wird: Während im Fall der Türkei allein die interreligiös aufgeschlossene und erfahrene Beyza Bilgin repliziert, ist der sich am kritischsten äußernde Erwiderer Mitarbeiter im ägyptischen Erziehungsministerium. In ihren Beiträgen setzen sich Wolfram Reiss (137–243; es handelt sich um den Schlussteil seiner Habilitationsschrift) und Klaus Hock (124–136) religionswissenschaftlich mit der geäußerten Kritik auseinander. So spielten der polarisierte politische Kontext nach 2001, ebenso die begrenzten Ressourcen des Forschungsprojekts eine Rolle (149 Anm. 32). Außerdem wird darauf hingewiesen, dass zwischen der inhaltlichen Diskussion über Schulbücher und ihrer Revision klar zu trennen ist (131, 147). Bedenkenswert ist auch die Kritik, dass ausführliche Informationen über andere Religionen Konflikte gerade befördern können. Reiss versucht sie dadurch zu entkräften, dass er auch im ägyptischen Kontexte vorhandene pädagogische Ansätze vorstellt, die produktiv mit religiösen Unterschieden umgehen (187–195). Im hermeneutisch-theologischen Schlussteil (195–226) zeigt Reiss auf islamischer wie auf christlicher Seite Grenzen für eine adäquate Wahrnehmung auf: Eine aufklärerische christliche Toleranz der Andersartigkeit, die den Islam in seiner Fremdheit akzeptiert, und eine islamische „inhaltliche Toleranz", die auf materialen Gemeinsamkeiten beider Religionen aufbaut, stehen einander gegenüber und sind für einen Großteil der Missverständnisse verantwortlich. Wenn Reiss in diesem Zusammenhang feststellt, dass auf kirchenamtlich-katholischer Seite dem Islam „nur am äußersten Rand eine inhaltliche Zustimmung eingeräumt" (214) wird, so trifft das nicht ganz *Nostra Aetate* Nr. 3. Abschließend werden Ansätze auf beiden Seiten aufgezeigt, die die jeweilige Engführungen überwinden wollen. Wie alle Verstehensraster wird das von Reiss entworfene Modell nur einem Teil der Vielfalt existierender Ansätze gerecht. Die hermeneutisch-theologischen Reflexionen eröffnen jedoch interessante Perspektiven für die Analyse christlich-islamischer Dialoge und würden eine weitere Ausarbeitung lohnen. Insgesamt bietet der Sammelband zugleich einen Einstieg in die Thematik als auch eine Weiterreflexion, die die Schwierigkeiten eines solchen Dialogs eindrucksvoll illustriert.

Die beiden Monographien sind in ihrer Ausführlichkeit eine Fundgrube (anstelle von Registern kann man sich der detailliert gegliederten Inhaltsverzeichnisse bedienen; hervorzuheben sind auch die teilweise ausführlichen Zitate aus den Schulbüchern) und erfahren mit dem Sammelband eine sinnvolle Ergänzung. Erfreulich ist, dass ein größerer Projektzusammenhang gegeben ist, was in der Theologie nicht oft vorkommt. Auch die Menge des insgesamt verarbeiten Materials ist beeindruckend und bereits in den übersichtlichen tabellarischen Darstellungen zu Beginn jedes Kap.s gut erkennbar. Alle drei Bücher sind bei weitem nicht nur für die Religionspädagogik relevant. Wer Informationen über die Schulsysteme, aber auch grundsätzlicher über die politische Situation der vier Länder sucht, sollte zu den Bden greifen. Es liegt nun eine große Menge an empirischem Material für den christlich-islamischen Dialog vor, der sich nicht nur auf abstrakte dogmatische Positionen beziehen kann. Die Ergebnisse sprechen dafür, klassische Themen des Dialogs mit Nachdruck auf die Agenda zu setzen: die Beziehung von Selbst- und Fremdsicht der Religionen, der Umgang mit differentem Offenbarungs- und Gottesverständnis, „Mission" und der Umgang mit religiösen Minderheiten in beiden Religionen, die historische Verquickung von politischen und religiösen Elementen z. B. bei den Kreuzzügen, im Kolonialismus, in der islamischen Ausbreitung. Ein weiteres Thema für den Dialog ist die Frage, wie die in den vorliegenden Bden in der Regel negativ verstandene Kategorie der inklusiven Sicht auf die andere Religion zu einem positiven Moment einer „legitimen" (Bartsch 156, vgl. auch Reiss 382 und 444), ihre Perspektive transparent machenden Inklusivität gelangen kann. Ob in Westeuropa erarbeitete alternative Positionen (z. B. im Zusammenhang mit islamischem Religionsunterricht) jedoch überhaupt die Chance haben, auf diese vier und andere islamische Länder zurückzuwirken, ist angesichts der von den Autoren beschriebenen Schwierigkeiten, ihre Projektergebnisse vor Ort zu kommunizieren, zu bezweifeln. Es wäre auch der falsche Weg, alle Probleme dem interreligiösen Dialog zuzuschieben, denn letztlich geben die politischen Systeme die bestimmenden Rahmenbedingungen vor. Durch den Befund ist somit auch die internationale Kulturpolitik in besonderer Weise herausgefordert; es sollte alles getan werden, damit auf „beiden Seiten" nicht die Verfechter der Kulturkampftheorie das letzte Wort behalten. Johannes Lähnemann bezeichnet Schulbücher treffend als „ein Schlüssel für den internationalen pädagogischen und interreligiösen Dialog" (Hock / Lähnemann / Reiss 111), was trotz Internet seine Gültigkeit behält und was die weiteren Länderuntersuchungen im Rahmen dieses Projekts mit Spannung erwarten lässt.

Die Habilitationsschrift von *Hansjörg Biener* mit dem Titel *„Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Didaktik"* ist nicht unmittelbarer Bestandteil des Schulbuch-Projekts, aber in dessen Kontext entstanden, so dass sie in diesem Zusammenhang vorgestellt werden soll, zumal sich im Schulbuch-Projekt die Frage der Perspektivität als das Kernproblem erwies und auch dort in einer „Multiperspektivität" (Reiss 444 im Blick auf palästinensische „Nationale Erziehung") eine Lösungsmöglichkeit gesehen wird. Da Lehrpläne Weichenstellungen für das in der Schule vermittelte und damit auch das gesellschaftliche Islambild darstellen, wurden sie hier als Untersuchungsgegenstand gewählt.

In dem auf eine Einleitung (13–32) folgenden ersten Teil (33–100) situiert der Vf. seine Untersuchung in gesellschaftlichen, pädagogischen und forschungsgeschichtlichen Diskursen. Im zweiten Teil (101–201) werden die bayerischen Hauptschullehrpläne einer diachronen und synchronen Untersuchung unterzogen. Im dritten Teil (203–260) geht es um bayerische Gymnasial- und Realschullehrpläne. Der vierte Teil (261–348) widmet sich dann Nordrhein-Westfalen und Brandenburg mit Schwerpunkt LER, ein Fach, welches der Gefahr einer „religionsfremde(n) Außenperspektive" (311) unterliegt. Diese Lehrpläne eröffnen mehr Gestaltungsfreiheit als die bayerischen. Im fünften Teil formuliert der Vf. programmatisch „Impulse zu einer multiperspektivischen Didaktik". Entscheidend ist, dass Aussagen „an nicht austauschbare individuelle Wahrnehmungen und Konstruktionen von Personen in ihren sozialen Bezügen" (370) gebunden sind. „Der Dialog mit dem anderen ist die einzige Möglichkeit, sich selber mit seinen eigenen Perspektiven zu erkennen, zu bilden und in eine Gemeinschaft einzutreten." (412) Es folgt eine Zusammenfassung (435–439), ein Literaturverzeichnis (440–493) sowie ein Personen- und Sachregister (494–497).

Eines der Hauptergebnisse ist, „dass ‚der Islam' in den Lehrplänen nach wie vor weitgehend in einem Gegenüber zur westmitteleuropäischen Kultur wahrgenommen wird" (436f.), was beim Judentum nicht der Fall ist (vgl. 176). Dennoch ist die Lehrplangeschichte voll von positiven Entwicklungen von einer „Perspektive der Konkurrenz hin zu Sachinformation und kognitiver Erschließung und seit den neunziger Jahren hin zur authentischen Religionsbegegnung" (310). Erfreulicherweise kann man daher inzwischen von einer „systematisch-planmäßigen Berücksichtigung" des Islam sprechen (435).

Sicherlich bietet eine konstruktivistische Didaktik (366f.) weiterführende Perspektiven gerade für die Wahrnehmung anderer Religionen, wobei die Abgrenzung der vom Vf. vertretenen Position von einer „Gleichgültigkeit aller Perspektiven" (437) deutlicher herausgearbeitet werden könnte. Auch im Zusammenhang der referierten Diskussion um Alternativformen zum konfessionellen Religionsunterricht (354–359, vgl. 300–303, 339) vermisst man eine explizite Positionierung des Vf. So könnte die Konfessionalität des Religionsunterrichts gerade mehr bedeuten als das Nachvollziehen von unterschiedlichen Perspektiven (373).

Ein Vorzug der Arbeit ist darin zu sehen, dass die Analysen nicht auf Religionsunterricht beschränkt werden, was bereits eine Verengung im Islambild ausdrücken würde. Auch spielt der fächerübergreifende Unterricht erfreulicherweise eine zunehmende Rolle (136f., 253f., 320–328, 349–354, 439). Die Studie ist sehr materialreich, was nach dem Geschmack des Rezensenten manchmal an Weitschweifigkeit mit zu vielen Zitaten grenzt (vgl. z.B. 48, 383). Auch in Bezug auf die Deutung der Religionen provozieren manche Aussagen Widerspruch: Wenn Biener von der „Überschreitung der ethnischen Grenze des Judentums" (401, vgl. 405) im Christentum spricht, übernimmt er ein Klischee und wird damit nicht der jüdischen Vielfalt gerecht. Ob die Gegenüberstellung von Wortoffenbarung im Islam und Selbstoffenbarung Gottes im Christentum (vgl. 406) nicht eine Typisierung darstellt, wäre ebenfalls zu diskutieren. Diese Kritikpunkte schmälern jedoch nicht den grundsätzlichen Wert der Studie.

Inzwischen hat *Hansjörg Biener* auch eine ebenso umfangreiche komplementäre Untersuchung zu den Schulbüchern vorgelegt, die den Titel „Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Schulbucharbeit" trägt. Auf die einleitenden Teile (13–74) werden Islamdarstellungen in bayerischen Hauptschulbüchern verschiedener Fächer zunächst getrennt voneinander untersucht (75–189) und dann miteinander verglichen (191–310). Es folgen schulartenübergreifende (311–358) und bundesländerübergreifende Vergleiche (359–446). Der Schlussteil regt mit zahlreichen konkreten Vorschlägen eine „bessere Praxis" an und gibt Anregungen für zukünftige Schulbuchuntersuchungen (447–503). Ein Literaturverzeichnis mit integriertem Register für die Primärquellen beschließt den Bd (504–543).

Die Einschätzungen des Vf.s zu den verschiedenen Schulbüchern fallen sehr differenziert aus. Wenige ausgewählte Ergebnisse illustrieren die Bedeutung eines insgesamt sehr gelungenen Bdes: Im Blick auf die Bücher für Geschichte / Sozialkunde / Erdkunde untersucht der Vf. als Gegenprobe beispielhaft die Darstellung der Anfänge des Christentums und erkennt „ein geringeres Problembewusstsein bei der Darstellung von Religion allgemein" (310). Eine Benachteiligung der Hauptschüler aufgrund generell schlechterer Lehrwerke ist nicht zu konstatieren (358). Der Vf. beobachtet schließlich, dass das Thema Islam „weithin dem christlichen Religionsunterricht überlassen wird" (443), was zumal im Blick auf die dort zu erkennende aufgeschlossene, aber tendenziell harmonisierende Sicht auf den Islam (302, 438) nicht unproblematisch ist. Die enge Verknüpfung von Islam und Migration in vielen der Bücher bringt außerdem die Gefahr mit sich, dass bestimmte Probleme vorschnell religiös gedeutet werden (189, 445f.). Kritisch wird bemerkt, dass neue Impulse der Lehrpläne in den Schulbüchern nicht ausreichend zur Geltung kommen (443).

Die Fragestellung und die kritische Herangehensweise in den beiden zuletzt vorgestellten Bden stehen dafür, dass mit dem Schulbuch-Projekt keine selbstherrliche Perspektive auf Mängel in Schulbüchern anderer Länder verbunden ist und auch in Deutschland weitere Lernprozesse im Umgang mit dem Islam erforderlich sind. Wenn in Zukunft möglicherweise auch Wissenschaftler aus der islamischen Welt einmal deutsche Schulbücher untersuchen werden, wird die Auseinandersetzung mit Perspektivität als Grundzug des interreligiösen Dialogs noch eine weitere Ebene dazu bekommen.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Klasvogt, Peter: **Angesprochen und herausgefordert**. Priester werden aus Berufung – Zugänge, Anforderungen, Perspektiven. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann. – Paderborn: Bonifatius 2007, 352 S., geb. € 24,90 ISBN: 978-3-89710-349-8

Der Vf., heute Leiter der Kath. Akademie des Erzbistums Paderborn in Schwerte sowie der Kommende in Dortmund, dem Sozialinstitut des Erzbistums Paderborn, war von 1993–2005 Regens in Paderborn und für einige Jahre ebenfalls Vorsitzender der deutschen Regentenkonferenz. Das zu rezensierende Buch stellt eine Sammlung von Skizzen, Vorträgen und Reflexionen dar, die aus der Tätigkeit des Vf.s in der Priesterausbildung erwachsen sind, aber nicht „systematische Abhandlungen über das Priestertum, eher schon Meditationen" (17) sein wollen. Dennoch liegt ihnen eine wahrnehmbare Zielrichtung und somit auch innere Logik zugrunde.

Der erste Teil „Zugänge. Vor Gott leben" (21–154) ist zugleich der umfassendste; der Vf. erschließt hier anhand einiger biblischer Gestalten zentrale geistliche Dynamiken des Berufungsgeschehens sowie priesterlicher Existenz. Einleitend (21–43) bestimmt er aber zunächst im Ausgang von Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* sprachphilosophisch jedes Berufungsgeschehen als Wortereignis, in dem Gottes An-spruch den Berufenen in einen Dialog hineinruft, der ihn aus seiner Selbstbefangenheit befreit und überhaupt erst zu sich selbst kommen lässt. Überraschen mag auf den ersten Blick, dass Klasvogt als biblische Gestalten, anhand derer er zentrale Aspekte priesterlicher Existenz entfaltet, außer Petrus und Johannes auch Moses, Johannes den Täufer und Maria heranzieht. Bei ihnen allen zeichnet der Vf. mit oftmals überraschenden exegetischen Durchblicken und Brückenschlägen, die sich in ausdrücklicher Anlehnung an die Einsichten der kanonischen Exegese ergeben, zunächst den jeweils persönlichen Berufungsweg einfühlend nach. Wird Moses als Führungsfigur beschrieben, kommt bei Johannes dem Täufer beispielsweise dessen innere Auseinandersetzung mit dem je größeren Jesus von Nazareth in den Blick. Ungewöhnlich wirkt anfangs der Versuch, ausgehend von Maria Grundelemente einer priesterlichen Spiritualität zu entfalten. Dieser überzeugt dann aber durchaus, wenn Priestersein vor allem verstanden wird als Nachfolge, Leben aus dem Wort, Vertrautsein mit Jesus und Ausharren unter dem Kreuz. Sehr gelungen ist schließlich auch das Kap., in dem mit Petrus und Johannes zwei Jüngergestalten in ihrer je eigenen Nachfolge-Charakteristik und ihrer zugleich wechselseitigen Verwiesenheit aufeinander dargestellt werden. Der erste Teil des Buches, in dem der biblische Fokus im Vordergrund steht, bietet keine methodische exegetische Untersuchung über Amt und Dienste in der Heiligen Schrift. Das ist freilich auch nicht Anliegen des Vf.s; ihm scheint es eher darum zu gehen, im Blick auf einige biblische Gestalten Parameter zu entwickeln, anhand derer priesterlicher Dienst als geistliches Leitungsamt, als radikale Nachfolge und Stehen in gemeinsamer Sendung verstanden werden kann.

Der zweite Teil „Anforderungen. Dem Herrn gehören" (156–273) orientiert sich an der Liturgie der Diakonen- und Priesterweihe. Gesten wie die Handauflegung oder die Prostratio sowie die Weiheversprechen werden auf ihre aktuelle Bedeutung hin befragt, aber in einer existenziell-personalistischen Auslegung dahingehend untersucht, welche Bedeutung sie heute für den je einzelnen bekommen und wie sie sinnvoll gelebt werden können. Den breitesten Raum nimmt in diesem Teil erwartungsgemäß das Kap. über das Weiheversprechen der Ehelosigkeit ein. Darin gelingt es Klasvogt denn auch überzeugender als in den anderen Kap.n objektiven Anspruch des Weiheversprechens, geistliche Bedeutung und offensichtliche Schwierigkeiten und Konflikte in der Lebbarkeit zueinander zu vermitteln.

Der dritte Teil „Perspektive. Den Menschen dienen" (276–350) ist pastoraltheologisch orientiert und will Perspektiven aufzeichnen, „wo der Ort des Priesters im Kontext der Gemeinden und der anderen kirchlichen Dienste ist" (18) und wie seine künftige Gestalt aussehen kann. Zur Sprache kommen zunächst aber noch Fragen der Priesterausbildung: Wie muss sie heute aussehen, um junge Menschen angemessen auf einen immer komplexer werdenden Dienst vorzubereiten? Wie kann priesterliche Spiritualität überhaupt gelernt werden? Die Gestalt priesterlicher Existenz, die der Vf. dann entwirft, versucht zu Recht funktionale Reduktionen zu vermeiden und definiert den Priester in Anlehnung an eine Formulierung von K. Hemmerle als „verschenkten" Menschen. Insofern er nicht mehr sich selbst gehört, kann er gesandt werden zum Dienst an den Menschen. Auch dieser Teil ist wie die vorhergehenden reich an geistlichen Impulsen und Appellen. Leider ist den verschiedenen Kap.n ihr sehr unterschiedlicher Entstehungskontext recht deutlich anzumerken, so dass Teil drei inhaltlich wenig stringent wirkt.

Die Bedeutung des Buches sowie seine Verortung in der aktuellen theologischen Diskussion lassen sich am sinnvollsten auf dem Hintergrund seiner Entstehung und dem ursprünglichen Kontext der hier versammelten Beiträge bestimmen. Es handelt sich wohl zumeist um Vorträge und geistliche Impulse vor Seminaristen und jüngeren Priestern, die die innere Dimension der je eigenen Lebensentscheidung zur Nachfolge und zum priesterlichen Dienst existenziell erschließen und biblisch zurückbinden wollen. Das gelingt dem Vf. oftmals meisterhaft. Eine einfühlsame kanonische Schriftauslegung sowie eine gute Kenntnis der Kirchenväter eröffnen nicht nur im ersten biblisch orientierten Teil des Buches, sondern auch in den beiden anderen Teilen immer wieder überraschende und inspirierende Einsichten. In diesem Sinn kann das Buch hilfreich sein zur geistlichen Anregung und persönlichen Vergewisserung auf dem eigenen priesterlichen Berufungsweg.

Das Priesterbild, das der Vf. in immer neuen Angängen skizziert, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der Priester ist ein Mann Gottes, der aus dem Wissen um eine empfangene Berufung eine starke Entscheidung zur Nachfolge trifft, die er – durchaus im Erleben der eigenen Grenzen und Gebrochenheiten – in treuer Radikalität zu leben versucht. Die immer neue Begegnung mit dem Wort und mit Jesus Christus prägen seine geistliche Gestalt. Er ist gerufen, in der Communio des Presbyteriums zu leben, um so wirklich Diener der Gemeinschaft in der Kirche sein zu können. So ist er zwar durchaus eine amtliche Gestalt, ist es aber insofern er sich als Diener des Volkes Gottes versteht. Diese Akzentsetzung des Vf.s darf sicherlich als Abgrenzung verstanden werden gegen eine funktionalistische oder auch neo-klerikale Engführung des priesterlichen Amtes.

Kritisch kann hingegen angemerkt werden: So sehr dieser biblische und spirituelle Ansatz zur Beschreibung priesterlichen Dienstes durchaus den existenziellen Kern der Berufung und Sendung des je einzelnen trifft, so bleibt er doch ergänzungsbedürftig. Sinnvoll und

wünschenswert wäre eine Erweiterung der Reflexion in zwei Richtungen gewesen:

(1) *Amtstheologisch*: Zu Recht ist von G. Greshake und J. Müller darauf hingewiesen worden, dass das 2. Vatikanische Konzil zwar eine umfassende Ekklesiologie und eine Theologie des Bischofsamtes entfaltet hat, aber „eine ausgereifte in sich stimmige Explikation seiner ekklesiologischen Grundaussagen auf das Priesteramt hin schuldig blieb und bleiben musste". (J. Müller, *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jh.s*, Echter: Würzburg 2001, 131. In diesem Sinn auch: G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Herder: Freiburg 2000, 39.) Diese Verunsicherung über das Priesterbild ist allenthalben zu spüren, nicht zuletzt in der Priesterausbildung. Hier hätte der Vf. gut daran getan, seine Position auch aus der Perspektive der Systematischen Theologie zu klären.

