THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **2008** **104. Jahrgang**

Der kritische evangelische Theologe David Friedrich Strauß (1808–1874) (Ulrich Köpf) . . . . . Sp. 441

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 453

Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, hg. v. Karl Baier (Katja Boehme)

Religion, Geschichte, Gedächtnis. Beiträge des internationalen Kolloquiums zum hundertjährigen Jubiläum der „Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte" Dt.-frz. = Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte. Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle 100 (2006) (Klaus Unterburger)

Exegese / Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 459

Fischer, Georg: Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion (Reinhard Achenbach)

Gelardini, Gabriella: „Verhärtet eure Herzen nicht." Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tischa be-Aw (Hans-Georg Gradl)

Hallermayer, Michaela: Text und Überlieferung des Buches Tobit (Helen Schüngel-Straumann)

Kompendium der Gleichnisse Jesu, hg. v. Ruben Zimmermann / Detlev Dormeyer / Gabi Kern / Annette Merz / Christian Münch / Enno Edzard Popkes (Andrzej Jacek Najda)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 466

Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949, hg. v. Hannelore Braun / Gertraud Grünzinger (Kurt Meier)

Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung, hg. v. Martin Brecht / Paul Peucker (Klaus vom Orde)

Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart, hg. v. Erwin Gatz (Hubert Wolf)

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933. 2 Bände. Teilband I: 1918–1925; Teilband II: 1926–1933, hg. v. Heinz Hürten (Klaus Unterburger)

Religionsgeschichte . . . . . Sp. 472

Kaufmann, Thomas: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Spätmittelalter und Reformation (Andreas Holzem)

Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard G. Kratz / Hermann Spiekermann (Klaus von Stosch)

Popkes, Enno Edzard: Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung (Silke Petersen)

Wilson, Walter T.: The Sentences of Pseudo-Phocylides (Jan Dochhorn)

Witulski, Thomas: Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius (Knut Backhaus)

Dogmatik . . . . . Sp. 481

Lohfink, Gerhard / Weimer, Ludwig: Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis (Heinz Giesen)

Lüning, Peter: Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar (Gunther Wenz)

Mühling, Markus: Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung (Burkhard Neumann)

Rahner, Johanna: Einführung in die katholische Dogmatik (Markus Lersch)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 489

Laubach, Thomas: Warum sollen wir uns erinnern? Annäherung an eine anamnetische Ethik (Christoph Lienkamp)

Metz, Johann Baptist: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (Stephan Wahle)

Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne, hg. v. Bernd Witte / Mauro Ponzi (Ottmar John)

Andere Religionen / Ökumene . . . . . Sp. 498

Brandau, Robert: Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem (Hans Hermann Henrix)

Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik, hg. v. Anton Grabner-Haider (Christoph Elsas)

Kasper, Kardinal Walter: Wegweiser Ökumene und Spiritualität (Michael Hardt)

Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam / Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity and Islam, hg. v. Peter Schäfer (Marco A. Sorace)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 506

Beyer, Franz-Heinrich: Geheiligte Räume. Theologie und Geschichte des christlichen Sakralbaus (Stefan Rau)

Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikt XVI. zur Liturgie, hg. v. Albert Gerhards (Manfred Probst)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 509

Bünker, Arnd: Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland (Ludger Weckel)

Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz, hg. v. Beate Hofmann / Michael Schibilsky (Hermann Steinkamp)

Klein, Stephanie: Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie (Tobias Kläden)

Kropač, Ulrich: Religionspädagogik und Offenbarung. Anfänge einer wissenschaftlichen Religionspädagogik im Spannungsfeld von pädagogischer Innovation und offenbarungstheologischer Position (Guido Hunze)

Philosophie . . . . . Sp. 516

Düsing, Edith: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus (Christian Wirz)

Meuffels, Otmar: Gott erfahren. Theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre (Reinhold Esterbauer)

Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, hg. v. Urs Thurnherr / Anton Hügli (Martin Rohner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 522

Bibliographie . . . . . Sp. 525

Allen Leserinnen und Lesern

der Theologischen Revue wünschen wir ein
gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2009!

Prof. Dr. Harald Wagner
zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern
der Schriftleitung

√ ZD

Der kritische evangelische Theologe David Friedrich Strauß (1808–1874)[1]

von Ulrich Köpf

~~Hans Martin Müller zum 80. Geburtstag~~

I. Der ruinierte Ruf

„Bei einem Geistlichen in Stuttgart soll eine Waschfrau sich zum Nachtmahl angemeldet haben, er fragt nach ihrem Namen, es ist eine Frau Strauß. ‚Doch nicht verwandt mit dem berüchtigten Irrlehrer?' Die gute Frau hatte von dem fatalen Namensvetter kein Wort gewusst und musste jetzt hören, welch schlimmer Makel an ihrem ehrlichen Namen hänge." Dies schrieb Friedrich Theodor Vischer, damals Privatdozent an der Tübinger Philosophischen Fakultät, im Jahre 1841, nachdem der Versuch, eine Professur an der Evangelisch-theologischen Fakultät seiner Universität mit einem Vertreter der kritischen Richtung zu besetzen, zum zweiten Mal gescheitert war.[2] Vor den Augen der historischen Kritik können die äußeren Fakten dieses anekdotischen Berichts wohl kaum bestehen. Doch das Erzählte hat einen festen geschichtlichen Kern, der in den verschiedensten Überlieferungen belegt ist: die panische Angst vieler Menschen des aufgeklärten, humanen 19. Jh.s vor gewissen Ergebnissen der theologischen Wissenschaft – die Angst um einen Seelenfrieden, den sie mit ihrem Seelenheil verwechselten.[3]

Diese Einstellung gegenüber David Friedrich Strauß ist aber auch durch zahlreiche Berichte gesichert, deren Schilderung der äußeren Umstände einer historischen Prüfung standhält. Als Strauß in Heidelberg lebte, verbrachte er zweimal, 1857 und 1858, mit seinen beiden Kindern einen Urlaub in Untermünkheim, Dekanat Schwäbisch Hall, wo sein alter Freund Ernst Rapp seit einigen Jahren Pfarrer war. Strauß wohnte absichtlich nicht im Pfarrhaus, sondern in einem Gasthof, besuchte aber seinen Freund häufig und ging sonntags mit den Kindern in die Kirche. Bei seinem zweiten Aufenthalt wurde man im Ort auf ihn aufmerksam. Ein Unbekannter zeigte Pfarrer Rapp beim zuständigen Dekan an, und dieser machte dem Prälaten von Schwäbisch Hall Meldung. Rapp wurde vom Dekan wegen des ungehörigen Umgangs ermahnt und schließlich vom Prälaten amtlich verwarnt. Eine besondere Rolle spielte bei der Denunziation übrigens, dass die beiden Freunde gerne zu einem Ort hin spazierten, der im Volksmund „Teufelsklinge" hieß.[4]

1874 starb Strauß in seiner Heimatstadt Ludwigsburg. An seinem Grab sprach neben anderen sein alter Schul- und Studienfreund Gustav Binder, jetzt Leiter des höheren Schulwesens in Württemberg. Die Zeitungen berichteten am folgenden Tag über die Beerdigung. Drei Wochen später erschien in der Beilage des „Schwäbischen Merkur" eine öffentliche Erklärung, die Binder wegen seiner freundschaftlichen Worte tadelte und darauf hinwies, „daß die Straußschen Lehren schließlich auf die Zerstörung der einzig wahren Grundlagen von Staat, Familie und Sittlichkeit hinführen und folglich nur dem Sozialismus in die Hände arbeiten." Die Erklärung war von 214 angesehenen Bürgern aus Stuttgart und Umgebung unterzeichnet – vor allem von Geistlichen, Beamten und Geschäftsleuten –, von denen kaum einer an der Beerdigung teilgenommen hatte.[5] Die Erinnerung an die genannten und ähnliche Vorgänge ist in Württemberg lebendig geblieben, und das Urteil über den „Irrlehrer" und „Gottesleugner" Strauß, das sich in den dreißiger Jahren des 19. Jh.s gebildet hat, steht noch heute manchem fest, obwohl er sich nie mit dem Werk des Theologen befasst hat. Das bloße Hörensagen spielte von Anfang an bei der Bildung dieses Urteils eine tragende Rolle.