(2) *Systemisch-strukturell*: Zwar verweist der Vf. immer wieder einmal auf die sozio-kulturellen Veränderungsprozesse und ihre Rückwirkungen auf die Kirche und das Leitungsamt in ihr. Diese Reflexion wird aber leider nicht vertieft oder gar systematisch durchgeführt. Eine systemische und organisationssoziologische bzw. -psychologische Behandlung würde beispielsweise folgende Fragen aufwerfen: Wie können sich Priester und andere Leitungsverantwortliche angesichts mangelnden Nachwuchses vor struktureller Überforderung und letztlich vor Burnout schützen? Wie können Führung und Leitung in der Kirche in Zukunft gedacht werden? Welche konkreten Anforderungen an Teamfähigkeit, Kooperation, Lernfähigkeit und Flexibilität ergeben sich daraus für künftige Priester? Auf welche Zukunftsgestalt von Kirche gilt es Priesterkandidaten heute vorzubereiten?

Die Gestalt priesterlichen Amtes, die der Vf. in wiederholten Durchgängen entwirft, ist überzeugend und hebt sich positiv ab von praktisch-funktionalen oder rein liturgisch-sazerdotalen Definitionen, ohne selbst theologisch einseitig zu werden. Die Antworten, die Klasvogt zu geben versucht, wären vermutlich noch überzeugender, wenn auch die amtstheologischen und systemisch-strukturellen Fragen gründlicher freigelegt worden wären.

Münster Andreas Tapken

Mystik

Niemann, Ulrich / **Wagner**, Marion: **Visionen**. Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch. – Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 206 S., kt € 16,90 ISBN: 3–7917–1954–8

Der Pastoralmediziner und Psychotherapeut von der Jesuitenhochschule St. Georgen in Frankfurt und die Trierer Theologin haben sich zusammengetan, um zuerst in eigenständigen Beiträgen, dann in gemeinsamem Gespräch ein Problem zu diskutieren, das, wie sehr schnell deutlich wird, für den christlichen Glauben (objektiv und subjektiv betrachtet) nicht eben sehr bedeutungsvoll ist, welches freilich die Aufmerksamkeit der Menschen innerhalb wie außerhalb der christlichen Kirche seit eh und je fesselt, seit langem auch (allerdings fast ausschließlich in der römisch-katholischen Kirche) vorkommt: Visionen und Auditionen, bzw. deren Glaubwürdigkeit aus theologischer wie psychologischer Perspektive.

M. Wagner („Das Phänomen der Vision in theologischer Sicht" 11–59) stellt in spröder Nüchternheit zusammen, was seit dem bahnbrechenden Buch „Visionen und Prophezeiungen" von Karl Rahner Gemeingut der einschlägigen Theologie ist. Dabei besteht die Schwierigkeit nicht in der Möglichkeit solcher Phänomene; diese wird niemand bestreiten, der die Existenz Gottes und seine Schöpfermacht hält. Sie liegt in der Frage nach der Realität und Faktizität der Wahrnehmung der behaupteten „Tiefendimension Gottes in der Seele des Sehers" (23) durch eine Seherpersönlichkeit. Von der Sache her – die Erscheinung ist per definitionem subjektiv – gibt es nur indirekte Vergewisserungsmöglichkeiten, was effektiv bedeutet: „Für das Vorliegen einer Vision gibt es keine Kriterien von objektiv-zwingender Beweiskraft" (33), sondern bestenfalls eine Wahrscheinlichkeit. Darin liegt auch die große Zurückhaltung des katholischen Lehramtes begründet, das allenfalls bestätigen kann, dass die gewöhnlich mit der Vision verknüpfte „Botschaft" erstens kirchenkonform und zweitens eine bloße Privatoffenbarung sei – also keineswegs für irgendein Mitglied verbindlich („Privatoffenbarung" im Gegensatz zur „öffentlichen" Offenbarung der Hl. Schrift). Damit aber verliert sie eigentlich entscheidend an Interesse theologischer Art. Es bleibt das Mirakulöse, das allerdings viel Aufmerksamkeit bei zahlreichen Christinnen und Christen findet und manchmal die gesunde Frömmigkeit überwuchert.

Der subjektive Charakter, die Bewusstseinsinternalität der Vision und Audition ruft die Wissenschaften auf den Plan, deren Arbeitsgebiet eben das Bewusstsein des Menschen ist. Hier kommt in diesem Buch Ulrich Niemann SJ zum Zug („Das Phänomen der Vision in humanwissenschaftlicher Sicht" 60–107) mit einer kundigen Untersuchung der einschlägigen Erkenntnisse der Neurophysiologie, Neurobiologie und Psychologie. Er ordnet die zur Debatte stehenden Bekundungen ein als „außergewöhnliche Erfahrungen", will sagen: als Grenzphänomene der empirisch fassbaren Wirklichkeit. Als solche sind sie nicht per se pathologisch, können es aber sein. Was der Fall ist, kann humanwissenschaftlich eruiert werden. Daher gilt für den Vf.: „Wer im religiösen Kontext Visionen und Auditionen zu haben beansprucht, sollte einer genaueren psychiatrischen Diagnostik [...] unterzogen werden, bevor ein kirchliches Urteil über die ‚Echtheit' der Phänomene gefällt wird" (72). Aber ist das immer hilfreich? Empirische Forschungsergebnisse haben einen begrenzten Wert; sie leiden an vielen Unwägbarkeiten und (wenigstens je heute bestehenden) Unkenntnissen der Materie und haben es mit einem Objekt zu tun, von dem schon die mittelalterliche Scholastik wusste: „Individuum est ineffabile". Mehr als allenfalls ein Ausschluss psychopathologischer Defekte ist kaum möglich. Zum Beschluss seiner Ausführungen befasst sich Niemann noch mit den „Sehern / Seherinnen" von Medjugorje. Ihnen wird an Hand der medizinischen Befunde große Normalität bescheinigt, aber daraus auf die Tatsächlichkeit ihrer Berichte zu schließen, wagt er nicht. So geht alles ein wenig aus wie das Hornberger Schießen.

Im dritten Teil des Buches wird „ein Gespräch über Menschen mit außergewöhnlichen Erfahrungen" zwischen beiden Beiträgern aufgezeichnet, bei dem die Nomenklatur von Niemann, die eigentlichen Fakten von Wagner hauptsächlich beigebracht werden. Das Theo-Psycho-gramm von sieben bekannten und nicht so bekannten Persönlichkeiten, meist aus der Neuzeit, wird erörtert (A. Frossard, M. Beco, M. Simma, E. Swedenborg, Sundar Singh, Ignatius v. Loyola und Bernadette, die Seherin von Lourdes). Ein Glossar und „wichtige Literatur" ergänzen den Bd.

Wer eine klare Orientierung über den Wissensstand zur Sache haben möchte, wird sich der Lektüre mit Nutzen und Gewinn unterziehen.

Pentling Wolfgang Beinert

Johannes vom Kreuz: **Die dunkle Nacht**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1985. 223 S. (Gesammelte Werke, 1 / Herder-Taschenbuch 4374), kt € 11,90 ISBN: 978–3–451–04374–1

dies.: **Worte von Licht und Liebe**. Brief und kleinere Schriften, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1996. 235 S. (Gesammelte Werke, 2 / Herder-Taschenbuch 4506), kt € 11,95 ISBN: 978–3–451–04506–6

dies.: **Der geistliche Gesang** (Cántico A), hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1997. 267 S. (Gesammelte Werke, 3 / Herder-Taschenbuch 4554), kt € 9,90 ISBN: 978–3–451–04554–7

dies.: **Aufstieg auf den Berg Karmel**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 1997. 495 S. (Gesammelte Werke, 4 / Herder-Taschenbuch 4802), kt € 14,90 ISBN: 978–3–451–04802–9

dies.: **Die lebendige Liebesflamme**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2000. 215 S. (Gesammelte Werke, 5 / Herder-Taschenbuch 5049), kt € 11,90 ISBN: 978–3–451–05049–7

Teresa von Avila: **Das Buch meines Lebens**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2001. 661 S. (Gesammelte Werke, 1 / Herder-Taschenbuch 5211), brosch. € 14,90 ISBN: 978–3–451–05211–8

dies.: **Weg der Vollkommenheit** (Kodex von El Escorial), hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2003. 343 S. (Gesammelte Werke, 2 / Herder-Taschenbuch 5318), brosch. € 12,90 ISBN: 978–3–451–05318–4

dies.: **Gedanken zum Hohenlied**. Gedichte und kleinere Schriften, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2004. 556 S. (Gesammelte Werke, 3 / Herder-Taschenbuch 5477), brosch. € 14,90 ISBN: 978-3-451–05477–8

dies.: **Wohnungen der Inneren Burg**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2005. 399 S. (Gesammelte Werke, 4 / Herder-Taschenbuch 5655), brosch. € 12,90 ISBN: 978–3–451–05655–0

dies.: **Das Buch der Gründungen**, hg. v. Ulrich Dobhan / Elisabeth Peeters. – Freiburg: Herder 2007. 511 S. (Gesammelte Werke, 5 / Herder-Taschenbuch 5847), brosch. € 14,90 ISBN: 978–3–451–05847–9

Geistlicher Minnesang: Zu einer wichtigen Übersetzungsleistung

Wenige der christlichen Spiritualitätsgeschichte tauchen – in den letzten beiden Jh.en zunehmend – in derart vielen schöpferischen Kontexten und Brechungen auf wie der kastilische Minnesänger Gottes, der sich selbst programmatisch den Ordensnamen „Johannes vom Kreuz" gab. Innerhalb der karmelitischen Bewegung gibt es durch Therese von Lisieux einen Erneuerungsschub seiner Rezeption ohnegleichen, zuerst in Frankreich. Madeleine Delbrêl versteht sich ebenfalls als Schülerin des großen Lyrikers und Kirchenlehrers, nicht minder Simone Weil. Edith Stein arbeitet an ihrem Kommentar „Kreuzeswissenschaft", als die Nazischergen sie in den Tod holen. Thomas St. Eliot, selbst Poet und Interpret, gibt in seinen vier Quartetten Johannes Ehre und Resonanz. Für Dag Hammarskjöld ist der katholische Reformator ein wichtiger Gesprächspartner und Bezugspunkt. Peter Handke übernimmt die sanjuanistische Grundmetapher

der Initiation in das wahre Leben als Titel und Leitmotiv eines ganzen Romans: „In einer dunklen Nacht ging ich aus meinem stillen Haus." Der Videokünstler Bill Viola schafft bedeutende Installationen zu Werk und Person des körperlich kleinen Minnesängers der göttlichen Liebe. V. a.: Gustavo Gutierrez buchstabiert die ganze Spiritualität der Befreiung an Johannes. Kurzum: Der Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz ist eine allererste Adresse, nicht nur bei christlich aufgeweckten Zeitgenossen, nicht nur in Mystik und Theologie. Nicht zufällig wird er zunehmend auch im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften und Kulturen wahrgenommen, wie die großartige Habilitation von Bernhard Teubner (Sacrificium litterae. Allegorische Rede und mystische Erfahrung in der Dichtung des heiligen Johannes vom Kreuz, Paderborn 2003) zeigt, sondern auch im interreligiösen Gespräch. Vermutlich hat er, der sich selbst als Kundschafter Gottes verstand und das Neuland „wahres Leben" pionierhaft erforschte, seine Zukunft noch vor sich. Jene, die das als erste mit Gewissheit erkannte, war die um eine Generation ältere Teresa von Avila, die in ihrem verehrten und hochgeschätzten „senequito" eine Originalgestalt der göttlichen Liebe erkannte und ihn nicht zufällig zum Beichtvater wählte und schließlich als Freund und Mitreformator fand.

Leider aber steht diese leuchtende Ausstrahlung des San Juan de la Cruz in einem immer noch spannungsreichen Verhältnis, ja Widerspruch zu dem Bild, das in Kirchenkreisen über lange Zeit vermittelt wurde. Da galt er eher als der asketische Finsterling, der sich das Äußerste abverlangte und unter den Verdacht des Masochismus fallen musste. Schon der Beiname, den er wählte, weckte den Verdacht, dass wir es mit einem lebensfeindlichen und weltflüchtigen Sonderling zu tun bekämen, ein von Ferne womöglich faszinierender und aus der Nähe aber abschreckender Radikaler in den Diensten eines Gottes, der jedenfalls nicht zuerst einladend wirkt. Nicht wenig haben dazu jene bisherigen Übersetzungen seiner Werke beigetragen, die von einer voluntaristischen, von religiösem Leistungsdenken und tendenzieller Selbstüberanstrengung dominierten Spiritualität geprägt waren und spätestens seit der psychoanalytischen Aufklärung unter dem Verdacht der Triebunterdrückung, Affektbehinderung und letztlich der Autodestruktion standen. So ist es nicht nur begrüßenswert, dass endlich eine theologisch reflektierte, sprachlich genaue und gut lesbare Übersetzung seiner Werke vorliegt. Es ist, spiritualitätsgeschichtlich für den deutschen Sprachraum eine Revolution, deren Bedeutung nicht überschätzt werden kann. Im Leben vieler Menschen und auch im theologischen Nachdenken zeigt dies spürbar und deutlich immer mehr Früchte.

Wer sich also interessiert lesend oder gar mitbetend den sanjuanistischen Schriften in dieser vollständigen Neuübersetzung überlässt, sieht das Porträt des großen geistlichen Lehrers schlagartig von vielen Übermalungen befreit. In der präzisen Wahrnehmung seelischer Prozesse, in der Kunst und Klarheit geistlicher Begleitung, in der biblischen Fundierung wie in der theologisch-reflektierten Genauigkeit erweist sich Johannes vom Kreuz – der jüngere Gefährte eines Ignatius von Loyola und eines Martin Luther – als ausgesprochen modern, ein Tiefentheologe und Tiefenpsychologe ‚avant la lettre'. Die besondere Übersetzungsleistung des karmelitischen Teams (Ulrich Dobhan OCD, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters OCD, Reinhard Körner OCD u. a.) liegt also in der Genauigkeit und Konsequenz der Wortwahl und des Satzbaus, in der möglichst sach- u n d zeitgemäßen Konfrontation mit dem Original, sie liegt zudem im Bewusstsein der hermeneutischen Differenz: die Frömmigkeitssprache damaliger Zeit lässt sich eben nicht einfach nur wiederholend übersetzen, wenn man unnötige Fehlinterpretationen vermeiden will. „Apetito" z. B. ist etwas anderes als „Begierde", nämlich jene strebende Grunddynamik menschlichen Lebens, ohne die nichts gelingen kann. Wie alles im menschlichen Leben, kann auch diese Strebekraft – im Lichte des christlichen Glaubens betrachtet – negativ zur selbstsüchtigen Begierde werden, v. a. aber ist sie eine gottgemäße Grundausstattung, die also aus seiner Güte kommt und auf diese hin zielt. Wer „negación" gleich mit „Selbstverleugnung" übersetzt, verführt die heutige Leserschaft in die falsche Richtung und bringt den christlichen Glauben erneut in den Verdacht negativen Denkens. Gemeint ist nämlich jene „Wertumkehrung", die jedes Kind vollzieht, das seine vermissten Eltern aus der Ferne auftauchen sieht: Es lässt alles liegen und stehen und rennt auf Mutter und Vater zu. Sich und schließlich alles Weltliche zurückzustellen und zurückzunehmen um des je größeren, hinreißenden Gottes und seiner Liebe willen, ist also ein schöpferischer Läuterungs- und Wachstumsprozess, durchaus auch lustbetont und gewinnbringend. Solche Konversion lebt ganz von jener Überwältigung durch das Geheimnis göttlicher Gegenwart, das Johannes „transformación" nennt: Umwandlung und Überformung, Verklärung und Verwandlung. Viele andere Zentralbegriffe christlicher Spiritualität werden also entsprechend der Grundfigur der sanjuanistischen (und jeder christlichen) Mystik umkodiert: Es geht nämlich um eine alles verwandelnde Beziehungs- und Liebesgeschichte, in welcher der derart ergriffene und hingerissene Mensch nicht weniger, sondern mehr Mensch wird, durch und durch christusförmig. Ursprungsort und Zielpunkt der ganzen Wandlungsbewegung ist das Geheimnis des Gottes, der in Jesus Christus Mensch, Mitmensch geworden ist. Alle Zentralbegriffe, alle Sätze und Aussagen des Heiligen müssen also – dem ursprünglichen Wortsinn entsprechend – so übersetzt werden, dass sie diesen kommunikativen, diesen kommunialen Inhalt und Bezug abbilden, bezeugen und vermitteln. Das Werk des Johannes vom Kreuz ist – wie könnte es anders sein – eine durch und durch frohe Botschaft, es ist ein großes Zeugnis gelebten Osterglaubens (zu dem freilich, sowie die Verhältnisse jenseits von Eden sind, Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag gehören).

Die Stärke der vorliegenden Übersetzung der Kommentarwerke des Johannes vom Kreuz ist also diese Konsequenz des Sprachgebrauchs und diese Sensibilität für die „stille Musik", die die Werke des Kastiliers auszeichnen. Ein Wort wie „apetito" wird konsequent und überall mit dem deutschen Wortstamm „streb-" übersetzt, und diese „ideolektische" Konsequenz prägt die Übersetzung im Ganzen. Nun fehlt nur noch – fast die Quadratur des Kreises! – eine neue Übersetzung des ganzen lyrischen Werkes von Johannes von Kreuz: wie alle große Lyrik letztendlich unübersetzbar und doch stets der Übersetzung fähig und bedürftig. Alle Kommentare, die Johannes zu seinen Gedichten schließlich schrieb und die nun neu übersetzt vorliegen, blieben ja nicht zufällig Fragmente!

Jede Übersetzung lebt natürlich von Vorentscheidungen im Großen und im Kleinen, die ihre Vorzüge und Nachteile haben. Das Übersetzerteam übersetzt z. B. den Schluss des zentralen Lehrgedichtes aus „Aufstieg auf den Berg Karmel", I, 13,11f am Schluss folgendermaßen:

„Wenn du bei etwas stehenbleibst,
unterlässt du es, dich auf (den) ‚Alles' zu werfen.
Um Ganz zu(m) ‚Alles/m' zu kommen,
musst du dich in allem ganz zurücknehmen.

Und wenn du dazu kommst, es/ihn ganz zu haben,
musst du es/ihn haben, ohne etwas zu wollen.
Denn wenn du etwas im/n Allem's/ willst,
hast du nicht lauter in Gott deinen Schatz."

Hintergrund dieser Übersetzung ist der berechtigte Hinweis, dass „el todo" im Spanischen sowohl Maskulin wie Neutrum sein kann – und entsprechend eine Spannung aufgemacht wird, die das Ringen um eine angemessene Sprache vom überpersonalen Geheimnis Gottes „in allem" und „über allem" gleichermaßen spiegelt wie empfiehlt. Der Preis für diesen Willen zu möglichst großer Genauigkeit liegt auf der Hand und ist nicht gering. Wie anders klingt das Original z. B. in der Übersetzung von Oda Schneider:

„Sowie du bei etwas verweilst,
eroberst du nimmer das Ganze.
Um ganz zum Ganzen zu kommen,
ist ganz das Ganze zu lassen.

Und kommst du dahin, das Ganze zu fassen,
so habe es, ohne es haben zu wollen.
Denn hältst du vom Ganzen nur etwas fest,
so hast du nicht einzig in Gott deinen Schatz."

(Johannes vom Kreuz: Empor den Karmelberg, Johannes-Verlag Einsiedeln, 1977, 56f).

Noch ein zweites Beispiel für Probleme auch dieser Übersetzung: An entscheidender Stelle im Cantico espiritual besingt der Dichter in seiner unnachahmlichen Weise die Schöpfung in ihrem sakramentalen Glanz als Ort wirklicher und wirkender Gottespräsenz, im Geheimnis kommunialer Einheit und Innigkeit im Dreiklang der Wirklichkeit von Gott, Mensch und Welt. Der mit Gott vereinte Mensch sieht die Schöpfung mit neuen Augen, sozusagen diaphan auf die Gegenwart Gottes hin: „das alles bist du". Nicht zufällig kommt Johannes hier auf die zeitgenössischen Berichte und Erfahrungen mit der Entdeckung Lateinamerikas zu sprechen. Er „nutzt" die Entdeckung dieser fernen Inseln und Länder als Inbild für die unglaubliche und überwältigende Erfahrung der Nähe des fernen, unbegreiflichen Gottes. Das Übersetzerteam wählt die Formulierung: „Die wundersamen Inseln" – vom originalen Wortsinn her durchaus begründet, aber doch altertümelnd und fern heutiger Lebenswelt und Alltagssprache (102). Hans Urs von Balthasar u. a. übersetzen dagegen „fremde Inseln" – was sofort auch den Bezug herstellt zu dem gleichermaßen in seiner Liebe so faszinierenden, aber auch befremdlichen und unbegreiflichen Gott, den es immer tiefer zu entdecken gilt. Zudem wird ein heutiger Leser, der mehr oder weniger auch durch die Perspektive eines Sigmund Freud geprägt ist, daran denken können, dass dieser die psychoanalytische Arbeit als „Expedition ins innere Ausland" bezeichnete. Diese nächste Nähe und befremdliche Ferne, die das Geheimnis des deus semper maior et minor bestimmt, gilt analog für sein Geschöpf, die Innenwelt des Menschen auf seiner Entdeckungsreise zu Gott und zu sich selbst und darin zur Welt. Kann dafür „wundersam" ein treffendes Wort sein?