Aber auch über die Landesgrenzen hinaus pflanzte sich die Polemik gegen Strauß fort und nicht nur durch Theologen. Am bekanntesten wurden im 19. Jh. wohl die Urteile des konservativen Historikers Heinrich von Treitschke und Friedrich Nietzsches. Der erste charakterisierte Strauß in seiner vielgelesenen „Deutschen Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert" als „schwäbischen Philister", der vom Wesen der Religion „gar keine Ahnung" habe.[6] Der zweite suchte ihn mit seiner ersten „unzeitgemäßen Betrachtung" (1873)[7] „als Typus eines deutschen Bildungsphilisters und *satisfait,* kurz als Verfasser seines Bierbank-Evangeliums vom ‚alten und neuen Glauben' lächerlich" zu machen, wie er noch Jahre später triumphierend schrieb.[8]

Im vergangenen 20. Jh. hat schließlich besonders Karl Barth mit einer kleinen Schrift von 1939 zum hundertsten Jahrestag des Zürcher „Straußenhandels",[9] die ein Kapitel seiner „Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert" wurde,[10] das Bild von Strauß in weiten Kreisen geprägt. Im Blick auf die Diskrepanzen und Brüche in seinem Leben betont er, Strauß sei „*keine* tragische Gestalt", „weil das, was bei der Betrachtung seines Lebensbildes unwillkürlich Anlaß zu aufrichtigem Bedauern" und „Mitleid" gebe, nichts Bedeutendes sei, sondern „viel mehr etwas Zufälliges" und „ein Triviales".[11] Nach einem Blick auf das Werk von Strauß urteilt Barth: „Strauß war kein großer Theologe", weil „seine Theologie schließlich nur darin bestand, daß er eine schlechte Lösung ihres Problems als solche durchschaute, auf weitere bessere Versuche verzichtete, ihr Thema fallen ließ und sich abseits begab".[12] Die Bemerkung des tief deprimierten fünfunddreißigjährigen Strauß in einem Brief an seinen Bruder: „all meine theologische Schriftstellerei bezweckte doch nur, mich aus den Falten des schwarzen Rocks herauszuwickeln, und dies ist vollständig geschehen"[13] kommentiert der Schweizer so: „Das kann aber mit ein bißchen Frechheit jedes Kind und solche Kinder als große Theologen zu bestaunen, besteht wirklich kein Anlaß."[14] Auch wenn Barth am Ende dem Mozart-Verehrer Strauß „viel Kitsch und auch viel infantil kritische theologische Betätigung" verzeihen möchte,[15] haben seine Ausführungen bei Lesern verschiedener theologischer Ausrichtung nicht nur das negative Bild von Strauß, sondern ebenso grundsätzliche Vorbehalte gegen die historisch-kritische Theologie befestigt.

II. Brüche im Lebensgang

Hier ist nicht der Ort, den Lebenslauf des Jubilars ausführlich nachzuzeichnen.[16] Nur an wenige Fakten soll kurz erinnert werden, bevor wir uns im Folgenden auf das theologiegeschichtlich Wichtige

[1] Der vorliegende Beitrag beruht auf einem Gedenkvortrag, der am 30. Januar 2008 im Rahmen einer Akademischen Feierstunde der Universität Tübingen und ihrer Evangelisch-theologischen Fakultät gehalten wurde. In den Fußnoten muss ich mich auf die wichtigsten Nachweise beschränken.

[2] Vischer, Fr. Th.: Über allerhand Verlegenheiten bei Besetzung einer dogmatischen Lehrstelle in der gegenwärtigen Zeit, ein Sendschreiben, Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst 1841, wieder abgedruckt in: ders.: Kritische Gänge 1844, zitiert nach der 2. Aufl. Leipzig 1914, 1, 119.

[3] Vischer und seine Freunde identifizierten sie pauschal mit dem württembergischen Pietismus, der sich zu ihrer Zeit weithin mit kirchlich und politisch konservativen Haltungen verband. Diesem wichtigen Aspekt kann hier nicht nachgegangen werden.

[4] Strauß, D. Fr.: Literarische Denkwürdigkeiten, in: ders.: Kleine Schriften, Bonn 1895, 43–46; Ergänzungen dazu bei Theobald Ziegler: David Friedrich Strauß, 2 Bde, Straßburg 1908, Bd 2, 558–562.

[5] Ein liberaler Theologe und Schulmann in Württemberg. Erinnerungen von Dr. Gustav v. Binder 1807–1885, hg. v. M. Neunhöffer, Stuttgart 1975 (Lebendige Vergangenheit 6), 163–169.

[6] Treitschke, H. von: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert, Leipzig 1928, 4. Bd 478, 480.

[7] Nietzsche, Fr.: Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller, in: ders.: Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta, Bd 1, München / Wien 1977, 137–207. Vgl. z.B. 147: „David Strauß, ein rechter *satisfait* unsrer Bildungszustände und typischer Philister".

[8] 1889 in: Ecce homo, ebd. Bd 2, 1977, 1114.

[9] Barth, K.: David Friedrich Strauß als Theologe 1839–1939, Zollikon 1939 (ThSt[B] 6).

[10] Barth, K.: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1946 u. ö.

[11] Barth: Strauß, 4.

[12] Ebd. 32f.

[13] Brief an Wilhelm Strauß vom 1. Oktober 1843; in: Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß, hg. v. E. Zeller, Bonn 1895, 154. Nach dem weiteren Zusammenhang kann ich „bezweckte" nicht im Sinne von „beabsichtigte", sondern nur in dem von „bewirkte" verstehen.

[14] Barth: Strauß, 33.

[15] Ebd. 34.

[16] Grundlegend ist noch immer die in Anm. 4 genannte Biographie von Th. Ziegler. Die Biographie eines früh verstorbenen Freundes: Strauß, D. Fr.: Christian Märklin. Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart, Mannheim 1851, ist die wichtigste Quelle für die gemeinsame Schul- und Studienzeit (bes. 13–56).

konzentrieren. Der am 27. Januar 1808 in Ludwigsburg Geborene hat die übliche Laufbahn eines württembergischen evangelischen Theologen mit bestem Erfolg zurückgelegt. Aber gleich sein erstes Buch trug ihm 1835 den Ausschluss vom württembergischen Kirchendienst ein. 1839 scheiterte seine schon beschlossene Berufung auf einen theologischen Lehrstuhl in Zürich am tumultartigen Widerstand konservativer Kreise; noch bevor Strauß seine Professur angetreten hatte, wurde er in den Ruhestand versetzt. Ohne weitere Aussicht auf ein kirchliches oder akademisches Amt wurde er zum erfolgreichen Verfasser zahlreicher Zeitungsartikel, populärer Biographien, aber auch noch mancher theologischer Werke. 1848/49 ließ er sich kurz, aber erfolglos in die Politik hineinziehen. Seine 1842 geschlossene Ehe mit einer berühmten (übrigens katholischen) Sängerin scheiterte an den unvereinbaren Lebensgewohnheiten der beiden Eheleute, kaum dass sie geschlossen war. Als alleinerziehender Vater zweier Kinder wechselte Strauß mehrfach den Wohnort, entfaltete dabei aber eine erfolgreiche literarische Tätigkeit, die erst durch die zu seinem Tod am 8. Februar 1874 führende Erkrankung beendet wurde. Im Folgenden werde ich mich auf das für sein theologisches Werk Wichtige beschränken.

Strauß gehörte zu einem Jahrgang hochbegabter junger Männer, die zum Wintersemester 1825/26 aus dem „niederen Seminar" (der altwürttembergischen Klosterschule) von Blaubeuren ins Tübinger Evangelische Stift eintraten und im August/September 1830 das erste Theologische Examen ablegten – fünf von ihnen, an der Spitze Strauß – mit der Note „Ia", was dem Jahrgang den Namen „Straußische Promotion" oder „Geniepromotion" eintrug. Kurz nach ihrem Studienbeginn waren 1826 zwei ihrer vormaligen Blaubeurer Lehrer an die Evangelisch-theologische Fakultät berufen worden, von denen der zweite Epoche in der Theologiegeschichte machen sollte: Friedrich Heinrich Kern und Ferdinand Christian Baur, später als Haupt der „Jüngeren Tübinger Schule" bekannt.[17]

An das Examen schloss sich das Vikariat an. Nebenbei promovierte Strauß an der Tübinger Philosophischen Fakultät – wie damals üblich, mit einer kleinen Doktorarbeit im Umfang einer heutigen Seminararbeit und ohne mündliche Leistungen.[18] Es folgte Anfang November 1831 die übliche Bildungsreise. Sie führte Strauß nach Berlin, wo er gerade noch den Philosophen Hegel besuchen konnte, bevor dieser an der Cholera starb. Er hörte dann verschiedene Hegelschüler und den Theologen Schleiermacher, wurde aber im Mai 1832 unerwartet früh als Repetent ans Tübinger Stift zurückgerufen. Drei Semester lang – von Sommer 1832 bis Sommer 1833 – hielt er hier, wie es den Stiftsrepetenten noch bis nach dem Zweiten Weltkrieg auch ohne Habilitation und sogar ohne Promotion erlaubt war, Vorlesungen, und zwar über philosophische Themen. Der Zulauf der Studenten war so stark, dass die Philosophieprofessoren ihn als Konkurrenten empfanden und ihm das Lesen durch verschiedene Maßnahmen erschwerten. Darauf stellte Strauß seine Lehrtätigkeit ein und machte sich an einen schon in Berlin gefassten Plan. In nur zwei Jahren schrieb er den 1. Band *des* Werkes nieder, dessen Aufnahme sein ganzes weiteres Leben bestimmen sollte: „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet".[19]

Dieses Werk hat in Württemberg schon vor seinem Erscheinen ein Aufsehen erregt, das wir uns heute kaum noch vorstellen können. Die „Schwäbische Kronik" brachte am 6. Juni 1835 die Verlagsanzeige des 1. Bandes.[20] Bereits fünf Tage später, am 11. Juni, forderte der württembergische Studienrat, der unter der Leitung des ehemaligen Tübinger Theologieprofessors Flatt stand, das Inspektorat des Stifts unter Berufung auf die öffentliche Meinung zu einer Stellungnahme auf, ob Strauß als Repetent noch tragbar sei.[21] Bei allen Verhandlungen bis zur Verfügung vom 23. Juli, die Strauß von seiner Repetentenstelle auf eine Stelle als Lehrer am Ludwigsburger Lyceum versetzte, spielte die öffentliche Meinung – man sagte: „die Rücksicht auf das Publikum" – die entscheidende Rolle.

[17] Vgl. Köpf, U.: Ferdinand Christian Baur als Begründer einer konsequent historischen Theologie, ZThK 89 (1992) 440–461; ders.: Die Jüngere Tübinger Schule, Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen 38 (2006) 98–110.

[18] Müller, Gotthold: Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß, Zürich 1968 (BSHST 19); darin 50–82 die Edition der Dissertation „Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung".

[19] Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen 1835/36.

[20] Schwäbische Kronik 1835, 682.

[21] Weizsäcker, Carl: David Friedrich Strauß und der Württembergische Kirchendienst, JDTh 20 (1875) 641–660.

Wie aber war diese ungünstige öffentliche Meinung entstanden? Die Verlagsanzeige hatte mit den Worten begonnen: „Dem Verfasser dieser Schrift hat es Zeit zu seyn geschienen, an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen [gemeint ist: rationalistischen] Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue, nämlich die mythische, zu sezen, d.h. nicht, daß die ganze Geschichte Jesu für mythisch ausgegeben werden soll, sondern nur Alles in ihr kritisch darauf angesehen, ob es nichts Mythisches an sich habe." Drei Wochen später fand sich im Christen-Boten, der vielgelesenen Sonntagszeitung des württembergischen Pietismus, unter der Rubrik „Correspondenz" ein fingierter Brief an den „lieben Christenboten". Er beschwor zuerst unter Berufung auf 1. Joh. 1 und 1. Kor. 15 „das Fundament, auf dem unsere christliche Kirche, und damit auch unsere evangelische Kirche beruhe", und fuhr fort: „Nun ist aber vor etlichen Wochen ein Buch angekündigt worden: ‚das Leben JEsu', kritisch bearbeitet von Strauß, und in dieser Ankündigung wurde gesagt, daß diese Bearbeitung der Lebensgeschichte unsers Herrn JEsu Christi vom mythischen Standpunkt aus gemacht worden sey. Das Buch selbst habe ich noch nicht gelesen, (es gibt ja sonst noch so viel zu lesen), aber die Ankündigung schon sagt es, daß der Verfasser die Lebensgeschichte JEsu mythisch (als eine unbegründete Sage) aufgefaßt haben wolle." Der Schreiber betont, er lasse jedem die Freiheit, sich seine eigene „Auffassungsweise" zu wählen, und fährt fort: „Weil aber der Verfasser ein *Lehrer* unserer vaterländischen Kirche, ja sogar im Seminar unserer künftigen Lehrer [gemeint ist das Tübinger Stift] angestellt ist, so erschien mir die Sache doch bedenklich, weil ich aus leicht begreiflichen Gründen nicht gern in einem Hause wohne, dem man das Fundament genommen hat." Der Artikel schließt mit der „Antwort: Wie der Bote gehört hat, ist diese allerdings höchst wichtige Frage bereits ein Gegenstand der Berathung unserer kirchlichen Oberbehörden geworden, und wird hoffentlich auf eine die Mitglieder der evangelischen Kirche *Würtembergs* beruhigende Weise entschieden werden."[22]

Ich habe diesen Artikel so ausführlich zitiert, weil er am Wendepunkt einer Laufbahn steht, die gerade erst begonnen hatte, und weil er die wichtigsten Elemente eines Verfahrens enthält, das diese Laufbahn zerstört hat: die Einstimmung der Leser auf eine biblisch begründete Position, den Bericht über die Meinung des Gegners, der nicht auf eigener Lektüre seines Buches beruht und sogar dessen verkürzte Ankündigung unrichtig wiedergibt, die Weckung von Ängsten bei den Lesern, es würden ihnen durch Duldung des Verfassers in der Kirche ihre „Fundamental-Grundsätze" weggenommen, und schließlich die Erwartung an die Behörden, sie möchten die vom Artikelschreiber gerade erst geweckten Ängste durch entsprechende Maßnahmen beruhigen. Ähnlichen Vorgehensweisen begegnen wir im Leben von Strauß immer wieder; eingangs wurde schon davon berichtet.