Ein letztes Beispiel: hilfreich und weiterführend ist z. B. die Entscheidung, das spanische Wort für Seele (alma) konsequent mit „Mensch" zu übersetzen: Gewiss ist primär die Innerlichkeit des Menschen, sein Gottvermögen und sein Selbstbezug, gemeint, aber im Lichte des Inkarnations- und Auferstehungsglaubens gibt es eben, jedenfalls christlich, keine menschliche Seele ohne Leib. Die Übersetzung „Mensch" ist also sachlich genau treffend. Somit wird schon in der Lektüre des deutschen Primärtextes dem weit verbreiteten und fatalen Missverständnis einer vermeintlich christlichen Anthropologie entgegengearbeitet, einem religiösen Idealismus also, der allzu oft zu wirklicher Leibfeindlichkeit und zur spirituellen Denunziation des Sinnlichen geführt hat. Eigens positiv hervorzuheben ist im Übrigen, dass jeder Bd am Ende ein glänzendes

Glossar enthält, das Zentralbegriffe knapp und klar erschließt und auch den Anfängern unter der Leserschaft sofort eine ausgezeichnete Orientierungshilfe gibt.

Gemäß der bezeichnenden Tatsache, dass alle zentralen Geheimnisse christlichen Glaubens in der Nacht gefeiert werden, hat bekanntlich San Juan de la Cruz das Bild der durchwanderten Nacht zur Zentralmetapher des geistlichen Wandlungsweges gemacht – nicht ohne die leidvollen eigenen Erfahrungen in der Klosterhaft seiner Mitbrüder. Vom Abend bis zum Morgen spannt sich der dramatische Bogen der Reformation und Läuterung: Es ist ein Weg durch tiefste Mitternacht – auch des Geistes –, bis schließlich in der vorösterlichen Dämmerung der Morgenstern aufgeht und dann die Ostersonne der Gotteinigung, der heiligen Kommunion. Bei der Lektüre des ganzen Prosa-Werkes von Johannes vom Kreuz wird deutlich, dass und wie sehr es sich durch und durch um eine Ostermystik handelt – im biblischen Bild der Verklärung und Metamorphose, der transfiguratio und transformación. Entgegen all den Versuchen, Johannes vom Kreuz nachchristlich beerben zu wollen, wird deutlich, wie christozentrisch dieser spirituelle Wandlungsweg ist – untrennbar verbunden mit dem Christus- und Ostergeheimnis, also auch mit der Wirklichkeit des dreieinzigen Gottes und seiner pneumatischen Gegenwart. Weniger beachtet, aber ebenso zentral ist das, was man die eschatologische Dimension im Werk des Glaubens- und Kirchenlehrers nennen könnte: Die innigste Erfahrung blitzt im Hier und Jetzt mit lebens- und sterbensprägender Prägnanz auf, aber bis zur Vollendung des Einzelnen und des Ganzen ist es noch ein langer Weg. Die heutzutage weit verbreitete, förmlich konsumistische und kapitalistische Rede von Gottes-Erfahrung im Präsens wird in ihrer Ambivalenz durchschaubarer; denn immer bleibt Gott, gerade in seiner innigsten Nähe, der unbegreiflich Andere und Größere. Authentisch ist christliche Gottes-Erfahrung im Hier und Jetzt nur, wenn gleichursprünglich von Gottes Nicht-Erfahrung die Rede ist, vom Geheimnis seines überwältigenden Ganz-anders-Seins und der noch ausstehenden Vollendung von Mensch und Welt. Nicht zufällig spielt das Alte Testament eine besondere Rolle in der biblisch gesättigten Glaubenssprache des großen Heiligen, die eigener Beachtung und Bearbeitung noch bedarf!

Ein zweiter Aspekt dieser sanjuanistischen Mystik sei, in Konsequenz des ersten, nach erneuter Lektüre hervorgehoben: diese Mystik (wie die christliche Mystik überhaupt) lebt vom Geheimnis der Beziehung, deren Dynamik freilich auch den Aspekt der Entziehung, der Ent-Täuschung und des Ent-Zugs enthält (wie jede zwischenmenschliche Beziehung ja auch). Nicht primär Erfahrung ist das Kennwort dieses Glaubensweges, sondern Begegnung (wie v. a. auch Martin Buber und Hans Urs von Balthasar unterstrichen). Sachlich ganz im Gleichklang mit seinem hispanischen älteren Gefährten, dem Basken Ignatius von Loyola, geht es – bei allen theologischen, existentiellen und sprachlichen Unterschieden zwischen beiden – um den deus semper maior (et minor!). So bestimmt sich der Rhythmus der durchwanderten dunklen Nacht, die selbst mitten in ihrer größten Dunkelheit im blendenden Osterlicht steht, durch eine wachsende Umschichtung menschlicher Aktivität in eine immer größere passive Gottempfänglichkeit: Im Zielpunkt der transformatorischen Wandlungsbewegung steht der ganz gottbestimmte, der ganz gotterfüllte, der durch und durch christusförmige Mensch. Je tiefer von Gottes Liebe ergriffen und überwältigt, desto selbstbewusster und selbstloser zugleich wird der Mensch. Das Passivum divinum macht ihn zum passionierten Nachfolger Christi. Passion heißt ja beides: Leidenschaft und Leiden als das Doppelalphabet wirklicher und wirkender Liebe! Zudem lässt sich – drittens – der Glaubensweg der Einigung mit Gott auch als Ausdruck und Einladung zu einer allfälligen Entwicklungstheologie lesen – nicht zufällig beginnt alles mit der grundlegenden Gottesbegegnung, die Johannes mit der frühmenschlichen Mutter-Kind-Einheit vergleicht.

Viertens sei die therapeutische, Heil und Heilung vermittelnde Dimension des mystischen Weges wenigstens benannt. Nicht zufällig beschreibt Johannes vom Kreuz die faktische Situation (je-)des Menschen jenseits von Eden als suchtförmig. Der Weg der Reformation und Transformation durch Gottes Gnade allein (die zu allererst des Menschen Mitwirkung freisetzt) ist eine „Entziehungskur, wie es z. B. in „der dunklen Nacht" heißt (I 3,3, S.42). Im Blick auf die konsumistische und kapitalistische Grundierung der vorherrschenden Lebenswelten hierzulande erschlösse sich auf dieser Linie die nicht nur „mystische", sondern auch „politische" Dimension des Glaubens und seiner Wandlungsdynamik. Die alte Lehre von den Todsünden, von der Sünde der Habgier und Suchtförmigkeit, gelte es in dieser zugleich theosomatischen wie tiefentheologischen Christo-Therapie zu reformulieren. „Die geistliche Habsucht" ist konkreter Ausdruck der kapitalistischen Lebensform im Ganzen. Jeder Mensch jenseits von Eden lebt suchtförmig und habgierig. Die manifest Suchtkranken wären demnach mutige Symptomträger einer allgemein bestimmenden strukturellen (Erb-) Sünde! Schließlich sei fünftens auf die Macht und Kraft der Bilder hingewiesen – bei einem Glaubenslehrer erst recht, der das biblische Bilderverbot ernst nimmt und kritisch sich mit einer expandierenden und inflationären Volkskultur der Andachtsbilder kritisch auseinandersetzt. Weil das Geheimnis der Wandlung und Überformung in Gott, um das es hier geht, derart unfassbar und unsagbar ist, braucht es einerseits Bilder und Allegorien in Fülle. Zugleich aber braucht es die ikonoklastische, bilderrelativierende und gar -zerstörende Dynamik. Umso prägender sind die Bilder, die z. B. im „Geistlichen Gesang" leitend sind: Der gottergriffene, der gottgemäße und gottgeeinigte Mensch gleicht dann einem Kirchenfenster oder einem durchsichtigen Glas, durch die das göttliche Sonnenlicht hereinscheint und leuchtet. Auch der Unterschied von Skizze und vollendetem Gemälde dient dem künstlerisch begabten Holzschnitzer und Zeichner Juan als Beispiel der Umformung in der Liebe Gottes. Alle diese Bilder und Gedanken kommen natürlich von weit her, und das Genie des Juan ist es, diese Überlieferungen zu bündeln und zu akzentuieren. Auch das Bild vom (Seelen-) Garten, der zu blühen anfängt, ist bezeichnend und gehört in die förmlich tiefenökologische Schöpfungsspiritualität, die v. a. den Cántico Espiritual zu einem höchst aktuellen Dokument mitgeschöpflicher Spiritualität macht. Natürlich ist – ein weiteres Bild – immer die Lichtmetaphorik im Spiel: Das kleine Licht, das der erleuchtete Mensch ist, steht im Glanz der blendenden Gottessonne, als Kerze durchaus leuchtend und bedeutsam und doch im blendenden Glanz der überwältigenden Sonnenenergie wie verschwindend, eins nicht ohne das andere. Viele andere Bilder wären zu nennen: Bei Teresa ist es v. a. das Wasser als Symbol fließender Lebens- und Gottesenergie! In jedem Falle gehört Juan de la Cruz in die große Ahnengalerie poetischer Dogmatiker und glaubenskünstlerischer Lebenslehrer. Aber nochmals: Anfang und Ende jeder Begegnung mit Juan ist seine Lyrik! Und deren neue vollständige Übersetzung wird schmerzlich vermisst: Mariano Delgado hat dazu erste vielversprechende Ansichten veröffentlicht.

Auch die schon auf fünf Bände angewachsene Neuübersetzung der Werke von Teresa von Avila (nunmehr in Verantwortung des karmelitischen Übersetzer- und Editorenteams Ulrich Dobhan OCD und Elisabeth Peeters OCD) imponiert und überzeugt durch Klarheit und Konsequenz. Auch hier sind die Einleitungen, die Anmerkungen und das Glossar samt den reichhaltigen Personen- und Ortsregistern beispielhaft zielführend und leserorientierend. Treffend kommt auch hier die christozentrische Dynamik der Glaubenserfahrung zur Geltung, mit der typisch teresianischen Betonung der Menschlichkeit und Dialogizität der Christus- und Gottesbegegnung: höchst aktuell heutzutage, wo allzuoft unter dem Stichwort „transpersonal" die christlich zentral personale Dimension der Gottesbeziehung unterbestimmt, vernachlässigt oder gar geleugnet wird. Endlich liegt Teresas Autobiographie – eine der wichtigsten im Christentum, Bekehrungsanstoß für Edith Stein z. B. – mit ihrer auch sprachlich sprühenden Lebendigkeit gut lesbar vor. Explizit wird auch Teresas beispielhafte Erfahrung und Lehre von der vierstufigen Intensität des inneren Gebetes und der Vieldimensionalität christlicher Kontemplation hervorgehoben. Was Johannes vom Kreuz explizit gerne in der Anfangskonstellation der Christwerdung als Mutter-Säuglings-Beziehung zur Geltung bringt, spielt auf andere Weise bei Teresa eine zentrale Rolle: Mystik als Entwicklungspsychologie und Theologie des Glaubens! Die schon biblisch grundgelegte Analogie zwischen Lebensalter und Glaubensalter – „als ich ein Kind war, dachte ich wie ein Kind" (1 Kor 13,11)! –, wird hier fruchtbar. Teresas eigener Lebens- und Glaubensweg steht auch hier im Hintergrund: Sie wächst in der Begegnung mit Jesus Christus förmlich zur Gottesmutter, die sich des bedürftigen und leidenden Gottes annimmt.

Im Gespräch mit den beiden karmelitischen Gründergestalten ließe sich eine ganze Entwicklungstheologie des Glaubens entfalten, dringlich genug! Sympathisch unterscheidet sich Teresas Schreibstil und Temperament von dem des, nicht zuletzt durch das theologische Studium, anders reflektierenden Johannes vom Kreuz: Spontan, selbstreflexiv, sich gleichsam selbst über die Schulter schauend und dabei doch stets den geliebten Gott im Blick, schreibt Teresa ganz anders von Gott im Medium der eigenen Glaubensgeschichte als San Juan – im Kern aber auf dieselbe Mitte hin zielend und von ihr herkommend. „Wer nicht wächst, der schrumpft" – dieser Zentralsatz im furiosen Schlusskapitel von Teresas Alterswerk „Wohnungen der Inneren Burg" markiert die Leidenschaftlichkeit dieser unendlichen Liebesgeschichte. Was Johannes vom Kreuz in der eher coolen und abstrakten Spannung von „nada-todo", von „Nichts und Allem" in Worte zu fassen sucht, wird bei Teresa zu einer überschwänglichen

Schwesterngeschichte von Marta und Maria, von passiver und aktiver Dimension der Gottes- und Selbstbegegnung. Herausgeber und Übersetzer geben auch hier wichtige spiritualitätsgeschichtliche Hinweise.

Der besondere Wert aber beider Editionen liegt in der jeweils werkimmanenten Vernetzung und Erschließung in einem für die Gegenwart anschlussfähigen, gut lesbaren und erfahrungsgesättigten Deutsch. Auch dem Verleger sei Dank, dass er beispielhaft endlich den Mut fand, Klassiker christlicher Spiritualität und Mystik authentisch und kostengünstig zu edieren, anstatt allzu zeitgemäßen spirituellen McDonald's die Verkaufstheke zu öffnen! Ein Appell übrigens sei das auch an andere Verlage, die sich medienwirksam und geschäftig dem Thema Spiritualität widmen und doch bloß neumodische Aufgüsse christlicher Vollwertkost anbieten!

Möge auch das Gesamtwerk Teresas bald vollständig überall vorliegen.

Wiesbaden Gotthart Fuchs

Leppin, Volker: **Die christliche Mystik**. – München: C. H. Beck 2007. 126 S. (Becksche Reihe, 2415), pb € 7,90 ISBN: 978–3–406–53615–1

Der evang. Theologe Volker Leppin, Professor für Kirchengeschichte an der Univ. Jena, stellt sich in diesem in der Reihe „C. H. Beck Wissen" erschienen Werk der anspruchsvollen Aufgabe, einen kompakten einführenden Überblick zur Tradition der christlichen Mystik vorzulegen. Eine solche, neuere Ergebnisse der Forschung berücksichtigende Einführung, die nicht einfach kurze Darstellungen bedeutender Positionen der abendländisch-mystischen Literatur aneinanderreiht, sondern signifikante Entwicklungen innerhalb derselben nachzuzeichnen versucht, stellte seit langem ein Desiderat dar.

In der dem geschichtlichen Durchgang vorangestellten Annäherung an den Begriff „christlicher Mystik" gelingt es dem Autor, den Gegenstand seiner Arbeit in einer klar nachvollziehbaren Weise einzugrenzen. Was soll in einer derart knappen Einführung berücksichtigt werden? L. lehnt sich dabei an die Grundsatzentscheidung des bekannten deutschen Mystikforschers Kurt Ruh an, wenn er festlegt, nur solche Positionen zu behandeln, die literarisch miteinander verflochten, von einer punktuellen, durch Innenschau gewirkten Überwindung der radikalen Transzendenz Gottes ausgehen. Nur in einzelnen Fällen zieht der Autor auch solche Vertreter hinzu, die aus einem solchen Definitionsrahmen offenbar herausfallen, aber dennoch nicht selten als „mystisch" bezeichnet werden, wie etwa im Falle der Hildegard von Bingen.

Im ersten Abschnitt des ersten Kap.s macht L. etwas, was für eine „christliche" Mystik selbstverständlich erscheint, aber forschungsgeschichtlich keineswegs ist: Er geht auf ihre biblischen Grundlagen ein. Der Autor weist auf die Problemlage eigens hin, wenn er bezüglich des bekannten Buchs von Albert Schweizer „Paulus als Mystiker" (14) bemerkt, dass einerseits die biblischen Bücher und insbesondere die Briefe des Paulus eine Reihe von Aussagen enthalten, die man für sich genommen und aus heutiger Perspektive als „mystisch" bezeichnen könnte, dass aber andererseits solche Aussagen – etwa der in diesem Kontext oft zitierte Vers „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2,20) – nicht eine abgründig-subjektive und als solche herausgehobene Erfahrung beschreiben, sondern eine „neue Seinwirklichkeit", in welche jedes Glied der christlichen Gemeinschaft mit der Taufe eintritt (18). Paulus ist in diesem engeren Sinne genauso wenig als Mystiker zu titulieren wie die Gnostiker des zweiten nachchristlichen Jh.s, die zwar – wie die späteren Mystiker – auf eine der materiellen Welt verdankenden Erfahrung rekurrieren, die aber dadurch, dass sie die fleischliche Vermittlung der Gotteserkenntnis leugnen, das ausschließen, was die christliche Mystik weitgehend als grundlegend voraussetzt (vgl. 22). Mit diesen Formen des noch im Entstehen begriffenen Phänomens einer eigentlichen Mystik will der Autor deutlich machen, dass diese eine bis zu den Wurzeln des Christentums und seiner geistesgeschichtlichen Umwelt reichende Vorgeschichte hat und nicht etwa irgendwann im Mittelalter vom Himmel fällt.

In diesem Sinne schließt er mit einem kurzen Abschnitt zur alexandrinisch-neuplatonischen Theologie des dritten. Jh.s (mit nur sehr knapp gehaltenen Ausführungen zu Origenes, 23f.) das Kap. zur vordionysischen mystischen Tradition ab, um dann in einem längeren Kap. den als „eigentlichen Anfang christlicher Mystik" (25) markierten Ansatz des Pseudo-Dionysius-Areopagita (nach 500) darzustellen. Es wird in diesem Kap. sehr gut deutlich, dass eine apophatische Theologie, wie der Areopagit sie vorlegt, der Mystik ihr eigentliches Thema vorgegeben hat. Dieses gründet in der Gewissheit, dass der unendliche Gott als solcher nie durch ein auf endliche Gegenstände gerichtetes Denken ganz erkannt werden kann. In diesem dionysischen Sinne eignet sich am ehesten eine mit Paradoxa operierende Sprache, um sich der Gotteserkenntnis anzunähern: Gott ist nicht das Licht (via positiva), er ist letztlich auch nicht wie das Licht (via analogiae), sondern er ist das „überlichte Dunkel" (via eminentiae), welches weniger durch die Aktivität des Verstandes erreicht wir, denn in der Passibilität des (hymnischen) Gebets (vgl. 29ff.).

Was für westliche Darstellungen der christlichen Mystik sicherlich eine Besonderheit darstellt, ist die Tatsache, dass der Autor nachfolgend der entsprechenden ostkirchlichen Tradition eine verhältnismäßig große Aufmerksamkeit schenkt. Dabei wird hervorgehoben, dass der alte theologische, von den östlichen Vätern tradierte Grundsatz, wonach Gott Mensch geworden ist, damit der Mensch vergöttlicht werde, unter dem Einfluss des schon seit den Wüstenvätern (und -müttern) im Osten bedeutsamen asketischen Weges eine theologische Zuspitzung erfährt zu Zeiten des Gregor Palamas (1296–1359 – ein Schüler des Gregorius Sinaites und Vertreter des Hesychasmus) und zwar genau parallel zur Entwicklung der Oberrheinischen Mystik im Westen. Es handelt sich hier offenbar um analoge gnadentheologische Positionen, wenn hier die aktuelle – und nicht erst die eschatologische – Gotteserfahrung (oder die Schau des „Taborlichtes", wie es im Osten bildlich im Anschluss an Symeon des Neuen Theologen heißt) keine Differenz mehr zwischen Gott und dem Selbst einräumt: „Wenn der Mensch hier und jetzt vergöttlicht wurde, dann erschien kaum sichergestellt, dass Gott dem menschlichen Zugriff entzogen war." (51)

Die Einführung geht dann chronologisch nochmals einen Schritt zurück, um nun in der Perspektive des westlichen Christentums die affektive, erfahrungsbetonte Brautmystik des Bernhard von Claivaux (um 1090–1153) dem Aufkommen eines rationalen Wissenschaftsdenkens, wie Bernhard es paradigmatisch bei seinem Kontrahenten Petrus Abaelard aufkommen sieht, entgegenzustellen. In aller Kürze kommen hier auch noch andere Positionen der bernhardinischen Zeit, Hugo von St. Viktor und Hildegard von Bingen (bei letzterer mit der sachlich genau genommen richtigen Unterscheidung, dass es sich bei eigentlich um eine Visionärin / Prophetin handelt) zur Sprache.

Unter dem Titel „Gottes ‚ruof' (Johannes Tauler) an alle" beginnt nachfolgend ein Kap. über die Ära Meister Eckharts (um 1260–1328) und dem, was man vielleicht als „Demotisierung" der Mystik bezeichnen kann (heraus aus ihrem früheren, nahezu ausschließlich monastischen Kontext). Das Kap. beginnt mit einem knappen Überblick zum franziskanischen Impuls (bei Franz von Assisi und Bonaventura), fährt mit der Beginenmystik fort – deren in der neuen Forschung verstärk beachteter Einfluss auf Eckhart von L. erwähnt wird (96) – und skizziert schließlich in erster Linie Eckharts Lehre vom Seelenfünklein/-grund, in der die Seele in der Gelassenheit und Abgeschiedenheit von allen weltlichen Dingen mit der Gottheit identisch wird. Die Rezeption dieser Lehre bei Tauler, Seuse und Ruysbroek wird indessen nur angedeutet.

Von hier an wird die Entscheidung des Vf.s wirksam, den ausführlicheren Teil seiner Einführung in die christliche Mystik (gleichsam als Höhepunkt ihrer Entwicklung) mit den Oberrheinischen Mystikern enden zu lassen.

Ihr Einfluss auf Luther und Ignatius von Loyola kommt daher auf kaum mehr als einer Seite (111f.) sehr kurz (auch wenn die fast beiläufige Erwähnung Gerards Zerbolt von Zutphen, ein in der zweiten Hälfte des 14. Jh.s lebende Vertreter der Devotio moderna, als gemeinsame Quelle lutherischer und ignatianischer Mystik L. als einen hervorragenden Kenner gerade dieser Epoche der Mystikgeschichte ausweist).

Getrennt nach den Konfessionen (Orthodoxie, Röm. Katholizismus, Protestantismus) versucht der Autor in noch knapperer Form den Bogen bis zur Gegenwart zu spannen.