Bevor Strauß seine Stelle in Ludwigsburg antrat, konnte er in Tübingen noch den 2. Band seines „Lebens Jesu" vollenden. Bereits vor seinem Erscheinen war schon eine Reihe von Gegenschriften erschienen. Der Tübinger Supranaturalist Johann Christian Friedrich Steudel, dessen Vorlesung über Dogmatik Strauß gehört hatte, reagierte sofort auf die Verlagsanzeige des 1. Bandes – wie er schrieb, „zur Beruhigung der Gemüther", aber in Wirklichkeit Öl ins Feuer gießend.[23] Wenig später verglich der Tübinger Philosoph Carl August Eschenmayer, bei dem Strauß ebenfalls Vorlesungen belegt hatte, den Verfasser des Leben Jesu mit Judas Ischarioth, dem Verräter des Herrn, und klagte über „die neuere kritische Schule": „Ihr Vormann ist unstreitig *Schleiermacher*, aber die Schüler haben bereits ihren Meister übertroffen. *Schleiermacher* begnügte sich, durch seine Kunststücke den Satan aus dem Evangelium hinauszutreiben, aber nun kommt *Strauß*, und treibt uns durch noch feinere Kunststücke auch vollends Christum hinaus, und so hat *Strauß* blos das vollendet, worauf die neuere Kritik schon lange ihr Absehen hatte."[24]

Zunächst stand Strauß völlig allein. Seine engsten Freunde Friedrich Theodor Vischer, Gustav Binder und Christian Märklin traten ihm nicht sofort durch Veröffentlichungen zur Seite. Das hatte seinen Grund darin, dass alle drei nicht wissenschaftlich über die Anfänge

[22] Der Christen-Bote 1835, Sp. 288.

[23] Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie die canonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewußtseyn eines Glaubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird, zur Beruhigung der Gemüther, Tübingen 1835 (Abdruck aus TZTh).

[24] Der Ischariothismus unserer Tage, Tübingen 1835, 103.

des Christentums gearbeitet hatten und deshalb nicht über die Gelehrsamkeit verfügten, die sie für nötig hielten, um Strauß wirksam gegen die Kritik an seinem „Leben Jesu" zu unterstützen. Erst seit 1838 haben sie sich zu seiner Unterstützung in Gestalt von Angriffen auf den damaligen württembergischen Pietismus und die württembergische Art im Allgemeinen aufgerafft.[25] Der einzige, der Strauß hätte mit hoher wissenschaftlicher Autorität beispringen können, war sein Lehrer Ferdinand Christian Baur. Baur hat seinen Schüler damals aber im Stich gelassen. Weshalb, das muss später noch gefragt werden.

Als Strauß auf die Anfrage nach seinen Aussichten auf künftige Verwendung im württembergischen Kirchendienst eine abschlägige Antwort erhalten hatte, trat er ganz aus dem öffentlichen Dienst aus und arbeitete seitdem als freier Schriftsteller in Stuttgart. Zunächst veröffentlichte er drei „Streitschriften" gegen Steudel, Eschenmayer und andere Kritiker.[26] Daneben besorgte er Neuauflagen seines „Leben Jesu"; die vierte Auflage erschien 1840. Nachdem ihm durch das Scheitern seiner Berufung nach Zürich jede Aussicht auf eine theologische Professur geschwunden war, machte er sich daran, auch die Geschichte der Kirchenlehre einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Das Ergebnis war sein zweibändiges Werk über „Die christliche Glaubenslehre", das 1840/41 in zwei Bänden von gleichem Umfang wie das „Leben Jesu" erschien.[27] Es war eine ebenso materialreiche Untersuchung, die gleichsam eine „Bilanz" der gesamten bisherigen christlichen Lehrbildung ziehen sollte. Trotz seines ebenso kritischen Charakters erregte dieses zweite große Werk weniger Aufsehen und Widerspruch als das erste, weil es in seiner Gelehrsamkeit nur Fachleuten voll verständlich war, vor allem aber, weil eine kritische Betrachtung kirchlicher Traditionen im Protestantismus seit jeher leichter ertragen wird als Kritik an der biblischen und zumal an der neutestamentlichen Überlieferung.

Nachdem Strauß durch seine unglückliche Ehe, seinen misslungenen Ausflug in die Politik, seine verschiedenen biographischen Projekte und zweifellos auch durch eine innere Entfremdung fast zwei Jahrzehnte von theologischen Arbeiten abgehalten worden war, kehrte er zu Beginn der sechziger Jahre wieder zu seinen wissenschaftlichen Anfängen zurück. 1862 stellte er das bibelkritische Werk des Hamburger Deisten Reimarus weit über den Umfang der von Lessing herausgegebenen Wolfenbütteler Fragmente hinaus vor.[28] Die erneute Beschäftigung mit der Geschichte der Bibelkritik gab ihm Anlass, die Untersuchung der Jesusüberlieferung unter Einbeziehung der neueren Forschung nochmals aufzugreifen, jetzt aber stärker herauszustellen, was sich positiv über Jesus sagen ließ. Das Ergebnis war sein „Leben Jesu für das deutsche Volk".[29] Schließlich versuchte Strauß noch kurz vor seinem Tode auch die Aufgabe zu lösen, der Kritik der christlichen Lehrtradition eine eigene Art von Dogmatik gegenüberzustellen. „Der alte und der neue Glaube"[30] war eine populäre Abrechnung mit dem herkömmlichen konfessionellen Christentum,[31] die ihre positiven Momente aus dem Bürgerstolz im neuen Deutschen Reich, den Erkenntnissen der neueren Naturwissenschaften und den humanitären Idealen der klassischen Dichtung und Musik zog. Es wurde sein auflagenstärkstes Buch – man versteht heute, dass Nietzsche dagegen polemisiert hat.

Es wäre nun falsch, Strauß von diesem letzten, überaus problematischen Werk oder von seinem an Unglück und Brüchen reichen Leben her verstehen zu wollen. Und es ist auch nicht angemessen, seine kritische Auseinandersetzung mit der Jesus-Überlieferung nach dem späteren, buchhändlerisch besonders erfolgreichen „Leben Jesu für das deutsche Volk" zu beurteilen. Wenn Strauß überhaupt eine fortdauernde Bedeutung für die Theologie hat, dann geht sie von seinen frühen Werken aus. Ihnen müssen wir uns nun noch eingehender zuwenden.

III. Wollen und Leistung

Zunächst: Was hat Strauß eigentlich zu seinen Arbeiten bewegt? Als er seine ersten Pläne entwarf, verstand er sich nicht als Historiker oder gar als „Neutestamentler", wie es die Inschrift der Gedenktafel im Tübinger Stift suggeriert.[32] Zu seiner Zeit gab es noch gar nicht das Fach „Neues Testament", da damals das Neue Testament noch im Wechsel von Historischen, Systematischen und Praktischen Theologen der Evangelisch-theologischen Fakultät ausgelegt wurde.[33] Strauß verstand sich überhaupt nie als Vertreter eines bestimmten Faches, sondern immer als Theologe.

Während seines Studiums wurde er mit seinen nächsten Freunden von der Frage umgetrieben, wie man den angestrebten Beruf eines evangelischen Pfarrers guten Gewissens ausüben könne. Wie seine Freunde empfand er als besonders drängend die Diskrepanz zwischen traditionellem Kirchenglauben und modernem Denken. Das war ein Problem, das Friedrich Schleiermacher 1829 öffentlich (in seinem Zweiten Sendschreiben an Friedrich Lücke) so formulierte: „Wenn Sie den gegenwärtigen Zustand der Naturwissenschaft betrachten, wie sie sich immer mehr zu einer umfassenden Weltkunde gestaltet, von der man vor noch nicht gar langer Zeit keine Ahnung hatte: was ahndet Ihnen von der Zukunft, ich will nicht einmal sagen für unsere Theologie, sondern für unser evangelisches Christenthum? [...] Wenn man [...] sich einzäunen kann gegen allen Angriff gesunder Forschung, und nun drinnen eine gebietende Kirchenlehre aufstellen, die Allen draußen wie ein wesenloses Gespenst erscheint, dem sie aber doch huldigen müssen, wenn sie einmal ordentlich begraben seyn wollen: so braucht man sich freilich nicht anfechten zu lassen, was irgend auf diesem Gebiet geschehen mag. Aber das können wir doch nicht und wollen es auch nicht [...]." Nachdem er die Konsequenzen des modernen Denkens gezeigt hat bis hin zum „Begriff des Wunders, der in seiner bisherigen Art und Weise nicht wird fort bestehen können", stellt er die bange Frage an die Zukunft: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen? das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" Und geradezu prophetisch fährt er fort: „Viele freilich werden es so machen, die Anstalten dazu werden schon stark genug getroffen, und der Boden hebt sich schon unter unsern Füßen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung außerhalb jener Umschanzungen eines alten Buchstaben für satanisch erklären."[34] Das schrieb Schleiermacher ein Jahr, bevor Strauß sein Examen ablegte, und genau die von Schleiermacher gestellten Fragen haben Strauß schon während seines Studiums bewegt. Sie sind zum Ausgangspunkt seiner theologischen Arbeit geworden.