Gerade zum Abschluss – auch wenn man sich hier und da vielleicht wünscht, dass Autor und Verleger dem Buch noch ein paar Seiten gegönnt hätten – wird besonders augenscheinlich, was auch schon in den vorangegangen Kap.n auf fast jeder Seite spürbar war: Volker Leppin ist ein hervorragender Kenner der Geschichte christlicher Mystik und kann sich daher auch die für eine solche Einführung zuweilen notwendige Kürze leisten, ohne dass dabei die Darstellung an Stringenz verliert. An wenigen Stellen wird sicher der Fachmann fragen anmelden – so etwa wenn es heißt, dass es in der Entwicklung der christlichen Mystik insgesamt eine Stärkung des eschatologischen Vorbehalts gäbe (22/23). Diese rütteln aber nicht daran, dass hier ein Werk gelungen ist, das überaus geeignet ist auf der Höhe gegenwärtiger Forschung an die Tradition christlicher Mystik heranzuführen.

Münster Marco A. Sorace

Steinmetz, Karl-Heinz: **Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten**. – Berlin: Akademie Verlag 2005. 309 S. (Münchener Universitätsschriften. Katholisch-Theologische Fakultät. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 50), geb. € 64,80 ISBN: 3–05–004011–4

Diese Münchener Diss. aus dem Jahr 2002 entstand im Rahmen des Graduiertenkollegs „Der Erfahrungsbegriff in der europäischen Religion und Religionstheorie und sein Einfluss auf das Selbstverständnis außereuropäischer Religionen" an der Münchener Hochschule für Philosophie SJ und der Münchener Ludwig-Maximilians-Univ. in München. Die Arbeit umfasst einen gut überschaubaren Bereich der mittelalterlichen Mystik.

Steinmetz gibt zunächst einen Überblick über den Cloud-Autor – vielleicht war er Kartäuser – und die Cloud-Gruppe sowie die „mystische Erfahrung" in der Cloud-Gruppe. Es geht um sieben anonym überlieferte mittelenglische Schriften, die Ende des 14. Jh.s entstanden sind. Sie fanden – als volkssprachliche Schriften – auch bei

einem laikalen Publikum Gehör. Der Autor kannte patristische, scholastische und mönchstheologische Literatur. In der vorliegenden Schrift will der Vf. „auf eine theologische Deutung zielen – unter Wahrung der Korrelation von Theologie und Geschichte" (24).

Der erste Teil handelt über den „Rahmen mystischen Wissens" (25–149). In den einzelnen Abschnitten – u. a. über onto-trinitarische Verankerung, anthropologische und gnadentheologische Bedingungen der Mystik – wird zunächst eine Textarbeit, sodann eine Auswertung dargestellt. Das ist stets eine gut verständliche Gliederung. Am Schluss handelt Steinmetz über die *discretio spirituum*: „Regelt der Beter seinen *intellectus* oder seine *imaginatio* nicht mit *discretio*, so verfällt er einem hochmütigen Stolz, der ihn vom engen Pfad zum Himmel abbringt und auf der sanften Straße in Richtung Hölle marschieren lässt." (132) Der Autor kennt Kirche *und* Welt; er „ist nicht gegen eine gewisse Demokratisierung der Mystik" (143).

Im zweiten Teil kommt Steinmetz auf die „Mitte des mystischen Wissens" (151–230) zu sprechen. Es geht um die Schriftoffenbarung zum Gebet, um den Weg vom Gebet zum komtemplativen Vollzug sowie um Kontemplation konkret: ontologisch, psychologisch, christologisch, eschatologisch und sponsal. Der Vf. weist u. a. auf die *imitatio* des *Christus nudus, crucifixus* und *ascensus*. „Die eigentliche Kontemplation bezieht sich auf die göttliche Natur Christi: – als *felyng and love of the Godheed*." (219)

Auf das „Ziel des mystischen Wissens" (231–261) richtet sich der dritte Teil. Es geht u. a. um mystische Einung als *cognitio superintellectualis* und *experimentalis*. Am Schluss steht eine Skizze zum Diskurs um die affectuositas. Es „bleibt auch die höchste und überschwänglichste mystische Erfahrung im Rahmen des Glaubens, der Kennzeichen der Pilgerstandes ist" (261).

In der Zusammenfassung am Schluss vergleicht Steinmetz in aller Kürze den Cloud-Autor mit anderen Autoren: „Auf diese Akzentuierung der religiösen Erfahrung gibt es am Ende 14. Jh.s unterschiedliche Reaktionen: Positiv wie bei Margery Kempe, negativ wie bei den Gegnern Richard Rolles, apologetisch-ironisch wie bei Thomas Basset, versöhnlich-ausbalancierend wie bei Walter Hilton – oder eben ‚kritisch-dialektisch' wie beim Cloud-Autor." (269) Den Abschluss des Buches bilden ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister.

Das Buch ist eine sehr gute Darstellung der Mystik des Cloud-Autors im 14. Jh..

Münster Karl-Friedrich Wiggermann

Philosophie

Verweyen, Hansjürgen: Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos. – Darmstadt: WBG 2005. 400 S., geb. € 74,90 ISBN: 3–534–145616–1

Die umfangreiche Untersuchung, die H. Verweyen schon 2005 als „Geschichte der heiklen Beziehungen von Philosophie und Theologie" (12) vorgelegt hat, gleicht einem historischen Megaexkurs zum bisherigen fundamentaltheologischen Oeuvre des emeritierten Freiburger Ordinarius. Man könnte das Buch sozusagen als historischen Legitimationshintergrund für seinen fundamentaltheologisch-systematischen Ansatz, wie er ihn bis jetzt v. a. in den vier Auflagen von ‚Gottes letztes Wort' entwickelt hat, lesen. Zugleich steckt im Untertitel „Vom Mythos zum Logos zum Mythos" eine ganze geschichtsphilosophisch-, philosophiegeschichtliche These über das Schicksal der abendländischen Vernunft bzw. über den Prozess der kulturellen Vermittlung von Offenbarung als Wort Gottes durch epochale Übersetzungsvorgänge hindurch. V. liegt also nicht primär an einer Historie von Philosophie oder Theologie für sich, auch nicht an einer Philosophiegeschichte für Theologen, sondern an dem erhellenden, dramatischen Beziehungsgeschehen von Offenbarung, Glaube und kritischer Vernunft in jeweils unterschiedlichen, epochalen Konstellationen.

In der Durchführung seiner These geht V. von Anfang an äußerst methodenbewusst vor: Er beginnt vor allen historischen Einzelanalysen kriteriologisch mit einer Skizze der Elementarstruktur menschlichen Bewusstseins (cf. 17f) sowie einer „Typologie von Weltanschauungen" (19f) auf der Basis jener transzendentalen Struktur. Er arbeitet dies dann im einzelnen hermeneutisch konkret aus. Von solcher Kriteriologie her ist es ihm um eine relecture zu tun, welche die Geschichte der „Beziehungen von Philosophie und Theologie als Szenen eines wirklichen Dramas erfasst" (12). So schaffen z. B. die jeweilige sozioökonomische und politische Situation bzw. das diffizile Verhältnis „von Religion und Staatsgewalt" (180) Rahmenbedingungen für spezifische Konfigurationen von Philosophie und Theologie, freilich ohne diese Disziplinen in ihrer Eigenständigkeit aufzuheben. In 18 Kap.n werden solche unterschiedlichen Konstellationen von Philosophie und Theologie durch die Geschichte hindurch, von Israel bzw. den Vorsokratikern an bis hin zu Nietzsche (in Ansätzen auch interkulturell bzw. interreligiös) entfaltet. Natürlich stehen die Ursprünge der Hauptstränge abendländischen Denkens, wie sie in der „Attischen Klassik" aufkommen (Sokrates, Plato, Aristoteles), im Zentrum. Besonders interessant ist es aber, dass V. nicht nur diese klassisch philosophischen Positionen und Wirklinien für sich behandelt, sondern auch der Bewegung „vom Mythos zum Logos" in Israel selbst eigens philosophische Aufmerksamkeit verleiht, um freilich gleich festzustellen, dass „die vom griechischen Denken bereitgestellten Kategorien dazu nicht ausreichen" (11); V. versucht also durchaus dem spezifischen ‚Geistangebot Israels' (Metz) Rechnung zu tragen. Er spricht auch für eine Philosophiegeschichte so ungeläufige Themenfelder an wie „Offenbarungsglaube und Hellenismus" (5.3; 106ff) oder „Philosophie im Neuen Testament" (6.; 109ff); etwa mit Bezug auf 1 Kor 1, 22f. („Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit"), wo Paulus' „Kritik der gnostischen Vernunft" nachgegangen wird. Denn „auch bei Paulus kann man einen Schritt vom Mythos zum Logos im Sinne einer Religionskritik beobachten, die sich nicht allein (wie in Israel) auf Offenbarung stützt, sondern an den rechten Gebrauch von Vernunft appelliert" (113). „Es handelt sich um die Freilegung eines Wissens, das jedem Menschen ‚verdrängt-vertraut' ist" (114). Nach einem Durchgang durch die (neu-)platonischen Denkhorizonte der Apologeten und Väter lässt V. an scholastisch philosophisch-theologischen Hauptparadigmen v. a. jene drei hervortreten, die mit den Namen Anselm, Thomas und Bonaventura verbunden sind. Neuplatonismus und durch den Islam vermittelter Aristotelismus sind prägende Voraussetzungen für diese. Ein besonderes Naheverhältnis V's ist zu Anselm (180–186) mit seiner Suche nach „notwendigen Gründen", mit der „Forderung nach rational zwingender Evidenz" (181ff), mit seinem Bildbegriff sowie dem ontologischen Gottesbeweis zu erkennen. Die Idee wahrer Unendlichkeit lässt sich nach ihm nur „aus der das Denken bewegenden Kraft eines wirklich Unendlichen erklären" (185). Bei Thomas und in seiner Wirkungsgeschichte handelt es sich nach der Aristotelesrezeption des 12. Jh.s eher um „das Konzept einer Theologie ‚auf zwei Stockwerken' – auf der Ebene von Philosophie und der von geoffenbarter Wahrheit" (204). „Der positive Beweis für die Wahrheit von in eigentlichem Sinne „übernatürlich Geoffenbartem" wird Thomas zufolge für das menschliche Erkennen durch Wunder und erfüllte Weissagungen erbracht" (206). V. verweist auf die weitreichende fundamentaltheologische Weichenstellung dieses Ansatzes, da die „Philosophie des Aristoteles [...] zumindest implizit ein System philosophischer Theologie (enthält), das mit einer geschichtlichen Offenbarung im Grunde unvereinbar ist" (200).

In den Prozessen eines Bewusstseinswandels vom „Ausgang des Mittelalters bis zur Moderne" will V. „zugleich die Enttäuschung eines fehlgeleiteten Vertrauens" (gegenüber Autoritäten) „am Werk" sehen (211). So zielt z. B. Eckarts Fragen darauf, „dass das Ich sich völlig von sich selbst in die Einheit mit Gott wegreißen lassen müsse" (216). „Eckhart dürfte ähnlich wie dann später Fichte um einen adäquaten Begriff dieser Ursprungsbeziehung zwischen „dem Absoluten" und „dem Ich" gerungen haben" (217). „Anders als Eckhart sucht Ockham eine Befreiung vom falschen Schein einer sakral geordneten Welt nicht im Rückgang auf den Tiefengrund der Subjektivität. Er ebnet vielmehr durch seine säkularisierte Sicht der Dinge den Weg für die modernen Naturwissenschaften [...]" (220). Wie unkonventionell V's Geschichte des Verhältnisses von Philosophie und Theologie im Übergang zur Neuzeit angelegt ist, zeigt bes. das Kap. 11.3 „Boccaccio im Kontext" sowie jene zu Cusanus, Humanismus und Reformation. Unter den „Erscheinungsformen neuzeitlichen Denkens" (252ff) werden das komplexe Phänomen ‚Aufklärung' in Frankreich, England, USA v. a. mit Bezug auf die ‚Religionskritik' eingehend erörtert (Kap. 13). Die ‚Aufklärung in Deutschland' wird eigens im Kap. 15 behandelt, überleitend zum wichtigen Kap. 16 („Wahrheit als System II: Fichte, Schelling, Hegel"). Mit theologischen Positionen und nochmals Religionskritik in deren Fahrwasser beschließt das Buch seinen gewaltigen geistesgeschichtlichen Durchmarsch.

Eine abschließende Würdigung muss hervorheben, dass kaum ein philosophie- oder theologiegeschichtliches Überblickswerk bei aller Detailgelehrsamkeit so methodenbewusst wie dieses beginnt und ein derartiges systematisches Problembewusstsein auch konkret durch alle seine materialen Teile durchführt und zwar stets im Lichte des aktuellen Forschungsstandes. Besonders deutlich ist dies m. E. im Blick auf die Ausführungen zu Augustinus, Anselm und Thomas. Die großen historischen Weichenstellungen werden so noch für die neueren Entwicklungen der Fundamentaltheologie in der Moderne plausibel gemacht. Freilich, so wertvoll dies und die historischen Spiegelungen der Methodenthese von ‚Gottes letztes Wort' sind, man hätte sich evtl. den Ausblick im Nietzsche Kap. auf den möglichen Rückweg der Vernunft zu einer neuen Mythologisierung durch die (Post-) Moderne ausführlicher gewünscht. Aber vielleicht ist das Schlusskapitel nur das Widerlager für ein als Bd II in Aussicht gestelltes Nachfolgeopus. Darauf könnte man sich nach der Lektüre des ersten nur freuen!

Graz Gerhard Larcher

Augustinus, Aurelius: **Suche nach dem wahren Leben.** (Confessiones X / Bekenntnisse 10). Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Lateinisch – deutsch. – Hamburg: Felix Meiner 2006. XCI, 188 S. (Philosophische Bibliothek, 584), Ln € 39,80 ISBN: 3–7873–1808–9

Das Selbstverständnis unserer westlichen Kultur und das Selbstbewusstsein des abendländischen Menschen scheinen gegenwärtig in Frage gestellt, gleichermaßen von innen wie von außen. Von innen

bringt die Des-, zumindest aber Neuorientierung im Wertebereich die Selbstsicherheit hiesiger Denk- und Lebensart ins Schwanken, von außen, vom Panoptikum der globalisierten Welt her, lässt die unausweichliche Wahrnehmung fremder Gesellschafts-, Wirtschafts- und insbesondere Sinnsysteme die Selbstgewissheit des Okzidents ins Schwindeln geraten sowie seine Bewohner verstärkt nach ihrer Identität und nach dem „wahren Leben suchen".

Vor dem Hintergrund dieser geistigen Landschaft erscheint es nicht verwunderlich, dass auch und gerade die Philosophie seit einigen Jahren verstärktes Interesse an Augustinus zu Tage legt, an einer der wirkmächtigsten – freilich auch umstrittensten – Gründergestalten der abendländischen Geistesgeschichte. Die Dichte der gegenwärtigen Augustinus-Rezeption erscheint umso verständlicher, als dieser nordafrikanische Meisterdenker zugleich ein Meister der Selbsterfahrung, ja des Selbstzweifels ist. Wanken, Wahren und Gewinnen von Identität sind zentrale Themen zumal in den *Confessiones / Bekenntnissen* – nochmals konzentriert in deren Buch 10 – und die dort meditierten Fragen nach dem Selbst bewegen sich im Kräftefeld etlicher Chiffren, die westliche Denktraditionen wesentlich bestimmt haben und somit augenblicklich mit auf dem Prüfstand stehen: Innen und Außen, Lust und Leid, Endlichkeit und Freiheit, Heteronomie und Autonomie. Für Augustinus selbst waren diese Chiffren, die der Herausgeber von *Confessiones* 10 in den Kontext der „Suche nach dem wahren Leben" stellt, freilich noch in den religiösen Horizont eingebunden: in die Fragen nach Glaube, Gnade, Gott – eine Einbindung, die ein Teil der westlichen Moderne im Laufe der Jahrhunderte aufkündigte, jedoch neuerdings zumindest wieder als ‚denk-würdig' entdeckt und erfährt.

Kurzum: Die hier anzuzeigende Neuerscheinung aus der Hand des Philosophen und Theologen Norbert Fischer entspricht aufs Trefflichste dem Anruf der gegenwärtigen kulturellen Situation. Diese Entsprechung gilt nicht nur für den ausgewählten augustinischen Originaltext (der im wesentlichen der elektronischen Edition des *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum* folgt), sondern ebenso für dessen Übersetzung, die den Leser von Sprache und Stil her zum Mitgehen mit den so fremden und doch auch wieder so vertrauten Gedanken des spätantiken Bischofs von Hippo einlädt. Ein solches einfühlendes Mitgehen – nicht zu verwechseln mit blinder Gefolgschaft – wird durch die ausführliche Einleitung und die prägnanten Anmerkungen des Herausgebers entscheidend erleichtert. Fischer bemüht sich darin insbesondere um die Übersetzung typisch augustinischer Denk- und Sprechweisen in die Reflexions- und Sprachspiele der Augustinus nachfolgenden (teilweise auch vorausgehenden) Philosophie- wie auch Theologie- und Literaturgeschichte. Zumal Plato und Heidegger (ein eifriger Augustinus-Rezipient), doch ebenso Kant (!), Rilke und Levinas werden herangezogen, um im Zeitgebundenen von Text und Autor der *Confessiones* deren zeitlos-zeitgemäßes Bedenken der ‚conditio humana' zu rekonstruieren.

Die solcherart zu lobende Stärke dieser Präsentation von Buch 10 der *Bekenntnisse* stellt in anderer Hinsicht freilich eine wenn nicht Schwäche, so doch Einseitigkeit der Aufbereitung und Deutung dar. Durch die größtenteils affirmative Parallelisierung und (v. a. existenzphilosophische) Glossierung des augustinischen Textes mit zahlreichen ähnlich gestimmten und verwandt klingenden Reflexionen aus rund 2,5 Jahrtausenden geistigen Ringens um ‚Seele', ‚Freiheit' und ‚Gott' treten die jeweiligen, zum Teil doch empfindlich differierenden, historischen und systematischen *Originalkontexte* der hier zusammengefügten Mosaiksteine (zu sehr?) in den Hintergrund. Weiterhin hätte der Fischerschen Synthese ein größeres Maß an kritischer Analytik – vielleicht sogar ‚Dekonstruktion' – gegenüber dem augustinischen Gestus und Duktus bisweilen nicht geschadet und das Zulassen so mancher Befremdlichkeit und Sperrigkeit augustinischen Fühlens, Reflektierens und Wertens das ‚Mitgehen' mit dem spätantiken Klassiker zwar nicht angenehmer, möglicherweise aber noch aufregender gemacht.

Dass der Herausgeber indes kritische Analytik – bis an die Grenze zur Polemik – an und für sich durchaus zu handhaben versteht, beweist er v. a. in der scharfen Abgrenzung der augustinischen Selbstwerdungs- und Freiheitslehre gegenüber der monistisch-mystischen Erlösungsphilosophie Plotins wie auch gegenüber aktuellen Interpretationen des augustinischen Freiheits- bzw. Gnadenbegriffs durch Kurt Flasch und durch Volker H. Drecoll. Letzteren Autoren wirft Fischer vor, aus unterschiedlicher Intention und doch in komplementär-gemeinsamer Stoßrichtung Augustins Dialektik von ‚liberum arbitrium' und ‚gratia' zu Lasten der menschlichen Freiheit auszuhebeln: der eine, um Augustins Gnadenlehre als „Logik des Schreckens" zu desavouieren, der andere, um sie als Vorläuferin der Lutherschen Doktrin vom Sklavendasein des menschlichen Willens zu goutieren. Dagegen deutet Fischer – eine Zentralthese seiner Interpretation von *Confessiones* 10 – Augustin als emphatischen Freiheitslehrer, dessen Gnadenbegriff den Eigenstand des Endlichen nicht unterminiere, sondern voraussetze, unterstreiche und finalisiere. Mit dieser engagierten Apologie des freien Willens aus dem Geiste der *Confessiones* hat Fischer ein schweres Mandat übernommen – muss er die Eigentlichkeit menschlicher Freiheit doch nicht nur gegenüber Flasch und Drecoll verteidigen, sondern sogar gegenüber manch anders tönender Aussage Augustins selbst, die der ‚Lehrer der Gnade' außerhalb der *Confessiones* vorgetragen hat.

Würzburg Christof Müller

Feil, Michael: **Die Grundlegung der Ethik bei Friedrich Schleiermacher und Thomas von Aquin.** – Berlin / NewYork: 2005. 290 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 130), geb. € 88,00 ISBN: 3–11–018225–4

Die in Mainz vorgelegte Diss. verfolgt ein anspruchsvolles Ziel: Sie möchte die fundamentalethischen Ansätze zweier Denker vergleichen, die im Raum evang. und kath. Theologie aufgrund ihrer jeweiligen philosophischen Denkformen eine unbestrittene Vorrangstellung einnehmen. Vergleichbar sind Schleiermacher und Thomas sowohl hinsichtlich der architektonischen Weite ihres Denkens, das auf das Ganze von Welt, Mensch und Geschichte zielt, wie auch im Blick auf die zentrale Stellung, die darin dem Begriff der menschlichen Vernunft, im Fall der Ethik näherhin der praktischen Vernunft zukommt. Schließlich ist eine dritte Gemeinsamkeit darin zu sehen, dass beide als christliche Theologen eine philosophische Ethik entwickeln – Schleiermacher in Form von „Lehnsätzen", die der eigentlichen Glaubenslehre als systematische Begründung vorangestellt sind, Thomas als notwendige Grundlegung der Moraltheologie, die innerhalb der theologischen Synthese, in der sie ihren systematischen Ort findet, gegenüber dem Offenbarungswissen der Theologie und einer spekulativen Metaphysik des Handelns eine relative Eigenständigkeit bewahrt.