Seine Tübinger Lehrer konnten ihm dabei nicht helfen, sondern ließen ihn das Problem nur noch schärfer sehen. Sie gehörten mehr oder weniger der Älteren Tübinger Schule an, durch die auch Ferdinand Christian Baur gegangen war.[35] Man muss sich klarmachen, dass Strauß und seine Freunde Theologie durchaus noch im Zeichen des alten Tübinger Biblizismus und Supranaturalismus studierten. Baur hatte zwar schon in Blaubeuren begonnen, sich davon zu lösen, und hatte zweifellos auch seinen Schülern im niederen Seminar eine Ahnung vom freieren Umgang mit geschichtlicher Überlieferung vermittelt. Aber er hatte in Tübingen noch nicht sofort *die* Gedanken vorgetragen, durch die er zum Begründer einer konsequent historischen Geschichtsbetrachtung wurde. Mit neuen Ideen wurden die Tübinger Theologiestudenten damals oft nicht von ihren Professoren, sondern von Stiftsrepetenten bekannt gemacht. Im Wintersemester 1829/30 las der Repetent Matthias Schneckenburger, später Theologieprofes-

[25] Vischer, Fr. Th.: Doctor Strauß und die Wirtemberger, eine Charakteristik. – Doctor Strauß charakterisiert, in: Hallische Jahrbücher 1838; wieder abgedruckt in: ders., Kritische Gänge ²1914, 1–106. – Binder, G.: Der Pietismus und die moderne Bildung. Sendschreiben an den Herrn Herausgeber des Christenboten, Stuttgart 1838. – Märklin, Chr.: Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, Stuttgart 1839.

[26] Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, 3 Hefte, Tübingen 1837.

[27] Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Tübingen / Stuttgart 1841/42.

[28] Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862.

[29] Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig 1864.

[30] Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872.

[31] Die erste Frage „Sind wir noch Christen?" verneinte Strauß „im Sinne des alten Glaubens irgend einer Confession" (⁷1874, 13).

[32] Die 1974 im Tübinger Stift angebrachte Bronzetafel bezeichnet Strauß als „Verfasser des ‚Leben Jesu' / Ärgernis und Anstoss für Theologie und Kirche".

[33] An der Tübinger Evangelisch-theologischen Fakultät wurde ein eigener Lehrstuhl für Neues Testament erst 1897 eingerichtet; sein erster Inhaber war seit Sommersemester 1898 Adolf Schlatter.

[34] Schleiermacher, F. D. E.: Dr. Schleiermacher über seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke. Zweites Sendschreiben, jetzt in: ders., Kritische Gesamtausgabe I. Abt. 10, 1990, 345–347.

[35] Vgl. Köpf, U.: Die theologischen Tübinger Schulen, in: Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler. 8. Blaubeurer Symposion, hg. v. U. Köpf, Sigmaringen 1994 (Contubernium 40), 9–51.

sor in Bern, über neuere Philosophie und ihren Einfluss auf die Theologie.[36] Durch ihn wurden Strauß und seine Freunde angeregt, gemeinsam Hegels „Phänomenologie des Geistes" zu studieren, und diese Lektüre setzte vor allem Strauß auch als Vikar fort. Wir wissen darüber viel aus seinen seitenlangen Briefen an die Freunde, besonders an Christian Märklin, der noch stärker als Strauß durch die Diskrepanz zwischen Gemeindeglauben und wissenschaftlicher Einsicht angefochten war und dem Strauß ausführlich über seine Hegel-Lektüre und die daran anschließenden Überlegungen berichtete.[37]

Aus der „Phänomenologie" hatten die Freunde die Unterscheidung von *Vorstellung* und *Begriff* kennengelernt, die zu einem zentralen Element ihrer Überlegungen wurde. In seiner dogmatischen Arbeit zum I. Examen referierte Strauß im Anschluss an den Hegelschüler Philipp Konrad Marheineke: „der Christ als solcher ist nicht mehr der von äußrer Autorität Abhängige, sondern der Begreifende, er erkennt Gott und das Gute durch den göttlichen Geist entweder im Elemente der Vorstellung wie die Gemeinde, oder des Begriffs wie der Theologe".[38] Im Vikariat dachte er fortgesetzt über die Möglichkeit des Predigers nach, die Gemeinde von der Vorstellung zum Begriff hinzuführen. Seinem zweifelnden Freund Märklin schrieb er noch voll Vertrauen auf die Institution und ihre Leitung, der einzelne Kirchendiener solle die Fortbildung der religiösen Vorstellungsform zum Begriffe „nicht eigenwillig vornehmen, sondern von der Kirche erwarten und indessen nach der Form ihrer Vorstellung lehren", d. h. predigen.[39] Dabei meinte er, die Gemeinde sei, „im ganzen betrachtet, unleugbar in einer Bewegung von der bloßen Vorstellung zum Begriff hin befindlich", und der Geistliche habe „diese Bewegung der Volksreligion nach dem Elemente des Begriffs hin zu befördern".[40] Während die Freunde Binder, Märklin und andere an der Möglichkeit eines Ausgleichs zwischen Vorstellung und Begriff, Gemeindeglauben und Theologie zweifelten,[41] hielt Strauß unerschüttert daran fest: „Wenn mich die Gemeinde, an welcher ich arbeite, lieb hat, und ich mich mit ihr wie sie sich mit mir in einem Glauben verbunden weiß: dann mögen Steudel und Konsorten ihre Bannstrahlen gegen mich schleudern, ich werde mich doch nicht mit der Kirche zerfallen vorfinden!"[42]

In diesen intensiven Briefgesprächen, in denen Strauß seine zweifelnden Freunde zum Festhalten an Theologie und Kirche ermunterte, entwickelte er erstmals am Neujahrstag 1831 einen umfassenden Plan: Es sollte „bei jeder Lehre der christlichen Dogmatik zuerst die neutestamentliche Vorstellung verständig in Begriffe gefasst, hierauf zweitens auf negativ vernünftige Weise in diesen Verstandesbegriffen und somit auch in den ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen die Widersprüche nachgewiesen und jene Begriffe vernichtet, – endlich aber drittens durch das positiv vernünftige Verfahren aus jener Negation wieder hergestellt" werden. Man erkennt darin den Hegelschen Dreischritt, und in der Tat erklärte Strauß, „dass Hegels Philosophie sich besonders eigne, die Theologie daraus zu begreifen." Er hatte aber auch so viel historisches Bewusstsein, dass er hinzufügte: „Die einzelnen Teile dieses Verfahrens dürfen [d. h. müssen] wir nicht erst machen, sondern haben sie historisch vor uns, z. B. in der Lehre von Gott sind die Vorstellungen in der Bibel, – die abstrakt verständigen Begriffe bei den Kirchenvätern und Scholastikern – die negativ vernünftige Vernichtung bei den Atheisten und Materialisten der vorigen Jahrhunderte, – die positive Wiederherstellung des Begriffs in der neuesten Philosophie zu suchen",[43] d. h. in jenen Wissenschaften, die dem gegenwärtigen Wahrheitsbewusstsein und Wirklichkeitsverständnis entsprechen. In seinem Hinweis auf die Bedeutung der Geschichte liegt bereits der Keim zu dem Gedanken, den Strauß später in der Einleitung seiner „Glaubenslehre" in eine klassische Form bringen sollte: „Es ist nämlich dieser kritische Process nicht erst von dem heutigen Theologen zu veranstalten, sondern er liegt in der ganzen Entwicklungsgeschichte des Christenthums, speciell der Dogmengeschichte, bereits vor, und der jetzt lebende Theologe hat ihn blos begreifend zusammenzufassen. [...] Die wahre Kritik des Dogma ist seine Geschichte."[44] In der Vorrede hatte er ein schönes Bild gebraucht, das zeigt, wie sehr er von der reinen Sachlichkeit seines Vorgehens überzeugt war: „Die subjective Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann: die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objectiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen."[45] Allein aus der unvoreingenommenen Betrachtung der Dogmengeschichte, ohne jedes persönliche destruktive Zutun des Historikers, sollte die Kritik der kirchlichen Lehre hervorgehen.

Die Kritik war für Strauß allerdings, wie er 1835 an den Heidelberger Theologen Carl Daub schrieb, kein Selbstzweck, sondern „nur der Weg zur spekulativen Dogmatik, die dialektische Vermittlung, durch welche die biblische Vorstellung hindurch muß, um zum Begriff zu werden; ich sehe kein Auferstehen der Idee, wenn nicht die Historie zu Grunde geht."[46] Im Übrigen stellte die spekulative, d. h. kritisch und philosophisch untermauerte Theologie nicht den letzten Teil seines Vorhabens dar. Dieses zielte ja, wie er an Märklin geschrieben hatte, auf die Vermittlung zur Praxis hin.

Strauß ist mit seinem Projekt, das eine Lebensaufgabe darstellte, gescheitert. Als er aus Berlin zurückkehrte, hatte er es bereits eingegrenzt. Er brachte den Plan zu einer Vorlesung über das Leben Jesu mit, die einen Ausschnitt aus dem ein Jahr zuvor entworfenen riesenhaften Plan behandeln sollte: Auf eine religionsphilosophische Einleitung sollte die „Abhandlung selbst" folgen. Sie „zerfiele, wie billig, in drei Teile, in einen traditionellen, kritischen und dogmatischen, oder in einen unmittelbar positiven, in einen negativen, und einen solchen, der das Positive wahrhaft wiederherstellte. Der traditionelle Teil enthielte das Leben Jesu, wie es im Bewußtsein der Kirche herkömmlich lebt und sich fortsetzt, erstlich in objektiver Gestalt, in den Evangelien [...], zweitens [...], wie es subjektiv in den einzelnen lebt", also die Geschichte der Jesusfrömmigkeit, drittens die kirchliche Vermittlung „zwischen der objektiven Darstellung der Evangelien und dem subjektiven Bewußtsein" im zweiten Artikel des Apostolikums. Noch ausführlicher skizziert er den zweiten, kritischen Teil, um im dritten, dogmatischen Teil das kritisch Vernichtete wiederherzustellen.[47]

Doch auch dieser Plan war noch zu weitläufig. Das „Leben Jesu", das daraus in 1500 Seiten hervorging, verzichtete auf den ersten Teil, die Darstellung des biblischen und kirchlichen Jesusbildes, konzentrierte sich auf die kritische Behandlung der Jesus-Überlieferung und schloss mit einer relativ kurzen Schlussabhandlung über „Die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu".[48] Der größte Teil bestand aus einer überaus gelehrten, die ältere Auslegungsgeschichte wie die neuere Exegese heranziehenden Untersuchung der Jesusüberlieferung unter einzelnen thematischen Gesichtspunkten von der Verkündigung und Geburt des Täufers bis zur Auferstehung Jesu. Dabei legte Strauß den Finger auf alle Widersprüche und Ungereimtheiten der Berichte, setzte sich gleichermaßen mit der supranaturalistischen wie mit der rationalistischen Exegese auseinander und griff für seine eigenen Erklärungen auf den Begriff des Mythos zurück. Der Mythosbegriff spielte in der damaligen Religionswissenschaft (Chr. G. Heyne, G. Fr. Creuzer, K. O. Müller, aber auch Baur mit seinem großen Erstlingswerk „Symbolik und Mythologie"[49]) eine wichtige Rolle. Er war auch längst durch die Bibelwissenschaft aufgegriffen worden (von J. G. Eichhorn, J. Ph. Gabler, G. L. Bauer, W. M. L. de Wette u. a.). Strauß befand sich also nicht in schlechter Gesellschaft; doch das Besondere und Aufregende an seinem Werk lag darin, dass er den Begriff des Mythos konsequenter als bisher auf die Evangelien anwandte. Er wollte zwar „keineswegs [...] die ganze Geschichte Jesu für mythisch" ausgeben, sondern „nur Alles in ihr kritisch darauf" ansehen, „ob es nichts Mythisches an sich habe".[50] Das stand auch in der Anzeige, deren Wirkung im Publikum zu seiner Entlassung aus dem Repetentenamt führte. Doch gewisse Geistliche und von

[36] Sandberger, Jörg F.: David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer, Göttingen 1972 (SThGG 5), 26.
[37] Die wichtigen Briefe an Märklin von 1830 bis 1837 hat erstmals Sandberger vollständig herausgegeben.
[38] Sandberger: Strauß, 231.
[39] Ebd. 170f.
[40] Ebd. 174.
[41] Ebd. 180, 183.
[42] Ebd. 184.
[43] Briefe von David Friedrich Strauss an L. Georgii, hg. v. H. Maier, Tübingen 1912 (Universität Tübingen. Doktoren-Verzeichnis der Philosophischen Fakultät 1905), 4.
[44] Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Bd 1, Tübingen / Stuttgart 1840, 71.
[45] Ebd. X.
[46] An Carl Daub, 11. August 1835; bei Ziegler: Strauß 2, 767.
[47] An Märklin, 6. Februar 1832; bei Sandberger 195f.
[48] Leben Jesu 2, 686–744.
[49] Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Stuttgart 1824/25.
[50] Leben Jesu 1, Vorrede, IVf.

ihnen beeinflusste Nichttheologen empfanden allein schon die Anwendung des Mythosbegriffs auf die Heilige Schrift als Blasphemie. Wer bereits an der Anzeige Anstoß nahm, der konnte durch das Werk selbst nicht beruhigt werden, am wenigsten durch den Schlussparagraphen, der „Letztes Dilemma" überschrieben war. Er drückte massive Zweifel daran aus, dass die Idee der kirchlichen Tradition vom Gottmenschen in der Person des historischen Jesus verwirklicht war: „Die Gemeinde bezieht die kirchliche Christologie auf ein zu gewisser Zeit geschichtlich dagewesenes Individuum: der speculative Theolog auf eine Idee, die nur in der Gesammtheit der Individuen zum Dasein gelangt; der Gemeinde gelten die evangelischen Erzählungen als Geschichte: dem kritischen Theologen guten Theils nur als Mythe."[51] Diese Aussage zeigt, dass Strauß bei der vorangehenden Kritik der Jesusüberlieferung das Jesusbild der Evangelien noch nicht von der späteren christologischen Lehrbildung trennen konnte, sondern wie der Supranaturalismus die neutestamentliche Jesusüberlieferung immer im Lichte des christologischen Dogmas betrachtete. Erst in seiner „Glaubenslehre" unterschied er die biblische von der nachbiblischen Christologie.[52]