Der Vf. ist sich der hermeneutischen Schwierigkeiten eines derartigen Unterfangens sehr wohl bewusst: Beide Autoren sind zwar, was ihren wirkungsgeschichtlichen Einfluss angeht, miteinander vergleichbar. Aber dieser entfaltet sich über die längste Zeit in getrennten Rezeptionsräumen, so dass eine gegenseitige Beeinflussung der von beiden ausgehenden Traditionslinien kaum anzunehmen ist. Der Vf. aber stehen Thomas und Schleiermacher diesseits und jenseits der Epochenschwelle der neuzeitlichen Wende zum Subjekt, die auch für den Bereich der philosophischen Ethik untrennbar mit dem Namen Kant verbunden ist. Insofern stehen sich beide, wie der Vf. mit Hilfe einer von Schleiermacher entlehnten Redeweise betont, in einem „relativen Gegensatz" (4) gegenüber. Zugleich lassen sich aber auch Verbindungslinien zwischen beiden Autoren erkennen, die es erlauben, sie trotz der getrennten Rezeptionswege ihres Denkens und des historischen Abstandes mehrerer Jh.e in Beziehung zueinander zu setzen.

Gemeinsame Anknüpfungspunkte ergeben sich in formaler Hinsicht insofern, als Thomas und Schleiermacher innerhalb der jeweiligen epochalen Rahmenbedingungen des philosophischen Denkens das komplementäre Anliegen des anderen jeweils unter eigenem Vorzeichen aufgreifen, Thomas durch die anthropozentrische Gesamtanlage seiner Theologie, in der die Subjektabhängigkeit allen Erkennens stets mitreflektiert wird, Schleiermacher durch den Versuch, die bewusstseinsimmanenten Grenzen der Transzendentalphilosophie aufzusprengen und die Kluft zwischen Denken und Sein zu überwinden. In materialer Hinsicht besteht insofern eine ausreichende Vergleichsbasis zwischen beiden, als sich auch Schleiermacher neben der kritischen Anknüpfung an Kant auf Aristoteles bezieht, zwar nicht in der reflektierten und durch einen Satz für Satz Kommentar erschlossenen Weise wie Thomas, aber doch zumindest verdeckt und indirekt (vgl. 268). (Immerhin hatte Schleiermacher ursprünglich die Absicht, die Nikomachische Ethik des Aristoteles zu übersetzen, was nur daran scheiterte, dass ihm ein anderer zuvor kam.) Darin ist eine hermeneutische Ausgangslage gegeben, die ein vergleichendes Gespräch zwischen einem mittelalterlichen und einem neuzeitlichen Theologen ermöglicht: „vereint durch die Bezugnahme auf die antike Philosophie, besonders auf die aristotelische Ethik, und vereint durch eine Position, die je auf ihre Weise zwischen Aristoteles und Kant liegt, befinden sie sich auch in relativer Gemeinsamkeit miteinander." (4) Dabei kann es nicht darum gehen, in Thomas eine Art Vorläufer Schleiermachers zu sehen oder diesen als einen protestantischen Scholastiker zu interpretieren. Vielmehr möchte der Vf. konvergente Grundlinien ihres philosophischen Denkens aufzeigen, die gerade angesichts des sie trennenden Epochenumbruchs der Erklärung bedürfen.

Um die gesuchten Konvergenzen hervortreten zu lassen, ohne unterschiedliche inhaltliche Gewichtungen zu nivellieren, untersucht der Vf. die fundamentalethischen Konzeptionen von Schleiermacher und Thomas nach demselben Raster. Er befragt beide Ansätze daraufhin, wie sie den Ursprung, die Verfasstheit und schließlich die Bestimmung des Menschen deuten. Innerhalb der anthropologischen Fragestellung nach der Verfasstheit des Menschen wird jeweils das Verhältnis von Vernunft und Natur, von Individualität und Sozialität sowie von Freiheit und Determination erörtert. Die beiden Hauptteile der Arbeit stehen so jeweils in sich, sind aber zugleich durch das

parallelisierende Grundschema des gleichen Fragerasters miteinander verbunden. Um den systematischen Anspruch seiner Studie zu untermauern, die sich nicht auf einen historischen Vergleich beschränken, sondern die Relevanz beider fundamentalethischer Konzeptionen für die Gegenwart aufzeigen möchte, wählt der Vf. mit Schleiermacher einen Einsatzpunkt seiner Darstellung, der die neuzeitliche Wende zum Subjektstandpunkt des Denkens voraussetzt.

Die Einzeldarstellung der Ethik Schleiermachers beginnt mit einer Rückfrage nach dem Verhältnis, in dem die philosophische Ethik und die christliche Sittenlehre im Werk des protestantischen Theologen zueinander stehen. Obwohl die philosophische Ethik, die als Schlüssel zum Verständnis der gesamten Schleiermacher'schen Wissenschaftskonzeption anzusehen ist, darin die Rolle einer spekulativen Grundwissenschaft für alle Disziplinen spielt, herrscht zwischen Philosophie und Theologie nicht einfach ein Verhältnis der Über- und Unterordnung. Vielmehr sind sie durch ein Zueinander von formaler Struktur und materialer Inhaltlichkeit verbunden, das es Schleiermacher erlaubt, das spezifisch Christliche der historisch gegebenen Glaubenswelt auf dem Weg einer kritisch-vergleichenden Rückführung aus allgemein zugänglichen Grundstrukturen des Menschseins zu erschließen. In Schleiermachers Enzyklopädie der Wissenschaften teilt sich die Ethik als geisteswissenschaftliche Grunddisziplin ähnlich wie die Physik als Grundwissenschaft der Natur in eine spekulative und eine empirische Wissenschaft auf, deren erste die spekulative philosophische Ethik darstellt, während die christliche Sittenlehre die Funktion einer empirisch-konkreten Geschichtswissenschaft übernimmt. Die zentrale Stellung der Ethik im Christentum, die sich aus Schleiermachers Kennzeichnung der christlichen Religion als einer teleologisch ausgerichteten Frömmigkeitsform ergibt, deutet darauf hin, dass Schleiermachers Religionsphilosophie und Ethik sich nicht in einem gedanklichen Raum über dem historischen Christentum bewegen, sondern dessen historische Kontingenz begreifen wollen.

Als Grundthema von Schleiermachers Ethik bestimmt der Vf. das Handeln des vernünftigen Menschen auf die Natur, das sich in einem Prozess der Einwirkung vollzieht, dessen Ziel die fortschreitende Einigung der Vernunft mit der Natur ist. Dieses Ziel einer Durchdringung von Vernunft und Natur, das die der kantischen Transzendentalphilosophie zugrunde liegende Aufspaltung zwischen Subjekt und Objekt überwinden soll, gibt sowohl der moralischen Selbstbildung des Individuums wie auch der gemeinsamen Weltgestaltung aller Menschen eine gemeinsame Ausrichtung vor; erreichbar ist es für Schleiermacher aber nur, weil die angezielte Durchdringung von Vernunft und Natur im eigenen Dasein des Menschen bereits anfanghaft verwirklicht ist. Im Prozess der Naturwerdung der Vernunft soll durch das ethische Handeln das nach außen gesetzt werden, was im Menschen selbst durch die Verfasstheit des Subjekts als einer vernünftigen körperhaften Natur bereits begonnen hat.

Im Blick auf dieses Grundthema der Einheit von Vernunft und Natur interpretiert der Vf. auch Schleiermachers zentralen Begriff des Gefühls der schlechthinigen Anhängigkeit. Der Ausdruck Gefühl meint nicht eine nur subjektive Innerlichkeit oder eine private Gegeninstanz zur Vernunft, sondern den Einheitspunkt, in dem Denken und Sein noch verbunden sind. Schleichermachers Analyse des menschlichen Selbstbewusstseins zielt dabei gerade nicht auf ein In-sich-Bleiben des Subjektes, sondern auf Sein-aus-sich-Heraustreten in ein Jenseits des bloßen Denkens. Weder ist das Abhängigkeitsgefühl etwas Verworrenes noch eine unwirksame Sehnsucht des Herzens; vielmehr zielt der Begriff „Gefühl" auf eine ontologische Erweiterung des transzendentalen Subjektes, das sich im Vollzug seines Selbstbewusstseins zugleich als spontan-selbsttätig und radikal abhängig erfährt. Dadurch gelingt es Schleiermacher, die Gottesfrage im Horizont der spezifisch neuzeitlichen Rückfrage nach den Konstitutionsbedingungen menschlicher Subjektivität zu formulieren; im Gefühl der schlechthinigen Anhängigkeit artikuliert sich ein Wissen um einen notwendigen transzendenten Grund der Welt wie des Subjektes in der religiösen Form der Frömmigkeit, durch die Schleiermachers Religionsphilosophie ihr charakteristisches Profil gegenüber Schellings Rede von der intellektuellen Anschauung oder Hegels Aufhebung der Religion in einem absoluten Wissen gewinnt (vgl. 46).

Im zweiten Kap. des Schleiermacher-Teils, das der „Verfasstheit vernünftiger Natur" gewidmet ist, untersucht der Vf. die angezielte Einheit von Vernunft und Natur zunächst unter einer wissenschaftstheoretischen Perspektive, indem er nach dem Verhältnis von Vernunftwissenschaft und Naturwissenschaft fragt. Auf beiden Seiten unterscheidet Schleiermacher nach den Analysen des Vf.s eine spekulative Form des Wissens – auf dieser Ebene zeigen sich deutliche Ähnlichkeiten zur Aristotelischen Ethik und Physik – und eine empirische Darstellungsform desselben Wissens, die Schleiermacher als Geschichtskunde und Naturkunde bezeichnet. Indem Schleiermacher den so genannten kritischen (Ästhetik, Staatslehre, Rechtphilosophie, Grammatik) und technischen (Pädagogik, Kunst, Politik, praktische Theologie, Hermeneutik) Disziplinen eine Vermittlungsfunktion zwischen der spekulativen und der empirischen Aufgabe der Vernunft zuweist, erfüllt jede dieser Disziplinen eine bestimmte Teilfunktion im Gesamtprozess der Wissenschaft als des Naturwerdens der Vernunft. Schleiermachers Vorliebe für schematische Einteilungen erleichtert dem Vf. die Wiedergabe seiner Gedankengänge durch entsprechende Schaubilder.

In der Rede von der organisierenden und der symbolisierenden Vernunfttätigkeit des Menschen sieht der Vf. zwei komplementäre Aspekte der im ethischen Handeln anzustrebenden Vereinigung von Vernunft und Natur. Entsprechend der griechischen Bedeutung des Begriffes „organon" meint das „organisierende" Tätigwerden der Vernunft das Heraustreten des Subjektes aus sich selbst, indem sich die Vernunft die Natur zum Werkzeug macht. Die im menschlichen Leib schon immer gegebene Vereinigung von Vernunft und Natur, Denken und Sein soll durch den als Einbildung der Vernunft in die Natur verstandenen Bildungsprozess auf alle Schichten der menschlichen Person ausgeweitet werden. Schleiermachers moralische Idealvorstellung ist nicht die Unabhängigkeit der Vernunft von den sinnlichen Triebfedern der Natur, sondern die Inanspruchnahme dieser Naturtriebe durch die Vernunft, um die Bereitschaft des Willens zum Guten zu stärken. Der individuelle Bildungsprozess des Einzelnen, dessen Beschreibung deutlich Schleiermachers Versuch einer nachkantischen Bezugnahme auf Aristoteles erkennen lässt, wird dabei von der symbolisierenden Vernunfttätigkeit unterstützt. Die Vernunft nimmt die Natur nicht nur als Organ, sondern zugleich als Symbol für sich selbst in Dienst, so dass die vom Individuum ausgehende Vernunft sich durch ein Zusammenwirken aller Menschen der gesamten Natur einbilden kann. Damit nimmt Schleiermachers Ethik neben seiner pädagogischen Konzeption der Bildung des Einzelnen die Form einer Kulturethik an, die alle Kommunikations- und Traditionsprozesse der menschlichen Gesellschaft daraufhin befragt, wie die Vernunft in ihnen zur geschichtlichen Erscheinung kommt. Im weiteren Verlauf seiner Darstellung erweist es sich als fruchtbar, dass der Vf. die Spannungseinheit zwischen Individualität und Sozialität sowie zwischen Freiheit und Determination im Denken Schleiermachers von der ähnlichen Verhältnisbestimmung her deutet, die in der aristotelischen Politik zwischen den beiden Wesensbestimmungen des Menschen als Vernunft- und Gemeinschaftswesen nebeneinander stehen. Die konkrete Individualität des Einzelnen als Person entspringt, darauf deutet die Dialektik von Freiheit und Determination, nicht allein willentlicher Selbstbestimmung, sondern auch den naturhaften Vorgaben (Anlagen, Fähigkeiten, Talente), die dem bewussten Handeln der Person als ihre eigentümliche Natur vorausliegen. Der ethischen Aufgabe der freien Selbstbildung – in Schleiermachers Terminologie, dem Sich-selbst-Setzen – entspricht dabei eine komplementäre Aufgabe der Selbstannahme in den vorgegebenen Grenzen der eigenen Natur – die Vorgängigkeit des Sich-selbst-nicht-so-Gesetzthabens –, so dass das konkrete Personsein des Einzelnen immer aus dem Wechselspiel von Individualität und Sozialität, Spontaneität und Rezeptivität, Eigentümlichkeit und Identität hervorgeht.

Im letzten Kap. des Schleiermacher gewidmeten Hauptteils fragt der Vf. nach der Bestimmung des Menschen als vernünftiger Natur oder nach der Bedeutung des höchsten Gutes als Zielbestimmung des ethischen Prozesses. Die Eigenart der philosophischen Ethik Schleiermachers kommt in materialer Hinsicht v. a. darin zum Ausdruck, dass er die Einseitigkeit einer reinen Pflichten- und Tugendlehre im Sinne Kants durch ihre Erweiterung um eine Güterethik korrigiert. Dies erlaubt ihm zum einen die verschiedenen Handlungsbereiche und Gütersphären des gesellschaftlichen Lebens (Familie, geselliger Verkehr, Eigentum, Sprache, Wissenschaft) in die Darstellung des ethischen Stoffes zu integrieren, zum anderen gewinnt er im Begriff des höchsten Gutes die Möglichkeit, die Vollendung des ethischen Prozesses als Grenzbestimmung der Ethik zu denken. Die Einheit von Schleiermachers ethischem Denken erweist sich nach den Analysen des Vf.s darin, dass die Konstruktion einer Sphäre handlungsleitender Zweckbegriffe oder praktischer Einzelgüter seinen Einsichten in die anthropologische Verfasstheit des Menschen als vernünftiger Natur oder körperhafter Subjektivität entspricht. Der Grenzbegriff eines höchsten Gutes dient Schleiermacher dazu, einen organischen Zusammenhang aller Güter anzunehmen; er geht dabei nicht von einem monolithischen Begriff des höchsten Gutes aus, sondern betrachtet dies als Inbegriff aller Güter, die ihrerseits als integrale Bestandteile des höchsten Gutes fungieren. Das Bestreben des Vf.s, Parallelen zur aristotelischen Ethik aufzuzeigen, hätte an dieser Stelle einen Hinweis auf die Kontroverse nahe legen können, ob das höchste Gut bei Aristoteles als dominantes oder inklusives Letztziel anzusehen ist.

Die Bedeutung der christlichen Theologie für die Möglichkeit philosophischer Ethik wird in der Identifikation des höchsten Gutes mit der biblischen Reich-Gottes-Vorstellung sichtbar. Die Perspektive eschatologischer Vollendung im Reich Gottes gehört nicht mehr unmittelbar zur ethischen Praxis, geht aber als ihre Zielbestimmung dennoch in sie ein: Erst in der Religion als dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit findet der Mensch die Möglichkeit, die Begrenztheiten seiner Natur anzunehmen, indem er ein Ziel jenseits dieser Grenzen ins Auge fasst: Der Vf. resümiert diesen letzten Abschluss von Schleiermachers philosophischer Ethik: „Ethik ohne Religion ist für Schleiermacher nicht vorstellbar und so wird das höchste Gut des ethischen Handelns unter der Form der Reiches Gottes auf Erden zum letzten Kristallisationspunkt dieser beiden Aspekte des menschlichen Lebens im Blick auf die Bestimmung der vernünftigen Natur" (135).

Der zweite Hauptteil ist der Grundlegung der Ethik bei Thomas von Aquin gewidmet. Die Darstellung folgt wiederum dem Dreischritt von Ursprung, Verfasstheit und Bestimmung des Menschen, wobei zunächst die thomanische Ethikkonzeption in ihrem eigenen systematischen Kontext erörtert wird, um am Ende jedes Abschnitts Parallelen zu Schleiermacher aufzuzeigen. Eine erste Ähnlichkeit liegt bereits darin, dass auch Thomas die Ethik unter dem Vorzeichen des höchsten Gutes als eine zielgerichtete Ordnung versteht, welche die Vernunft unter den freien Willenshandlungen des Menschen schafft. Eine Konvergenz der philosophischen Antworten auf die Frage nach dem Ursprung des Menschen sieht der Vf. in der andauernden ontologischen Verwiesenheit des geschöpflichen Seins auf den göttlichen Schöpfungsakt und sein erstursächliches Wirken in den Zweitursachen; näherhin liegt der Vergleichspunkt zu Schleiermachers Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit darin, dass die Schöpfungsrelation Gottes zur Welt nicht nur ein einmaliges Ursprungsereig-

nis am Anfang, sondern die umfassende Abhängigkeit des Geschöpfs von seinem göttlichen Ursprung meint. Ein analoges Teilhabeverhältnis liegt den Analysen des Vf.s zufolge in der thomanischen Konzeption der menschlichen Vernunft zwischen der *cognitio habitualis* (als dem ursprünglichen Gelichtetsein des Geistes) und den einzelnen Erkenntnisakten der *cognitio particularis* sowie – im Bereich der praktischen Vernunft – in der spekulativen Rückführung des moralischen Gesetzes auf eine Partizipation an der *lex aeterna* vor.

Im Blick auf die Verfasstheit des Menschen in seiner leib-seelischen Einheit kann der Vf. die behauptete Parallele zwischen Thomas und Schleiermacher näher präzisieren: Dem ethischen Prozess der Einung von Vernunft und Natur in Schleiermachers ethischer Bildungskonzeption entspricht bei Thomas die Entfaltung der *lex naturalis* „vorvernünftigen" naturhaften Regungen und die Erfassung der einzelnen Güter des moralischen Gesetzes durch die Vernunft. (Zur unterschiedlichen Verwendung der Begriffe Naturgesetz und Sittengesetz bei Thomas und Schleiermacher vgl. 192ff.) Schleiermachers Leitvorstellung vom Naturwerden der Vernunft trifft bei Thomas auf eine strukturelle Parallele darin, wie dieser die *lex naturalis* und die *inclinationes naturales* aufeinander bezieht: Die naturhaften Strebungen sind nicht bloßes Material der Handlungsvernunft, sondern stehen bereits von sich aus in einem unbeliebigen Ordnungsgefüge, das allerdings durch die Vernunft aktiv gestaltet werden muss. Eine erstaunliche Parallele lässt sich zwischen der dreistufigen Anordnung der *inclinationes naturales* bei Thomas und den unterschiedlichen Güterbereichen bei Schleiermacher erkennen. So entspricht die naturhafte Tendenz zur Selbsterhaltung den leiblichen Gütern, welche die leibhaft-naturale Basis der Vernunft sichern; die naturhafte Tendenz zu Sexualität, Fortpflanzung und Erziehung der Nachkommenschaft dem ethischen Auftrag der Familie und die spezifisch menschliche Inklination zur Suche nach religiöser Wahrheit und einem Leben in der Gemeinschaft den Bereichen Kirche, Staat und Geselligkeit in Schleiermachers Gütertafel. Schließlich kann man in der gestuften Vorgehensweise der praktischen Vernunft und dem abnehmenden Gewissheitsgrad ihrer Schlussfolgerungen, bzw. in der Aufgabe der Klugheit bei Thomas eine gewisse Ähnlichkeit mit der Brückenfunktion sehen, die bei Schleiermacher den kritischen und technischen Disziplinen zukommt.

Noch deutlicher fällt diese Konvergenz allerdings in der Verhältnisbestimmung von Individualität und Sozialität des Menschen auf: Ebenso wie Schleiermacher im geselligen Verkehr der Menschen ein Erfordernis ihres organisierenden Vernunfthandelns sieht, bedarf der Mensch auch nach Thomas der menschlichen Gemeinschaft, um seine moralische Bestimmung zu einer vernunftgemäßen Existenz zu verwirklichen. Die Parallele lässt sich noch weiter verfolgen, insofern sich die Idee eines sittlichen Zusammenseins der Einzelwesen für Schleiermacher in der Anerkennung ihrer bürgerlichen Rechte vollendet, ganz ebenso wie auch für Thomas erst die politische Gemeinschaft diejenige Vollform menschlicher Sozialität darstellt, die dem Menschen die Entfaltung ihrer Vernunftnatur ermöglicht. (Auch wenn die mittelalterliche *res publica* mit dem neuzeitlichen Staat nicht vergleichbar ist.) Die thomanische Analyse der menschlichen Willensfreiheit schließlich folgt im Aufweis der Wechselwirkung von Vernunft und Wille (die Vernunft überprüft die dem Willen angebotenen *bona particularia* unter der Rücksicht ihrer Übereinstimmung mit der *ratio boni in communi*) strukturell derselben Logik, durch die Schleiermacher das Reich der Freiheit dem Reich der Natur nicht gegenüberstellt, sondern aus diesem durch den ethischen Prozess der fortschreitenden Einigung von Vernunft und Natur hervorgehen lässt.

Nachdem er unter dem letzten Gliederungspunkt der Bestimmung des Menschen den Gedanken des *summum bonum* bei Thomas, die formale Einheit des letzten Zieles, den theologischen Begriff der *beatitudo*, die Differenz zwischen vollendetem und unvollkommenem Glück sowie die *beatitudo imperfecta* dieses Lebens behandelte, kann der Vf. am Ende nochmals die Konvergenz der tragenden Gedankenlinien aufzeigen, die sich zwischen Schleiermacher und Thomas am Ende trotz ihrer unterschiedlichen Ausgangspunkte und ihrem jeweiligen gedanklichen Herangehen an die Probleme am Ende einstellt: „War es [...] bei Schleiermacher die eschatologisch-theologische Perspektive, die in der Bedeutung einer Letztorientierung aller philosophisch-ethischen Güterlehre zur philosophischen Ethik sozusagen hinzutrat, so ist es bei Thomas die philosophische Ethik, die in den Rahmen einer theologisch-eschatologischen Perspektive eintritt und dort Raum findet." (265)

Die in dieser vergleichenden Studie vorgetragenen Analysen zur fundamentalethischen Konzeption zweier Autoren, die durch den Epochenumbruch zwischen Mittelalter und Neuzeit getrennt sind, bewegen sich durchweg auf einem hohen Niveau. Die grundlegende Gemeinsamkeit, die darin zwischen beiden Konzeptionen philosophischer Ethik aufgezeigt wird, betrifft zumindest drei Punkte, deren Relevanz für das Verständnis christlicher Ethik unbestreitbar ist: Schleiermacher und Thomas sehen die Aufgabe der Moral in der Entfaltung der grundlegenden Einheit von Vernunft und Natur, die im Menschen anfanghaft gegeben und ihm gleichzeitig durch sein Handeln zur weiteren Ausprägung aufgegeben ist. Für beide führt die praktische Vernunft auf einem argumentativ-diskursivem Weg zur Erkenntnis handlungsleitender Gebote; beiden zufolge ist der ethische Prozess auf die Zielgestalt einer Vollendung bezogen, die dem schlechthin abhängigen Subjekt bzw. dem endlichen Geschöpf aus eigenen Kräften unerreichbar bleibt und daher aus philosophischer Sicht den Status einer Utopie behält, die erst in theologischer Perspektive die Gewissheit einer göttlichen Verheißung gewinnt. Die besondere Aktualität dieser anspruchsvollen philosophischen Studie für das ökumenische Gespräch liegt in dem, was sie explizit überhaupt nicht ausspricht: Für eine angebliche Grunddifferenz zwischen den Konfessionen, die aufgrund unterschiedlicher philosophischer Denkformen zwangsläufig zu Differenzen in Fragen der konkreten Ethik führt, finden sich bei den beiden wichtigsten Protagonisten katholischer und protestantischer Theologie keine Anhaltspunkte. Schleiermacher selbst war sich, obwohl er der Selbstunterscheidung des Protestantismus von der katholischen Kirche zu seiner Zeit hohe Bedeutung zumaß, der historischen Relativität aller Versuche bewusst, den bestehenden Gegensatz in einer gültigen Formel auszudrücken. Am Ende seiner „Christlichen Sittenlehre" äußert er selbst die Hoffnung, dass die unterschiedlichen „Individualisationen des selben Prinzips" nicht auf ewig nebeneinander bestehen müssen. So lange eine „genügende Formel" über Einheit und Differenz zwischen der protestantischen und der katholischen Glaubensform nicht gefunden ist, bleibt es für ihn „auch immer möglich, daß das, was man für ein Individuelles hält, als solches ein bloßer Schein ist, also verschwinden kann, sobald man gemeinschaftlich die Wahrheit sucht in Liebe" (beide Zitate in: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von L. Jonas, Berlin ^{2}1884, 579 und 576). Die vorliegende philosophische Studie zeigt durch beachtliche Analysen, dass sich katholische und evangelische Theologie in ihren herausragenden Vertretern gerade auf dem Gebiet der Ethik näher stehen als die leichtfertige Rede von der konfessionellen Grunddifferenz vermuten lässt.

Freiburg i.Br. Eberhard Schockenhoff

Wolf, Kurt: **Philosophie der Gabe**. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie. – Stuttgart: Kohlhammer 2006. 198 S. (Ursprünge des Philosophierens, 13), kt € 25,00 ISBN: 978–3–019319–2

Das Buch des Münchener Philosophen Kurt Wolf will der Einführung in einen hierzulande noch wenig bekannten Themenbereich dienen (in Fortsetzung – mit wiederholtem Rückverweis – einer früheren Darstellung: Religionsphilosophie in Frankreich [seit 1945]. Der „ganz Andere" und die personale Struktur der Welt, München 1999, die bereits Kap. zu Levinas, Ricœur, Marion und Henry enthielt).

Die Einleitung geht vom Fehlen der „Gabe" in deutschen philosophischen Wörterbüchern und dem üblichen Verständnis von „Sein" [als Vorliegen] aus. Immerhin ist uns Gegebenes (in Phänomenologie wie Mathematik) nicht von uns Gesetztes, und gebührend kommt Heidegger mit dem Ereignis des Es gibt zu Wort. (Passiv freilich [19] ist Empfangen nicht einmal scheinbar [reden mag einer noch lange können, der bereits zu müde ist, um zuzuhören]; und wäre anderseits nicht Sein als [Sich-] Geben [20 f.] deutlicher von der Naturalisierung des Guten im Neuplatonismus abzuheben, als es bei Eckhart wie Dionysius und Scotus Eriugena geschieht? Warum schließlich Pflicht und Zwang [22] so eng zusammenrücken, was nicht bloß Kant stören würde, sondern gerade auch den überwältigt Dankenden?) Sodann erhält der Leser einen Überblick zu den folgenden Kap.n, mündend in einen Exkurs zu Derridas Kritik und Hyperkritik der Gabe (letztere deutet W. liebenswürdig als Hinweis auf – „gracieusement" – die reine Gabe = Gnade, während andere eher der Mangel an Ernst und Demut solcher Dekonstruktion irritiert). Manchem wäre vielleicht gar zu raten, diese anspielungs- und vorwegnahmereichen Allgemein-Reflexionen in ihrer kompakten Dichte erst zurückzustellen und direkt bei den Autorenkapiteln einzusetzen.

Teil A (37–109) stellt drei Autoren vor. 1. André Comte-Sponville: Schule des Gebens oder die gebenden Tugenden. Er beginnt seinen Aufstieg bei der Höflichkeit, über die austeilende Gerechtigkeit, Mitleid Barmherzigkeit, Dankbarkeit und das Zwischenspiel Humor zur Liebe („l' amor que move il sole e l' altre stelle"; „ethisch" statt „bloß moralisch" [42], wieder mit harter Pflicht- [= Zwang-] Kritik): in den drei Gestalten Eros, Philia und Agape. – 2. Emmanuel Levinas: Empfang des Antlitzes und Gabe der Freiheit. (Hier ist eingangs zu lesen, dass der Appell der Liebe, zwar Glaubende wie Nichtglaubende „anzieht" (59), doch niemanden zwingt.) Das Gesicht des Anderen, das mich zur Gastlichkeit ruft, begabt mich damit zur Freiheit der Güte. Die kennt aber kein Genüge, im désir nach immer besserem Entsprechen erscheint das wahre Unendliche. Nicht, als wäre das Gesicht auf es hin zu durchschauen; man wird ihm vielmehr von einem Dritten: „Jenem" zugesandt. (Auch hier ist stets von Passivität die Rede, wo man besser medial, von Sich-ergreifen-Lassen [R. Lauth: Sazienz] spräche; später dann [95] schlägt W., der sich weithin mit der Wiedergabe begnügt, statt wie der Rezensent dazwischen zu reden, einmal „Rezeptivität" vor [doch ist noch drei Seiten zuvor unkommentiert vom „bloßen Empfangen" die Rede].) So tieft sich Ethik in Religion, und Philosophie wird aus Weisheits-Liebe zur Weisheit der Liebe. Doch ist Levinas inzwischen wohl von den behandelten Autoren theologisch am bekanntesten. – 3. Paul Ricoeur: Gabenökonomie und Liebe. So sehr Daseinshermeneutik und Grenzgänge ins Religiöse das Gesamtwerk prägen, kommt es erst spät zur hiesigen Thematik. Wieso indes wäre die goldene Regel (als Gerechtigkeit?) mit der Nächstenliebe, die sich zu Vergebung und zu Feindesliebe steigert, „unvereinbar" (84 f., 88)?

Das „was du [nicht] willst" meint doch – ähnlich dem „wie dich" des Liebesgebots – keine Voraussetzung, in einer „Logik der Entsprechung", sondern gibt schlicht Maß und Weise der Fürsorge in ihrer Selbstverständlichkeit an. Senkrecht zu dieser Horizontalen stehen schließlich Bezeugung und Zeugenschaft einer in Nachfolge als Gabe bezeugten Liebe.

Teil B (110–160) widmet sich Jean-Luc Marion: Vom Gegebenen zur Offenbarung. Den Titel des Hauptwerks „Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation" übersetzt W.: „Gegebenes. Versuch einer Phänomenologie der Gebung." Es führt vom der Begebenheit des Es gibt zum „starken Ereignis" der Gebung des Es gibt, zum Ich als Ort der Gebung dessen in seiner überwältigenden („blendenden") Fülle als „saturiertes (= anschauungsgesättigtes) Phänomen". Über die Leiblichkeit (wir haben dieses schöne Wort, wo der Franzose zu „chair" greifen muss), in der Kunst die Ikone (im Unterschied zum Bild als Idol) geht der Aufstieg zum Christusereignis. Vor solcher Letzthingabe erfährt das Subjekt sich als „(adonné) Begebenen" (hier wird das eingangs [19] auftauchende Wort verständlich) und seinerseits beschenkt mit / zu einem Geben ohne Verdinglichung, ohne dankbaren Empfänger oder bedankten Geber. Während Selbst- [= Eigen-] Liebe scheitert, zu Selbsthass und Misanthropie verkommt, wird in der glückenden Begegnung jeder ganz zum Hingegebenen, der gibt, was er nicht hat (149). Niemand kann behaupten, nie geliebt worden zu sein (159 – wofür man aber nicht auf den „Moment der Liebe" rekurrieren sollte, dem wir unsere Existenz verdanken [den nämlich muss es nicht gegeben haben], sondern darauf, dass wir ohne Zuwendung nie fähig geworden wären, dies [oder was auch immer] zu behaupten). Ist so die Liebe die Gabe, so erscheint als reine Gabe und Verheißung dann erst recht das Kind.

Wesentlich kürzer fällt Teil C aus (161–181): Michel Henry: Die Gabe des Lebens. Man wird fragen dürfen, ob dessen „philosophie du christianisme" noch Philosophie sei, statt Theologie (bestenfalls das, was ein R. Guardini „christliche Weltanschauung" genannt hat), doch wie dem sei. Grundbegriff dieser Phänomenologie ist „Leben", weil „Sein" und „Geist" zu nichtssagend geworden sind, und es erschließt sich nur affektiver Annahme von affektiver Selbstmitteilung. Zentral in dieser Wesensschau des Christentums ist Jesus Christus: „‚C' est moi la vérité." War schon der Gott Abrahams ein Gott des Lebens (statt des „Seins" der „Philosophen und Gelehrten"), so radikalisiert sich das in der Inkarnation, der Fleischwerdung, Christlich wird erkannt, dass das absolute Leben „in sich selbst gebürtig ist: in der Zeugung der ‚Ipseität des Ersten Sich'" (166 – des ewigen Sohnes – so dass der Vater noch kein Sich wäre? Während das Leben „imstande ist, sich selbst zu zeugen" [? – 32], ist „der ‚Erst-Lebendige' in Gott der Sohn [167] – nochmals: Und der Vater?). Der Sohn ist dann der „Ausgangspunkt aller Lebensgabe": zu Schöpfung wie Heil. Doch in der göttlichen Rückhaltlosigkeit solchen Schenkens liegt die Gefahr, dass das Geschöpf sein Sein und Haben als sein Eigen ansieht. Dies Vergessen ernötigt Erlösung, zu neuem Leben als selbstvergessenem Schenken, zur Vergöttlichung des Menschen (175), bis über die Kirche hinaus die ganze Menschheit Christi Leib wird.

Die Schlussbetrachtung zeichnet noch einmal den Aufstieg von der „Spur" zur Zeugenschaft nach, von begrifflicher Metaphysik und Ontologie (wie philosophischer Theologie) über die beschreibende Phänomenologie zu transzendentalphilosophischer Rückbindung an religiöse Verheißung und v. a. im ethischen Überschritt aus der Theorie in die Praxis. Zeigen sich in der Gabe der Freiheit Souveränität und Gefährdung des Menschen, so kann ihn die Sinnfrage zum Sinn der Liebe führen: Leben im Geist der Liebe und aus ihm, letztlich trinitarisch. „Aus diesem ‚In-Sein' kann das gesamte ‚Sein' zur Gabe werden. (196).

Damit schließt das Buch. Die schon eingestreuten Rückfragen richten sich, wie hoffentlich ersichtlich, über den getreuen Referenten hinweg an seine Autoren. Doch welchen schlösse er sich an, auf welche hätte er seinerseits zu erwidern? (Unter den Corrigenda, die ihn betreffen, sei nur der falsche Dativ in Apposition angezeigt: 151, Abs. 3, Z. 4; 183, Z. 1.) Jedenfalls ihm aber gebührt der Dank für die Vermittlung französischen Denkens, das heute bei uns – philosophisch wie theologisch – ja weniger präsent ist als in den Jahren nach dem Krieg.

Offenbach Jörg Splett

Theologie und Naturwissenschaften

Physik, Kosmologie und Spiritualität. Dimensionen des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Religion, hg. v. Hubert Meisinger / Jan C. Schmidt. – Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 2006. 245 S. (Darmstädter theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen, 11), br. € 39,00 ISBN 3–631–51608–8

Die komplementäre und geballte Wissens- und Ausdrucksform, die Aufstellung der abgedruckten Arbeiten, beginnend mit dem Big Bang über „Die Heiligkeit des Lebens", Poesie bis zum „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" führen den Leser des Bdes zu eigener Meinungsbildung. Wir Menschen sind von Natur aus nicht nur eine chemisch-physikalische Funktionsmaschine, sondern auch neugierige Kinder der Evolution. Unstet suchen wir nach einem für uns geeigneten Platz im Kosmos, in der Erdgeschichte der Erde und im Herzen. Wir wollen wissen, was geknallt hat, warum es geknallt hat und was sich ereignete, bevor es geknallt hat. Der Glaube, dass das Universum einen Anfang hat, bedeutet nicht notwendigerweise, dass es „geschaffen" wurde. Diese Implikation wurde von vielen Autoren betont. Einer der Faktoren, die die Debatte in diese Richtung lenken, ist das sehr gut erklärte anthropische Prinzip, das man so kurzgefasst erwähnen kann: Es besagt, dass das Universum in seinen Naturgesetzen und Naturkonstanten so beschaffen ist, dass es irgendwann Leben und Intelligenz hervorbringen musste.

Das anthropische Prinzip, sei es nun in starker oder schwacher Form postuliert, ist eindeutig mit einer theistischen Perspektive verbunden. Denn ein Christ mit einer festen Bindung an eine Schöpfungslehre wird die Feinbestimmung des Universums als vorgenommene und erfreuliche (man hofft!) Bestätigung seines religiösen Glaubens begreifen. Hier stellen sich noch nicht beantwortete Fragen, wie: Was ist mit denen, die überhaupt keine religiöse Weltsicht annehmen? Welchen Status könnte das anthropische Prinzip bezüglich der lang anhaltenden Debatte über Existenz und Wesen Gottes oder dem göttlichen Entwurf des Universums innehaben?

Es ist klar, dass Gottes Geist weht wo er will, dass „Unser Herz unruhig ist bis es ruht in Dir" (*Confessiones 1,1)*, dass die ganze Dynamik und Kinetik und das Neue Jerusalem (ob es eine rein geistige oder auch eine stoffliche Wirklichkeit ist, ob seine Bewohner glückselige, aber reale körperliche Personen sein werden), dass dies alles in eine riesige wohlgeplante Entwicklung gehört. Die Schöpfung ist, von unserem Weltverständnis betrachtet, nicht ein ferner Anfang, sondern das Sein als zeitliches und werdendes betrifft: Das zeitliche Sein ist als Ganzes umspannt von dem einen schöpferischen Akt Gottes, der ihm in seiner Zerteilung seine Einheit gibt, in der zugleich sein Sein besteht, der für uns nicht nachvollziehbar ist, weil wir nicht das Ganze sehen, sondern selbst nur ein Teil sind.

Natürlich es gibt viele Wege, die die Erkenntnis Gottes, somit auch des Kosmos in sich bergen. Einer davon ist auch Spiritualität, die möglicherweise, von Mensch zu Mensch zu einem geänderten Gottesbild führt und der zweite ist die sogenannte „Natürliche Theologie", die nicht versucht, die Existenz Gottes zu beweisen, sondern seine Existenz voraussetzt. Erst danach fragt sie: Wie müssen wir uns die Natur vorstellen, wenn sie tatsächlich von solch einem Gott erschaffen worden ist? Im Artikel wird unter der Überschrift: „Natürliche Theologie und Theologie der Natur" hingewiesen auf eine „wechselseitige Befruchtung von natürlicher und Natur-Theologie" als „Voraussetzung des Gesprächs zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen, weil sie die Brücke zwischen diesen Wissenschaften baut, die Brücke, die den Graben überspannt, der die beiden Welten trennt". Natürliche Theologie ist bescheidener in ihren Schlussfolgerungen als Naturwissenschaft und Theologie. Sie diskutiert eher Einsichten als Beweise. Sie behauptet nicht, dass Gottes Existenz in einer logisch bezwingenden Weise bewiesen werden kann (wie freilich Gottes Nicht-Existenz nicht bewiesen werden kann), sondern will aufzeigen, dass der Theismus eine sinnvollere Deutung der Welt und unserer Erfahrungen bietet, als es der Atheismus tut (siehe vor kurzem herausgegebenes Buch: Richard Dawkins: *Der Gottes Wahn).* Sie beruft sich nicht auf einzelne Ereignisse oder Entitäten, sondern sie richtet ihr Augenmerk auf den Grund aller naturwissenschaftlichen Erklärungen, jene Naturgesetze, deren Existenz die Naturwissenschaften behaupten und als unerklärte Voraussetzungen ihrer Erklärungen in Anspruch nehmen müssen. Sie fragt, ob wir nicht jenseits der schlichten Annahmen der Gegebenheiten dieser Gesetze in ihnen einen Sinn entdecken können.

Darum stimme ich dem Beitrag von Dirk Evers zu in dem er erklärt, dass zu einer christlichen Spiritualität des Kosmos gehört Neues aufmerksam wahrzunehmen. Denn die Schöpfung ist nicht einfach gegeben, sie geschieht und wir sind nicht nur Beobachter der Schöpfung, sondern wir sind aktive Mitarbeiter und Gestalter in ihr. Oder wie John Polkinghorne in seinem Werk *Science and Creation* sagt: „Wir sind so an die Tatsache gewöhnt, die Welt verstehen zu können, dass wir sie meistens als selbstverständlich hinnehmen. Doch macht dies Naturwissenschaft erst möglich. Es wäre auch anders vorstellbar: Das Universum hätte statt eines geordneten Kosmos auch ein ungeordnetes Chaos sein können. Oder es hätte ihm eine uns nicht zugängliche Rationalität innewohnen können. Es gibt eine Kongruenz zwischen unserem Geist und dem Universum, zwischen der Rationalität, die wir in uns erfahren, und der Rationalität, die wir außerhalb von uns beachten" (20). Der von Sigurt Martin Daecke zitierte Jürgen Moltman, der sich zur „immanenten Weltpräsenz Gottes", zur „göttlichen Weltimmanenz" bekennt, stellt in seinem Werk *Gott in der Schöpfung* dar, dass die Ausbeutung der Welt den Aufstieg der Technik widerspiegele und wenig mit der spezifisch christlichen Lehre zu tun habe. Darüber hinaus betont er, dass von Gott als durch den Heiligen Geist in der Schöpfung innewohnend gesprochen werden kann, sodass die Ausbeutung der Schöpfung eine Beleidigung Gottes bedeutet, darum sehe ich hier keine krasse Darstellung einer pantheistischen Auffassung Gottes.