Auf den letzten Seiten des „Leben Jesu" schlägt Strauß noch den Bogen zur wichtigsten Tätigkeit des Geistlichen, d. h. nach alter evangelischer Auffassung: zur Predigt.[53] Für die Mitteilung des Theologen an die Gemeinde in der Predigt spielt er vier verschiedene Möglichkeiten durch. Als eine der vier möglichen Konsequenzen seiner Überlegungen bezeichnet er den, wie er sagt, „verzweifelten Ausweg [...], den geistlichen Stand zu verlassen".[54] Auf diesen Gedanken stürzten sich seine Gegner: Weshalb schlug Strauß nicht selbst jenen Weg ein, den er soeben für möglich erklärt hatte? Die Versetzung an das Lyceum in Ludwigsburg hatte ihm die goldene Brücke gebaut, die damals nicht wenigen kritischen württembergischen Theologen aus ihrer Verlegenheit half. Auch Christian Märklin und Gustav Binder waren Lehrer an höheren Schulen geworden. Der Freund Friedrich Theodor Vischer aber hatte sich schon als Repetent am Tübinger Stift von der Theologie ab- und der neueren Literaturgeschichte und Ästhetik zugewandt. Im Blick auf Straußens hohe Begabung und seine gründliche Kenntnis der Philosophie fragten sich die Freunde, weshalb er nicht eine Habilitation an der Philosophischen Fakultät anstrebte. Die Antwort kann nur heißen: weil Strauß mit Leidenschaft Theologe war – trotz aller gegenteiligen brieflichen Äußerungen in Augenblicken der Enttäuschung und Niedergeschlagenheit.

In der Schlussabhandlung seines „Leben Jesu" blieb er ja auch nicht bei der dritten Möglichkeit, dem Austritt aus dem geistlichen Stand, stehen. Er formulierte als vierten Ausweg aus dem letzten Dilemma des wissenschaftlichen Theologen „eine positive Vermittlung zwischen den beiden Extremen, dem Bewußtsein des Theologen und der Gemeinde"[55] – wohl wissend, dass eine solche Vermittlung durchaus scheitern konnte. Es war ihm bewusst, wie viele Gleichgesinnte auf ein freies Reden und Schreiben verzichteten, um Konflikte zu vermeiden. Dennoch endet sein „Leben Jesu" mit dem optimistischen Satz: „Aber auch deren giebt es noch, welche unerachtet solcher Anfechtungen doch frei bekennen, was nicht mehr verborgen werden kann – und die Zeit wird lehren, ob mit diesen oder mit jenen der Kirche, der Menschheit, der Wahrheit besser gedient ist."[56]

Die Zeit hat freilich gezeigt, dass der Dienst an der Wahrheit nicht so einfach ist, wie sich das der Siebenundzwanzigjährige vorstellte. Gerade auf dem Gebiet, das sein „Leben Jesu" behandelte, haben sich seit ihm viele Generationen von Forschern heiß bemüht – mit reichem Erkenntnisgewinn, aber – bis heute – ohne zu einem Konsens zu gelangen. Sie alle verdanken Strauß, was zwei Jahre nach seinem Tode Carl Weizsäcker, der Tübinger Nachfolger Baurs, aus später Einsicht bekannte: „eines habe man wenigstens Strauß zu verdanken, daß man jetzt in biblischen Untersuchungen volle Freiheit habe".[57]

Doch wie stand Baur zu seinem Schüler? Wenn bisher vielleicht etwas von der Größe des Theologen Strauß zum Vorschein gekommen ist, dann zeigt sich hier, wie ich meine, etwas von seiner Tragik. Strauß hat sich selbst immer als Schüler Baurs betrachtet, hat ihn verehrt und sich um seine Anerkennung bemüht. Doch als Baur kurz vor seinem Tod 1860 Rechenschaft über seine Schule ablegte, da nannte er als „die Besten, die mir Theuersten und Treuesten" zwar Schwegler, Zeller, Planck und Köstlin, aber nicht Strauß.[58] Wie lässt sich das erklären?

Wir haben gehört, dass Baur sich bereits nach Erscheinen des „Leben Jesu" öffentlich von Strauß distanziert hat. Er tat das in einer Erklärung, die ihm durch einen Angriff in der „Evangelischen Kirchenzeitung" auf seine Untersuchung der Pastoralbriefe „abgenötigt" worden war.[59] Zwar leugnete er nicht, „in einem befreundeten Verhältniß zu Dr. Strauß" zu stehen,[60] verwahrte sich aber dagegen, dass seine Arbeit mit der seines Schülers „als eine völlig in dieselbe Kategorie gehörende" zusammengestellt wurde.[61] In der Tat ging Baur in seiner Erforschung der frühen Christenheit ganz anders vor als Strauß und sah deutlich dessen Schwächen. *Ein* Problem bestand im Begriff des Mythos, den Strauß in seinem Leben Jesu als „geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage" definierte.[62] Das widersprach ganz der schon früh gewonnenen Erkenntnis Baurs, dass in den neutestamentlichen Texten, auch wenn die Kritik ihnen einen historischen Kern absprechen muss, eine Absicht ihrer (individuellen oder kollektiven) Verfasser greifbar ist, eine „Tendenz", die dem kritischen Forscher als etwas historisch Gewisses bleibt, woraus er die Geschichte der frühen Christenheit rekonstruieren kann. Deshalb hat er von Anfang an betont, er halte am historisch Gegebenen fest, und hat stets seine eigene Kritik als „positive Kritik" von der Straußschen unterschieden, die er als „negative Kritik" bezeichnete. Durch den Vorwurf der „negativen Kritik", der später auch häufig gegen ihn selbst gerichtet wurde und ihm besonders zuwider war, hat Baur in einer Zeit, als Strauß Unterstützung bitter nötig hatte, Wasser auf die Mühlen seiner Gegner geleitet. Noch in seiner späten Vorlesung über Kirchengeschichte des 19. Jh.s, in der er sich selbst und sein Verhältnis zu Strauß darstellte, hat er sich klar von seinem Schüler abgegrenzt.[63]

Dazu mögen ihn noch andere Gründe veranlasst haben. Strauß hat sein „Leben Jesu" durch manchen jugendlich-unbedachten Angriff und durch manche provozierende Formulierung unnötig belastet. Ein elementarer Fehler war es in den Augen Baurs, dass Strauß übereilt eine kritische Beurteilung der Jesusüberlieferung durchführte, ohne zuvor eine gründliche Kritik der Quellen, also der vier Evangelien, vorgenommen zu haben.[64] Bei seiner Behandlung des Materials kam Strauß dennoch zu entschiedenen Urteilen auch über die Evangelien, allerdings ohne solide Begründung. Wie Baur und seine ganze Schule hielt Strauß fälschlich an der Priorität des Matthäus-Evangeliums fest, was ihm seine Zeitgenossen freilich nicht übelnahmen. Im heikelsten Punkt kam er aber Baur zuvor: Das Johannes-Evangelium, das von der ganzen Tradition und noch im 19. Jh. weithin als die Schrift des Lieblingsjüngers Jesu, also als eine besonders zuverlässige und verehrungswürdige Quelle betrachtet worden war, erkannte Strauß als sekundär gegenüber den drei synoptischen Evangelien und deshalb als unbrauchbar für eine Rekonstruktion des Lebens Jesu. Er bezeichnet es einmal als „die dritte und höchste Stufe andächtiger, aber ungeschichtlicher, Verschönerung", d. h. als geistige Überhöhung der Geschichte.[65] Eine solche Einschätzung erschien vielen Zeitgenossen damals und noch auf Jahrzehnte hinaus geradezu als Gotteslästerung.

[51] Ebd. 2, 740.