In der Beziehung zwischen Naturwissenschaft und Religion stellen sich zwei Fragen: Sind Naturwissenschaft und Religion konvergent, dann müsste man unbedingt: „Der Liberale Protestantismus" *(F. D. Schleiermacher, Paul Tillich)* und „Prozesstheologie" (*Alfred North Whitehead, Charls Hartshornes)* erwähnen, oder sind sie distinkt, dann muss auch die „Neu-Orthodoxie" erwähnt (*Karl Barth*) werden. Hinweisen möchte ich an die wunderschöne Gemeinsamkeit zwischen Naturwissenschaft und Religion, den Gebrauch von Modellen, Metaphern und Analogien zur Darstellung komplexer Dinge – ob es um die Atomkerne oder um Gott geht. John Polkinghorne sieht in seinem Werk *Reason and Reality* eine wichtige Parallele zwischen den beiden Fachgebieten, die in der Notwendigkeit besteht, Dinge, die nicht gesehen werden können, sichtbar darzustellen, denn wir sprechen von Dingen, die nicht direkt beob-

achtbar sind. Niemand hat je ein Gen gesehen (auch wenn es Röntgenaufnahmen gibt, die, angemessen interpretiert, Watson und Crick zur helikalen Struktur DNS führten) oder ein Elektron (obwohl es Bahnen in Blasenkammern gibt, die, angemessen interpretiert, die Existenz eines Teilchen mit einer negativen Ladung und eine bestimmten Masse anzeigen). Niemand hat Gott gesehen (auch wenn es die erstaunliche Behauptung der Christen gibt, „der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht" [Joh 1,18]). Das Buch der Natur und das Bibelbuch betrachtend fallen mir die Worte von Robert Boyle ein, der in seiner Abhandlung *The Excellency of Theology compared with Natural Theology* (1674) bemerkt, da die beiden großen Bücher, das der Natur und das der Heiligen Schrift, denselben Vf. haben, verhindert das Studium des Letzteren in überhaupt keiner Weise die Freude eines forschenden Menschen am Studium des Ersteren. Hier möchte ich an den großen und bewunderungswerten Teilhard de Chardin hinweisen, der in seinem Werk *Comment je crois* feststellt, dass Gott nicht die Evolution ist, aber Gott ist in der Evolution und dies in einem doppelten Sinn: Ein Gott von innen: Gott soll nicht mehr als Wirkursache seiner Schöpfung verstanden werden, der gleichsam „von außen" die Erde geschaffen hat, sondern innerhalb der Evolutionsprozesse als eine Art „Formel"-Ursache, die sich mit „Konvergenzzentrum der Kosmogenese" deckt: die gleichsam „von innen" die Schöpfung evolutiv-dynamisch vorantreibt und zweitens: Ein Gott von vorne: Gott soll nicht mehr länger – wie in Philosophie und Theologie seit Aristoteles üblich – „a retro", von den Ursprüngen her gedacht werden. Sondern, gerade als der „Erste Beweger" der Welt, „ab ante", vom Zielpunkt her: als der, der die Schöpfung „von vorne" zu sich zieht zum Punkt Omega, der den göttlichen Brennpunkt an der Spitze des Universums gekennzeichnet, auf den alle Evolution zielt und der zugleich im Innern eines jeden Elements des Universums als göttliche Energie wirksam ist. Im Punkt Omega erreicht die Personalisation des Universums ihre Vollendung, das Höchstmaß an Bewusstsein und Liebe. Omega ist der vollendete mystische Leib Christi.

Das Buch *„Physik, Kosmologie und Spiritualität"* empfehlend möchte ich die Worte der Enzyklika *„Fides et ratio"* von Papst Johannes Paul II. als Abschluss anführen: „Glaube und Vernunft (*Fides et ratio)* sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt. Das Streben, die Wahrheit zu erkennen und letztlich ihn selbst zu erkennen, hat Gott den Menschen ins Herz gesenkt, damit er dadurch, dass er ihn erkennt und liebt, auch zur vollen Wahrheit über sich selbst gelangen könne."

Landau Mario Crvenka

Kurzrezensionen

Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen, hg. v. Egbert Ballhorn / Georg Steins. – Stuttgart: Kohlhammer 2007. 347 S., kt € 32,00 ISBN: 978–3–17–019109–9

Der Sammelband beschäftigt sich mit Möglichkeiten, Leistungen und z.T. auch Grenzen der kanonischen Exegese. Unter diesem Schlagwort firmieren Neuansätze im Spektrum der exegetischen Methodenlehre, die seit den 70er Jahren des 20. Jh.s – als canonical criticism bzw. canonical approach aus Nordamerika importiert – zunehmend Einzug in die deutschsprachige Exegese, stärker noch im Bereich der atl. als in der ntl. Bibelwissenschaft, gehalten haben. Inhaltlich geht es grob gesagt darum, biblische Texte verstärkt im Rahmen des Kanons zu lesen, Einzeltexte bzw. Einzelschriften also intertextuell mit anderen biblischen Texten ins Gespräch zu bringen. Zu den Protagonisten dieser Art von Exegese in unseren Breiten gehören auch einige der Autoren dieses Buches, das allein schon aus diesem Grund von einigem Gewicht ist. Innerhalb der Studie kann man sich zum einen eher theoretisch-reflektierend über die kanonische Exegese informieren. Zum anderen erlebt man in den Beispielexegesen zum Alten und Neuen Testament kanonische Exegese „in Aktion". Zweifellos liegt hier ein wichtiger Beitrag zum Diskurs über die Kanonische Exegese vor, der zudem absolut nötig ist. Es zeichnet sich nämlich bereits seit einiger Zeit ab, dass über diese Art von Exegese im Rahmen der biblischen Methodenlehre und Hermeneutik heftig gerungen werden wird bzw. die Auseinandersetzungen bereits in Gang sind – mit offenem Ende. M. La.

Vogel, Manuel: **Commentatio mortis**. 2Kor 5,1–10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 408 S. (FRLANT, 214), geb. € 84,00 ISBN: 3–525–53078–8

In seiner Münsteraner Habil. (WiSe 03/04) beschäftigt sich Manuel Vogel mit der Auslegung von 2 Kor 5,1–10. In der Forschung herrsche, so der Vf., eine „tiefgreifende Verwirrung darüber, was Paulus hier überhaupt hat sagen wollen" (9). Oft werde dabei der Text als eine Art eschatologischer Exkurs im Rahmen eines an sich als Apologie der Person des Paulus angelegten Abschnitts gesehen. Dem stellt V. seine Sicht des Textes entgegen. Er ordnet die umstrittenen Verse konsequent in die personale Apologie des Paulus ein und versteht den vermeintlichen Exkurs als Beitrag zur Darstellung des paulinischen Charakters im Blick auf die Todesproblematik bzw. die Kunst mit der eigenen Sterblichkeit gut zu leben (*ars moriendi*). Für die Antike ist das eines der zentralen Felder, auf dem sich ein Mensch charakterlich auszeichnen kann. Paulus nutze dieses Feld pragmatisch, um die Autorität seiner Person, die im Kontext der korinthischen Gemeinde offensichtlich umstritten war, zu festigen. Die Ausführungen des Paulus werden von V. entsprechend in den Horizont antiker *ars moriendi* eingeordnet. Dazu stellt V. eine Fülle beeindruckenden Vergleichsmaterials zusammen („II. Antike Wahrnehmungen des Todesproblems": 45–222) und nutzt es als Folie für seine Interpretation von 2Kor 5,1–10 („III. Antike ars moriendi in 2Kor 5,1–10": 223–378).

M. La.

Zimmer, Siegfried: **Schadet Bibelwissenschaft dem Glauben?** Klärung eines Konflikts. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2007. 203 S., kt € 19,90 ISBN: 978–3–525–57306–8

Das populärwissenschaftlich angelegte Buch des Ludwigsburger Religionspädagogen Siegfried Zimmer richtet sich an ein breiteres Publikum. Ausgehend von der Erfahrung mit fundamentalistisch orientierten Studierenden, die die moderne Bibelwissenschaft ablehnen, geht Z. der Frage nach, wie sich kritische Wissenschaft und protestantischer Glaube angesichts der fundamentalen Autorität der Bibel verhalten. Zur Lösung des Konflikts greift Z. explizit auf offenbarungstheologische Modelle zurück, wie sie in der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelt wurden. Er unterscheidet die Autorität Gottes und die Autorität Jesu Christi von der Autorität der Heiligen Schrift und begreift die Bibel als göttliche Offenbarung, insofern sie die Selbstmitteilung Gottes bezeugt. Da dieses Zeugnis in menschlichen Texten erfolgt, sind auch die üblichen menschlichen Methoden zur Analyse dieser Texte anzuwenden. Die Grundbotschaft des Buches, das im Gestus größten Verständnisses für die Probleme fundamentalistischer Christen geschrieben ist, lautet: Bibelwissenschaft schadet nicht dem Glauben, aber dem religiösen Vorurteil. Einige (überdidaktische) Wiederholungen sind lästig, aber insgesamt ist das verständlich geschriebene Werk auch und gerade Nichtfachleuten sehr zu empfehlen. J. K.

Vermes, Geza: **Die Geburt Jesu**. Geschichte und Legende. – Darmstadt: WBG 2007. 151 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–89678–348–6

Vermes liest die Geburtsgeschichten des Matthäus- und Lukasevangeliums mit dem Ziel, historische Fakten und Legende zu trennen. Seine distanziert-historische Perspektive signalisiert er durch die wiederholt vorgetragene Kritik an der christlichen Auslegung (z.B. 36.60.64f.). Ihm gelingt eine weitgehend verständliche Erarbeitung der historischen Grunddaten um die Geburt Jesu, wobei er wesentliche Deutemotive, die aus der jüdischen bzw. hellenistischen Tradition stammen, als spätere Interpretation der Ereignisse plausibel machen kann (z.B. Stammbaum, wunderbare Geburt, Vorzeichen, Kindermord). Kaum dem Stand der Forschung entspricht die Annahme semitischer Originale hinter den Evangelien (30.56–58.84.116.135) und ein starres, mehrstufiges und auf einem Übersetzungsbruch basierendes Überlieferungsmodell des Stoffes (65.68.116.129). Überhaupt zeigt Vermes wenig Interesse am Gestaltungswillen und der literarischen Kunst der Vf. Kurios und sachlich unterkomplex mutet die „Erklärung" des Motivs der Zeugung ohne Verletzung der Jungfräulichkeit an: Matthäus sei auf die ungenaue griechische Septuaginta-Übersetzung von Jes 7,14 hereingefallen (57). St. Sch.

Simone Weil und die religiöse Frage, hg. v. Wolfgang W. Müller. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2007. 203 S., kt € 18,80 ISBN: 978–3–290–20036–7

Dieser Sammelband geht auf einen Studientag über das Religiöse im Denken Weils an der Theol. Fak. Luzern zurück und vereint sieben Beiträge, für die der Hg. eine biographische Einleitung verfasste. Die Texte greifen Thematisierungen auf, die um Weils religiös-hermeneutischen Universalismus mit seiner Fundierung in griechisch-christlicher Tradition kreisen. Michel Narcy und Reiner Wimmer erarbeiten Kriterien zum Verständnis dieser symbolorientierten „Einwurzelung" in Geschichte und Welt mittels Platon, Kant und Wittgenstein; Otto Betz gewährt Einblick in die Deutung griechischer Mythen. Weils „vorchristliche Schau" erweist sich als „Katholizität",

die in religiösen Traditionen aller Zeiten gegeben ist, weshalb die vor- oder anders-christlichen Stimmen in das christliche Denken selbst einzubringen wären. Sofern es sich um Offenbarung als Kosmos- und Unglückserfahrung handelt, folgt Elisatbeth Pernkopf einem Vergleich zwischen Hiob und Weil, und Hanna Barbara Gerl-Falkovitz widmet sich dem Thema „Politik und Mystik", die sich ausschließen, da jede wahre Religion den Machtverzicht Gottes impliziere, wie er im passionshaften Inkarnationsdenken vieler Traditionen vorhanden ist. Der Sammelband ist ein Baustein zur Interreligiosität, wobei die philosophische Genese religiöser Wahrheit bei Weil selbst weniger berücksichtigt ist und der Verweis auf Rationalismus nicht ausreicht, um den „Universalismus" zu begründen, da dieser eine Erkenntnisanalyse von Reflexionsbestimmung und Symbolizität als Ontologie des Guten voraussetzt. – Ebenfalls neu die Übersetzung durch Ellen D. Fischer der maßgeblichen Biographie: Simone Pétrement, Simone Weil – ein Leben, Leipzig 2008, S. 753, geb. Euro 49 ISBN 978–3–936522–84–4. R. Kü.

Müller, Klaus: **Gott erkennen.** Das Abenteuer der Gottesbeweise. – Regensburg: Pustet 2001. 140 S. (Topos plus, 405), kt € 8,90 ISBN: 3–7867–8405–1

Nach einer Einführung zu Anspruch und Funktion von „Gottesbeweisen" werden die „quinque viae" vorgestellt, sodann das ontologische Argument, mit Descartes' Reformulierung, den Einwänden (vor Kants treffe Thomas' Kritik) bis zu heutigen Diskussionen. Es folgt Kants moralischer Beweis. Schließlich neue kosmologische Argumente (u. a. der unsägliche Tipler) und Swinburnes wahrscheinlichkeitstheoretisches Unternehmen. Resümee, Register, Auswahlbibliographie runden das so anspruchsvolle wie hilfreiche Büchlein. – Zwei Fragen: Warum nicht gegen Kants Nachträglichkeit das wahrhaft moralische Argument aus dem Gewissen? Und wie, wenn dies von der formalen Sicht zu einem wortentsprechenden Verständnis des „ontologischen" Arguments führte? Sei es im Blick auf Gottes Göttlichkeit (Bonaventura), sei es transzendental auf den Selbstüberstieg gerufener Freiheit (nicht vom Begriff zum Sein, sondern aus realem Gemeintsein zum realen Woher dieses Rufs). J. Sp.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Jochum, Uwe: Die Sendung des Paulus. Politik der Umkehr. – Paderborn : Schöningh 2008. 182 S., kt € 19,90 ISBN 978–3-506–76549–9.

Katholizität. Konfessionalismus oder Weltweite? Beiträge der ökumenischen Forschungsprojektgruppe an der Katholische-Theologischen Fakultät Innsbruck, hg. v. Silvia Hell. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2007. 204 S., kt € 19,90 ISBN 978–3–7022–2867–5: 9–16: Hasitschka, M.: Der Begriff der « Katholizität » und seine Verwurzelung im vielfältigen Christuszeugnis des Neuen Testaments; 17–48: Lies SJ, L.: Zur Geschichte und Bedeutung des Zueinanders von «römisch» und «katholisch»; 49–92: Vletsis, A.: Katholizität und Ökumenizität der Kirche? Das Ringen um die dritte Eigenschaft der Kirche in der orthodoxen Theologie; 93–114: Breitsching, K.: Zur Katholizität der Kirche Jesu Christi und ihrer kirchenrechtlichen Implikationen in ökumenischer Perspektive; 115–132: Weber MCCJ, F. W.: Dynamisch-spannungsreiche Katholizität. Beobachtungen zu aktuellen weltkirchlichen Lernprozessen; 133–148: Wenz, G.: «Es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei» (ASm III). Von der Katholizität evangelischer Katholizität; 149–184: Hell, S.: Verschiedene Aspekte von Katholizität unter ökumenischer Rücksicht; 185–198: Betz, K.: Katholizität in konfessionsverbindenden Familien; 199–204: Hell, S.: Abschließende Überlegungen zur «Katholizität» aus römisch-katholischer Perspektive.

Luscher, Birgit: Reliquienverehrung als Symbolsystem. Volkskirchliche Praxis und reformatorischer Umbruch: zum Wittenberger Reliquienschatz und zur Transformation des symbolischen Denkens bei Luther. – Münster : Lit 2008. 103 S. (Theologie, 86), pb. € 19,90 ISBN 978–3–8258–1021–4.

Steinwede, Dietrich: Im Zeichen des Kreuzes. Passion und Ostern. – Düsseldorf : Patmos 2007. 104 S., geb. € 19,90 ISBN 978–3–491–70407–7.

Taschenlexikon Religion und Theologie. 4. Bde, hg. v. Friedrich Wilhelm Horn / Friederike Nüssel. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 2008.1464 S., kt € 79,90 ISBN 978–3–525–50124–5.

Theologie der Gegenwart 51, 1/*2008*, hg. v. der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2006. € 30,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–14: Zulehner, M. P. : Gott nach dem Kommunismus. Zur Langzeitstudie Aufbruch; 15–26: Knobloch, S.: Wie steht es heute um die Chancen der Religion? Ein Beitrag aus praktisch-theologischer Sicht; 27–34: Widl, M.: Das Christentum im säkularen Kontext zur Sprache bringen. «Folge dem Stern!» – Ein Projektseminar am Erfurter Weihnachtsmarkt; 35–42: Römelt, J.: Theologische Ethik im cultural turn. Moraltheologie als Kulturwissenschaft?; 43–55: Wenzel, K.: Das Verhältnis von Lehramt und Theologie. Vor dem Hintergrund ihrer Bedeutung in einer pluralistischen Welt; 56–68: Bronisch, J.: Gabriel Henry, die Schlacht von Jena und Auerstedt und die rechtliche Gleichstellung der katholischen Konfession 1806. Eine Quelle und ihre Hintergründe.

Zeitschrift für katholische Theologie 130 (2008) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2008. kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 153–167: Theobald SJ, Ch.: Evangelium und Kirche in der Postmoderne; 168–194: Baumert SJ, N.: Paulus – Alte und neue Perspektiven – zum Paulusjahr; 195–220; Schelhas, J.: Die Bedeutung Israels im christlichen Verständnis. Karl ABrths Israel(ein)sicht von 1946.

Altes Testament

A Critical Study of the Pentateuch. An Encounter Between Europe and Africa, hg. v. Eckart Otto / Jurie LeRoux. – Münster: Lit 2005. 197 S. (Altes Testament und Moderne, 20), kt € 39,90 ISBN 978–3–8285–8982–3: 1–21: LeRoux, J.: Pro Pent. A Project for the Study of the Pentateuch in South Africa; 22–49: Otto, E.: The Pentateuch Between synchrony and Diachrony. Perspectives for the Encounter between Africa and Europe; 50–61: Groenewald, A.: Synchrony And / Or Diachrony: Is There a Way Out of the Methodological Labyrinth?; 62–73: Fischer SJ, G.: The Need for a New Vision of the Torah; 74–96: Human, D. H.: Africa in Need of an Exodus?! Perspectives on the Theology of Exodus 15: 1–21; 97–115: Scheffler, E.: Deuteronomy 15: 1–18 and Poverty in (South) Africa; 116–125: Arneth, M.: « And by These were the Nations divided in the Earth » Redactional Techniques in the Primeval History; 126–152: Achenbach, R.: The Story of the Revelation at the Mountain of God and the Redactional Editions of the Hexateuch and the Pentateuch; 152–159: Lombaard, C.: What is Isaac doing in Amos 7?; 160–183: Reiterer, F. : Der Pentateuch in der spätbiblischen Weisheit Ben Siras; 184–192: De Villiers, G .: Gilgamesh, Africa and the Pentateuch.

Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14. – 19. August 2005, hg .v. Thomas Krüger / Manfred Oeming / Konrad Schmid / Christoph Uehlinger. – Zürich : TVZ 2007. 522 S. (AThANT, 88), geb. € 54,00 ISBN 978–3–290–17407–1: 1–20: Dell, K. J.: Job: Sceptics, Philosophers and Tragedians; 21–32: Hoffman, Y.: The Book of Job as a Trial: A Perspective from Comparison to Some Relevant Ancient Near Eastern Texts; 33–54: Witte, M.: The Greek Book of Job; 55–80: Schellenberg, A.: Hiob und Ipuwer: Zum Vergleich des alttestamentlichen Hiobbuchs mit ägyptischen Texten im Allgemeinen und den Admonitions im Besonderen; 81–96: Greenstein, E. L.: Features of Language in the Poetry of Job; 97–163: Uehlinger, C.: Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte; 165–184: Van Oorschot, J.: Die Entstehung des Hiobbuches; 185–196: Jericke, D.: «Wüste» (midbar) im Hiobbuch; 197–216: Perdue, L. G.: Creation in the Dialogues between Job and his Opponents; 217–230: Krüger, T.: Did Job Repent?; 231–240: Vette, J.: Hiobs Fluch als thematische Klammer; 241–262: Schmid, K.: Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch; 263–292: Kunz-Lübcke, A.: Hiob prozssiert mit Gott – und obsiegt – vorerst (Hiob 31); 293–313: Beuken, W. A. M.: Eliphaz: One Among the Prophets or Ironist Spokesman? The Enigma of Being a Wise Man in One's Own Right (Job 4–5); 315–328: Oberhänsli-Widmer, G.: Hiobtraditionen im Judentum; 329–350: Herzer, J.: Jakobus, Paulus und Hiob: Die Intertextualität der Weisheit; 351–374: Seow, C-L.: Job's Wife, with Due Respect; 375–394: Newsom, C. A.: Dramaturgy and the Book of Job; 395–410: Anderegg, J.: Hiob und Goethes Faust; 411–419: Bodenheimer, A.: Heines Hiob; 421–440: Oeming, M. / Drechsel, W.: Das Buch Hiob – ein Lehrstück der Seelsorge? Das Hiobbuch in exegetischer und poimenischer Perspektive; 441–454: Pezzoli-Olgiati, D.: Leben und Tod, Unterwelt und Welt. Strategien der Kontingenzbewältigung in Hiob 3; 455–466: Bittner, R.: Hiob und Gerechtigkeit; 467–498: Frevel, C.: Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Hiobbuch. Anmerkungen zur Anthropologie der Hiob-Reden; 499–414: Boothe, B.: Die narrative Organisation der Hiob-Erzählung des Alten Testaments und die verdeckte Loyalitätsprobe.

Houtman, Cornelis / *Spronk*, Klaas: Jefta und seine Tochter. Rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter, 11,29–40. – Wien: Lit 2007. (XI), 194 S. (Altes Testament und Moderne, 21), kt € 34,90 ISBN 3–8258–0846–4.

Leuenberger, Martin: Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen. – Zürich : TVZ 2008. 562 S. (AThANT, 90), geb. € 58,00 ISBN 978–3–290–17452–1.

Štrba, Blažej: Take off your Sandals from your feet! An exegetical Study of Josh 5,13–15. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008. 404 S. (Österreichische Biblische Studien, 32), kt € 68,80 ISBN 978–3–631–57599–4.

Neues Testament

The Gospel of John and Christian Theology, hg .v. Richard Bauckham / Carl Mosser. – Cambridge : Eerdmans Publishing 2008. (XXIV) 404 S., pb. $ 28,00 ISBN 978–0–8028–2717–3: 3–18: Barton, S. C.: Johannine Dualism and Contempory Pluralism; 19–52: Volf, M.: Johannine Dualism and Contempory Pluralism; 53–67: Bingham, D. J.:Christianizing Divine Aseity: Irenaeus Reads John; 68–81: Williams, R.: Anglican Approaches to St. Johns's Gospel; 82–90: Larsson, T.: Glory or Persecution: The God of the Gospel of john in the History of Interpretation; 91–119: Evans, C. S.: The Historical Reliability of John's Gospel: From What Perspective Should it Be Assessed?; 120–142: Bauckham, R.: The Fourth Gospel as the Testimony of the Beloved Disciple; 143–167: Motyer, S.: Bridging the Gap: How Might the

Fourth Gospel Help Us Cope with the Legacy of Christianity's Exclusive Claim over Against Judaism?; 168–182: LIEU, J.: Anti-Judaism, the Jews, and the Worlds of the Fourth Gospel; 183–192: GRIFFITH, T.: „The Jews Who Had Believed in Him" (John 8:31) and the Motif of Apostasy in the Gospel of John; 193–210: TONSTAD, S. K.: „The Father of Lies," „the Mother of Lies," and the Death of Jesus (John 12.20–33); 211–232: LINCOLN, A. T.: The Lazarus Story: A Literary Perspective; 233–244: THOMPSON, M. M.: The Raising of Lazarus in John 11: A Theological Reading; 245–264: TORRANCE, A. J.: The Lazarus Narrative, Theological History, and Historical Probability; 265–294: HENGEL, M.: The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth; 295–310: RAE, M.: The Testimony of Works in the Christology of John's Gospel; 311–345: ANDERSON, P. N.: On Guessing Points and Naming Stars: Epistemological Origins of Johns's Christological Tensions; 346–358: LARSEN, K. B.: Narrative Docetism: Christology and Storytelling in the Gospel of John; 359–368: SCRUTTON, A.: „The truth Will Set You Free": salvation as Revelation; 369–381: MOLTMANN, J.: God in the World – the World in God: Perichoresis in Trinity and Eschatology.

Dogmatik

DeHart, Paul J.: The Trial of the Witnesses. The Rise and Decline of Postliberal Theology. Challenges in Contemporary Theology. – Malden (USA): Blackwell Publishing 2006.(XVI) 296 S., kt $ 51,95 ISBN 1–4051–3296–5.

Kirchengeschichte

Kampmann, Christoph: Europa und das Reich im Dreißigjährigen Krieg. Geschichte eines europäischen Konflikts. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 225 S., kt € 28,00 ISBN 978–3–17–018550–0.

Leppäkari, Maria: Apocalyptic Representations of Jerusalem. – Leiden: Brill 2006. 259 S., (Numen Book Series. Studies in the History of Religions, 11) geb. € 113, 00 ISBN 90–04–14915–5.

Perrotta, Romolo: Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico et del cristianesimo (da Filone Allessandrino e Egesippo). – Bologna: Edizioni Dehoniane 2008. 831 S. (Publicazioni dell'istituto di scienze religiose in trento. Series maior, XI), geb. E 60,00 ISBN 978–88–10–41508–5.

Ziegler, Walter: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze. – Münster: Aschendorff 2008. 437 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 151), geb. € 62,00 ISBN 978–3–402–11576–3.

Praktische Theologie

Mit euch bin ich Mensch ... Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleinzer O. Cist. hg. v. Georg Ritzer. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2008. 574 S. (Salzburger theologische Studien, 34), pb. € 49,00 ISBN 978–3–7022–2920–7: 19–56: BUCHER, R.: Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer Sozialreform der Kirche; 47–60: KRIEGER, W.: Qualitätskriterien in der Pastoral. Programmatisches für die „Kunst des Möglichen".; 61–76: ROSE, W.: Die „Wiederentdeckung" der Gemeinde?; 77–91: EDER, H.: Vom Gemeinde-Netz zum Netzwerkgemeinde; 95–114: WEBER, F.: „Wie katholisch ist die katholische Kirche?" Ansätze für eine interkulturelle Pastoraltheologie und Kirchenpraxis; 115–148: WINKLER, U.: Zum Projekt einer Komparativen Theologie; 149–198: LANGER, G.: Einige Streiflichter zum katholisch-theologischen Umgang mit dem Staat Israel; 199–216: WEICHBOLD, V.: Über religiöse Gefühle und ob man sie verletzen darf; 219–228: STENGER, M. H.: Auf dem Weg zur Pastoralpsychologie. Biographische Notizen; 229–248: ROTHBUCHER, H.: Die Bedeutung der Existenzialmeditation für einen ressourcenorientierten Sinnfindungsprozess; 249–264: RITZER, M. C.: Der „Gottesdiener" und der Leistungssportler; 265–282: ARZT, S.: Großeltern als TradentInnen von Religion und/oder Kirchlichkeit?; 283–294: SPORER, E.: Gestaltpädagogisch orientierter Religionsunterricht als Sorge um den Menschen; 295–303: HOFER, P.: „Von Gott kann man nicht reden, wenn man nicht weiß, was Sprache ist"; 307–314: ZULEHNER, P. M.: Emphatische Spiritualitätskritik; 315–326: BRUCKMOSER, J.: Von der Kanzel zum Dialog und zurück. Das Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit seit dem II. Vatikanischen Konzil; 327–340: RITZER, G.: Praktisch-theologische Empirie. Überflüssig wie ein Hühnerauge oder wichtiges Sinnesorgan?; 341–356: SEDMAK, C.: Pastoralethik: Glaube, Glaubwürdigkeit und die Zukunft der Kirche; 357–390: WEISS, M. A.: Zulassen des Sterbens oder Euthanasie durch Unterlassung? Zu den Grenzen passiver Sterbehilfe; 391–404: HAGEL, J.: Gibt es eine Coporate Social Responsibility auch für die Seelsorge in einem Bistum? Unternehmensethische Perspektiven für die Pastoraltheologie; 405–432: WALZ, F.: Gedanken zum gesellschaftlich-kulturellen Beitrag der Liturgie – am Beispiel von Frauengottesdiensten; 433–446: PUTZ, G.: Gemeinsam sind wir stärker. Das Sozialwort des Ökoumenischen Rates der Kirchen in Österreich; 447–458: BACHL, G.: Schmecken. Betrachtungen, Gedankengänge; 461–478: PACIK, R.: Laien und Liturgie; 479–490: BUCHER, A. A.: Warum ich nicht mehr Kirchenvolksbegehrter bin. Ein persönliches Essay; 491–502: KLEIN, S.: Eine Pastoral in Würdigung der Charismen; 503–528: PAARHAMMER, H.: Die Nottaufe als kirchenrechtliches und pastorales Problem. Kanonistische Anmerkungen zur Rolle des Spenders bzw. einer Spenderin „in casu necessitatis"; 529–546: KATZINGER, G.: Kirchliche Anforderungen des Mesners; 547–562: SCHAMBECK, H.: Laienapostolat in der Kirche und Verantwortung in der Politik; 563–566: SCHLEINZER, F.: Mit euch bin ich Mensch, für euch bin ich Priester.

Philosophie

Hattrup, Dieter: Der Traum von der Weltformel oder Warum das Universum schweigt. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 296 S., geb. € 19,90 ISBN 3–451–28937–7.

Nikolaus von Kues. Predigten in deutscher Übersetzung. Sermones CXXII–CCIII, Bd 3., hg. v. Walter Andreas Euler / Klaus Reinhardt, Harald Schwaetzer (Institut für Cusanus-Forschung). – Münster: Aschendorff 2007. (XXXIII) 545 S., geb. € 36,80 ISBN 978–3–402–03483–5.

Augustinus. Antiarianische Schriften, eingel., übersetzt u. hg. v. Hermann Josef Sieben. – Paderborn: Schöningh 2008. 485 S. (Opera – Werke, 48), geb. € 64,00 ISBN 978–3–506–75734–0.

Liturgiewissenschaft

Lutzka, Carolina: Die Kleinen Horen des byzantinischen Stundengebetes und ihre geschichtliche Entwicklung. – Berlin: Lit 2007.125 S. (Forum Orthodoxe Theologie, 7), kt € 19,90 ISBN 978–3–8285–0900–3.

Probst, Manfred: Besessenheit, Zauberei und ihre Heilmittel. Dokumentation und Untersuchung von Exorzismushandbüchern des Girolarmo Menghi (1523–1609) und des Maximilian von Eynatten (1574/1575–1631). – Münster: Aschendorff 2008. 302 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 97), kt € 45,00 ISBN 978–3–402–04076–8.

Mystik und Spiritualität

Brown, David: God and Mystery in Words. Experience through Metaphor and Drama. – Oxford: Oxford University Press 2008. 288 S., geb. £ 25,00 ISBN 978–0–19–923183–6.

Aufbruch zu neuer Gottesrede. Die Mystik der Gertrud von Helfta. hg. v. Siegfried Ringler. – Ostfildern: Grünewald 2008. 200 S., kt €19,90 ISBN 978–3–7867–2708–8: 17–20: LÖFFLER, I.: Dem Leben und dem Sterben begegnen – Mit Gertrud von Helfta beten; 21–35: KEUL, H. / RINGLER, S.: In der Freiheit des lebendigen Geistes – Helfta als geohistorischer Ort der deutschen Mystik; 36: GERTRUD VON HELFTA: Ein Kloster der Minne; 37–45: SCHENKL, M. A.: „Sieh her auf mich!" – Die Botschaft vom liebenden Gott; 46–60: MARQUARDT-SPITZLEI, S. B.: O Gott meines Herzens – Das Herz als Erfahrungsraum Gottes in den „Exercitia spiritualia"; 61–74: LUISLAMPE, P.: Gottes Antlitz hülle dich in Licht – Gott und Mensch in der Lichtmetaphorik Gertruds von Helfta; 75:GERTRUD VON HELFTA: Was bin ich, mein Gott; 76–92: GOSEBRINK, H.: In der Sinne Achtsamkeit – Leib und Sinne in Gertruds „Exercitia spiritualia"; 93–107: BANGERT, M.: In Bildern Gott denken – Das Christusbild in den Visionen Gertruds von Helfta; 108–113: GÖRCKE, B. / JOSWIG, B.: Auf Glas gebetet – Ein Bildprogramm im Kloster Mariensee; 114–119: LONGQUICH, H. M.: Cantus amoris – Ein hohes Lied der Liebe; 120–121: GERTRUD VON HELFTA: Ein einziges kleines Wort – Süßer Klang; 122–136: HICKEY, M.: Der Einladung Gottes folgen – Der Ort der „Exercitia spiritualia" Gertruds von Helfta in der christlichen Exerzitientradition; 137–152: RINGLER, S.: Sprache des Heils – Die „Exercitia spiritualia" Gertruds von Helfta als Exerzitienbuch; 153–166: EGGEMANN, I.: Betende Theologie – Beten und Beten-Lehren als Ort theologischer Erkenntnis im Exerzitienbuch Gertruds von Helfta; 167–181: KEUL, H.: Das Sakrament des Wortes – Mystik und Seelsorge in den Brüchen der Zeit; 182: GERTRUD VON HELFTA: Paradiesesgarten; 183–195: SOEGETROP, U.: Entgrenztes mitteilen; 196: GERTRUD VON HELFTA: Immerwährendes Heute.

Christliche Sozialethik

Medizinethik, hg. v. Hans Jürgen Kaatsch / Werner Theobald Rosenau. – Münster: Lit 2008. 204 S. (Ethik interdisziplinär, 16), kt € 19,90 ISBN 978–3–8258–1034–4: 9–66: SCHMUTZLER, A. G.: Praktische Ethik der Reproduktionsmedizin; 67–82: HIRT, S. W.: Wenn Tote Leben spenden – Organspende und Transplantation; 83–96: THEOBALD, W.: Allokation und Menschenbild; 97–108: KRESS, H.: Patientenverfügungen und Strebehilfe im Licht des Rechts auf Selbstbestimmung; 109–126: SPEIDEL, H.: Krankfeiern und Gesundschreiben. Arbeit und Arbeitslosigkeit aus medizinischer Sicht; 127–144: HUCHZERMEIER, C.: Psychotherapie hinter Gittern?; 145–156: WESTPHAL, E. / KABELITZ, D.: Zum Zustand der Schutzimpfungen gegen Infektionskrankheiten; 157–170: GIESELER, F. / THEOBALD, W.: Arzt-Patient-Kommunikation in der Onkologie; 171–196: EWALD, H.: Ethik in der Palliativmedizin; 197–202: ROSENAU, H.: Heil und Heilung. Über die Verwandtschaft von Religion und Medizin.

Luterbacher-Maineri, Claudius: Adam Smith – Theologische Grundannahmen. Eine textkritische Studie. – Freiburg: Herder 2008. 443 S. (Studien zur theologischen Ethik, 119), kt € 48,00 ISBN 978–3–451–29659–8.

Religionswissenschaft

Baumann, Urs: Christentum. – Frankfurt: Fischer Verlag 2008. 128 S., brosch. € 8,95 ISBN: 978–3–596–16495–0.

Leimgruber, Stephan: Feinde oder Freunde. Wie können Christen und Muslime miteinander umgehen. – Kevelaer: Topos 2008. 201 S., kt € 9,90 ISBN 978–3–8367–0648–3.

Luber, Markus: Devis Geschichte Ein empirisch-qualitatives Forschungsprojekt zum Phänomen der Göttin im Hinduismus Begegnungen. – Bonn: Borengässer 2007. 420 S. (Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kuluren und Religionen, 16), geb. € 43,00 ISBN 978–3–923946–75–4.

Oberlies, Thomas: Der Hinduismus. – Frankfurt: Fischer Verlag 2008. 128 S., brosch. € 8,95 ISBN: 978–3–596–16492–9.

Tamcke, Martin: Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart. – München: C. H. Beck 2008. 205 S. (Becksche Reihe, 1765), kt € 12,95 ISBN 978–3–406–56819–0.

Kirchenrecht

Morein, Elmar Maria: Officium ecclesiasticum et universitas personarum. Bestimmung des Rechtsinstituts Amt. – Münster: Lit 2006. (XXI), 380 S. (Tübinger Kirchenrechtliche Studien, 4), kt € 34,90 ISBN 3–8258–9443–6.

Die Verfassungsordnung für Religion und Kirche in Anfechtung und Bewährung, hg. v. Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnes. – Münster: Aschendorff 2008. 182 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 42), kt € 32,80 ISBN 978–3–402–10560–3: 7–26: Huber, W.: Kirche und Verfassungsordnung; 55–101: Waldhoff, C.: Die Zukunft des Staatskirchenrechts; 129–144: Di Fabio, U.: Staat und Kirche: Christentum und Rechtskultur als Grundlage des Staatskirchenrechts.

Moraltheologie

Bayer, Oswald: Freedom Response. Lutheran Ethics: Sources and Controversies. – Oxford: Oxford University Press 2007. (XI) 275 S., geb. £ 55,00 ISBN 978–0–19–924909–1.

Damit alle leben können. Plädoyers für eine menschenfreundliche Ethik. Festschrift für Johannes Hoffmann zum 70. Geburtstag, hg. v. Christian Beck / Wolfgang Fischer. – Erkelenz: Altius Verlag 2007. 215 S., kt € 24,90 ISBN 978–3–932483–16–5: 9–18: Stendebach, F. J.: Schuldenerlass und Sklavenbefreiung im antiken Israel; 19–28: Lücker, C. F.: „Erschreckt nicht! Denn siehe, ich verkünde euch …" (Lk 2,10). Spirituelle und sozialethische Herausforderungen der lukanischen Kindheitsgeschichte; 29–38: Beck, C.: Die Reue: Ein Problem der theologischen Ethik?; 39–50: Quinn, R. A.: Kampf um Anerkennung und soziale Scham. Zur Diskussion um die moralische und soziale Dynamik gesellschaftlicher Konflikte; 51–62: Fischer, W.: Zurück aus dem Jenseits. Zur Bedeutung der Katholischen Soziallehre für die Kirche; 63–82: Scherhorn, G.: Nachhaltige Lebensstile: Balance von Haben und Sein; 83–98: Ries, S.: Produktivität, Profit und Partnerschaft. Interkulturelle Kooperation von Unternehmen; 99–112: Jahn, F.: Korruption – die Krankheit der Demokratie?; 113–124: Gabriel, K.: Nachhaltige Renditen? Zum Spannungsverhältnis zwischen ökonomischen Interessen und ökologischen und sozialen Kriterien in der nachhaltigen Geldanlage; 125–148: Reisch, L. A.: Are consumers interested in information on Corporate Social Responsibility?; 149–158: Schlegel OFM, H.: Ethik und Investment. Fragen, Positionen und Erfahrungen aus franziskanischer Sicht; 159–170: Hassler, R. / Böbnning, M. / Kloberdanz, S.: Nachhaltigkeitsratings als Impulsgeber des Nachhaltigen Investments; 171–184: Ike, F. O.: African renaissance: solidarity an renewal within Africa today; 185–196: Nnoli-Edozien, N.: The Challenges of Sustainability and Development in an Era of Globalisation. Perspectives from Africa; 197–206: Döpfner, C.: Sündenfall – Menschwerdung – Kreuzestod. Illustrierte Heilsgeschichte am Beispiel der Miniatur zum siebten Gesang des „Paradiso" von Giovanni di Paolo; 207–215: Hoffmann, M.: Notizen aus dem Leben.

Willam, Michael: Mensch von Anfang an? Eine historische Studie zum Lebensbeginn im Judentum, Christentum und Islam. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 264 S. (Studien zur theologischen Ethik, 117), kt € 32,00 ISBN 978–3–7278–1594–2.

Wolbert, Werner: Gewissen und Verantwortung. Gesammelte Studien. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 260 S. (Studien zur theologischen Ethik, 18), kt € 32,00 ISBN 978–3–451–29802–8.

Fundamentaltheolgie

Reikerstorfer, Johann: Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften. – Münster: Lit 2008. 376 S. (Religion-Geschichte-Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 35), geb. € 54,90 ISBN 978–3–8258–7480–3.

Missionswissenschaft

Wie viel Glaube darf es sein? Religion und Mission unserer Gesellschaft. hg. v. Walter Klaiber / Sabine Planz. – Stuttgart: Kreuz Verlag 2008. 358 S., geb. € 19,95 ISBN: 978–3–7831–3045–4: 24–34: Baum, G.: „Ein bisgen Religion". Über öffentliche Erwartungen; 35–56: Coenen-Marx, C.: Anknüpfung und Widerspruch. Diakonische Erfahrungen zwischen Sachzwängen und Freiheitsanspruch. Ein Praxisbericht. 57–73: Hasse, E. S.: „Alle Jahre wieder"- eine neue Aufmerksamkeit für Religion in Zeitungen und Zeitschriften?; 74–92: Klaiber, W.: Die Faszination des Polytheismus. Zum Phänomen Jan Assmann; 93–118: Adamavi- Aho Ekué, A.: Macht und Verwundbarkeit. Religiöse Motive in politischen und sozialen Diskursen der Moderne; 119–146: Wrogemann, H.: Religionspolitik und Legitimität religiöser Missionen. Zum Verständnis von Säkularität, Laizität und Zivilgesellschaft anhand ausgewählter Beispiele;148–184: Nützel, G.: Religion auf und in den Köpfen. Impulse des Kopftuchstreits für die Weiterentwicklung der Diskussion über die öffentliche Präsenz von Religion; 185–206: Becker, D.: Der Gott der Anderen. Glauben Christen und Muslime an den gleichen Gott?; 207–233: Wrogemann, H.: Pluralismus aushalten. Missionarische Islam im Kontext der Zivilgesellschaft; 234–250: Triebel, Johannes: Interreligiöse Begegnungen und das christliche Zeugnis; 252–286: Dinkelaker, B.: Wovon reden wir, wenn wir Mission sagen? Diskursanalytische und semantische Annäherungen; 287–302: Heidemanns, K.: Inkulturation versus Milieuanpassung? Kirche auf der Suche nach ihrer missionarischen Gestalt; 303–322: Collet, G.: Den Glauben bezeugen. Mission als Existenzmitteilung; 324–357: Plonz, S.: Jenseits von Wahrheitsanspruch und Toleranzgebot. Theologische Religionskritik und nachmetaphysische Ethik.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Katrin Bederna, Reuteallee 46, D-71634 Ludwigsburg;
Prof. Dr. Ulrich Berges, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Mario Crvenka OFM, Augustinerstr. 6, D-76829 Landau;
Prof. Dr. Horst Bürkle, Waldschmidtstraße 7, D-82319 Starnberg;
Dr. Ariane Cordes, Wilmergasse 2, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Manfred Eder, Heger-Tor-Wall 9, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Wilfried Engemann, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Dr. Gotthard Fuchs, Reingoldstr. 3, D-65203 Wiesbaden;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;;
Prof. Dr. Hans-Gerd Janssen, Hohenzollernring 60, D-48145 Münster;
Prof. Dr. Roland Kany, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Gerhard Larcher, Attemsgasse 8/IV, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
Dr. Dr. habil. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D- 97070 Würzburg;
Prof. Dr. Wolfgang Müller, Gibraltarstrasse 3 / Postfach 7763, CH – 6000 Luzern 7;
Dr. Johannes Oeldemann, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Dr. Susanne Schuster, Fürstengraben 6, D-07743 Jena;
Dr. Marco A. Sorace, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, 63069 Offenbach;
Dr. Andreas Tapken, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., 80799 München;
Dr. Karl-Friedrich Wiggermann, Melchersstr. 57, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, 48143 Münster;

Impressum

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

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

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

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

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