[52] Vgl. Glaubenslehre §§ 59f und 67f (2, 76ff und 240ff).

[53] Leben Jesu 2, 738–744.

[54] Ebd. 741.

[55] Ebd. 742.

[56] Ebd. 744.

[57] Ein liberaler Theologe (wie Anm. 5), 170. Zu Weizsäckers später Einsicht vgl. Köpf, U.: Carl Weizsäcker als Theologe, in: Tradition und Fortschritt. Württembergische Kirchengeschichte im Wandel. Festschrift für Hermann Ehmer zum 65. Geburtstag, hg. v. N. Haag u. a., Epfendorf/Neckar 2008 (QFWKG 20), 269–287.

[58] Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tübingen ^{2}1860, 58 Anm. 1 (nur in der 2. Auflage).

[59] Abgenöthigte Erklärung gegen einen Artikel der evangelischen Kirchenzeitung, herausgegeben von D. E. W. Hengstenberg, Prof. der Theol. an der Universität zu Berlin. Mai 1836, in: TZTh 1836, 179–230.

[60] Ebd. 221.

[61] Ebd. 220.

[62] Leben Jesu 1, 75.

[63] Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, hg. v. E. Zeller, Leipzig ^{2}1877 (Geschichte der christlichen Kirche 5), bes. 381f, 416–421.

[64] Baur, F. Chr.: Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Charakter und Ursprung, Tübingen 1847, 40ff. Knapp in: Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, 421: „Man kann das Leben Jesu nicht zum Gegenstand der Kritik machen, solange man sich nicht über die Schriften, welche die Quelle unserer Kenntnis desselben sind, und ihr Verhältnis zu einander eine bestimmte kritische Ansicht zu bilden im Stande ist."

[65] Leben Jesu, kritisch bearbeitet 2, 472.

Baur ist zum selben Ergebnis gelangt, aber erst einige Jahre später. Als Strauß sein „Leben Jesu" schrieb, arbeitete der Lehrer noch an der Untersuchung der neutestamentlichen Briefliteratur und der Geschichte der frühen Christenheit. Auf Hengstenbergs Angriff, der ihn in Verbindung mit Strauß brachte, konnte er guten Gewissens antworten, er habe sich bisher nicht näher mit Johannes beschäftigt.[66] Den heikleren Fragen der Evangelien hat er sich langsam und bedächtig, wie es seine Art war, genähert und seine Auffassung vom ungeschichtlichen Charakter des Johannesevangeliums erst 1844 veröffentlicht.[67] Was Strauß in seinem „Leben Jesu" vortrug und wie er es vortrug, hat Baur offenbar als voreilig und für die gesamte kritische Arbeit diskreditierend empfunden. Deshalb hat er sich 1836 von ihm distanziert. Wir wissen heute, dass er in verschiedener Hinsicht recht hatte. Dass Strauß in genialischer, aber unvorsichtiger Weise vorgeprescht war, zeigt sich allein schon an der Unsicherheit, mit der er später sein „Leben Jesu" behandelte. Während die 2. Auflage von 1837 ein rascher, wenig veränderter Nachdruck war, ging er in der 3. Auflage von 1838 auf die Gegenschriften ein und gestand, dass ihm „ein erneutes Studium des vierten Evangeliums [...] die früheren Zweifel an der Ächtheit und Glaubwürdigkeit dieses Evangeliums selbst wieder zweifelhaft gemacht" habe. „Nicht als ob ich von seiner Ächtheit überzeugt worden wäre: nur auch von seiner Unächtheit bin ich es nicht mehr."[68] Das hatte dann Auswirkungen auf die ganze Darstellung. In der vierten Auflage von 1840 machte er die Änderungen der dritten wieder weitgehend rückgängig. Später erklärte er, bei der dritten Auflage habe sich ihm „die Intuition verdunkelt", aus der das Werk „ursprünglich hervorgegangen war", die Angriffe der Gegner hätten ihn daher „nothwendig verwirren, und die unter solchen Umständen unternommene Umgestaltung des Werks eine Verunstaltung werden" müssen.[69]

Dass Baur über das Vorpreschen seines Schülers nicht glücklich war, zumal wenn er sich damals und später solche Blößen gab, die der gemeinsamen Aufgabe schadeten, kann man verstehen. Dennoch halte ich es nicht gerade für nobel, dass er Strauß, der mit seinen kritischen Bemühungen in Not geraten war, so ganz im Stich ließ. Und er hätte wenigstens später deutlicher anerkennen müssen, was Strauß selbst und seine Freunde immer empfunden haben: dass durch das „Leben Jesu" auch für Baurs weitere kritische Erforschung des Neuen Testaments sowie der Geschichte der frühen Christenheit eine Bresche geschlagen war und dass Strauß später auch in der Dogmengeschichte – jetzt gewiss in den Spuren Baurs – die historisch-kritische Betrachtungsweise vertieft hat.

Baur mag allerdings auch einen Unterschied in der Gewichtung der gemeinsamen Aufgabe gesehen haben, der ihn störte. Strauß war nicht in derselben Weise vom Willen zu rein historischer Erkenntnis erfüllt wie sein Lehrer. Wie Baur und wie jeder rechte Kirchenhistoriker, der mehr als Antiquar sein will, wurde er von systematischen Fragen geleitet. Aber rascher als Baur und zu rasch formulierte er praktisch verwertbare Ergebnisse und störte dadurch den ruhigen Fortschritt der historischen Arbeit. Die historische und kritische Forschung war für ihn eben vor allem die notwendige Voraussetzung für eine Erneuerung der Dogmatik und – darüber hinaus – für eine Predigt und einen Dienst an der Gesellschaft, die dem Bewusstsein seiner Zeit entsprachen. An Strauß lässt sich, trotz all seiner Schwächen – stärker als an Baur – erkennen, was die verschiedenen exegetisch-historischen, systematischen und praktischen Fächer einer theologischen Fakultät in ihrem Innersten zusammenhält und weshalb diese Fakultät noch heute einen unersetzbaren Platz in der Universität und in der Gesellschaft einnimmt.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse, hg. v. Karl Baier. – Darmstadt: WBG 2006. 368 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–534–16911–5

Mit der Bezeichnung „Handbuch" im Titel weckt vorliegender Bd gewisse Erwartungen – zumal nach dem Erscheinen des dreibändigen Werkes „Handbuch der Spiritualität" (2004–2007) von Kees Waaijman. Da tut es schon gut, wenn der Hg., Karl Baier, (Assistenzprof. am Institut für christliche Philosophie der Kath.-Theol. Fak. Wien), in seinem Vorwort diesen Erwartungen begegnet und eingesteht: „Ein Handbuch im klassischen Sinn ist daraus nicht geworden, eher eine Roadmap für bewegte Zeiten, die zur Belebung und Konsolidierung eines faszinierenden Wissensgebietes beitragen soll." (7) Im Unterschied zum dreibändigen Werk von Kees Waaijman, das eine Systematik und Methodologie christlicher Spiritualitätsforschung darstellt, ist der vorliegende Sammelband interdisziplinär angelegt. Er beinhaltet Beiträge von international beachteten Fachleuten aus den unterschiedlichsten Bereichen, wie Theologie, Soziologie, Ethik, Philosophie, Mystikforschung, Psychotherapie, des Feminismus oder auch der Spielforschung. Daher kann das „Handbuch Spiritualität" ebenso wie der ihm zugrundeliegende Post-Graduate Universitätslehrgang „Spirituelle Theologie im interreligiösen Prozess" (Kath.-Theol. Fak. Salzburg / Bildungshaus St. Virgil), aus dem vorliegende Veröffentlichung hervorging, als „eine Art Laboratorium" (7) verstanden werden, das zur Weiterentwicklung und Weitergabe einer zeitgemäßen christlichen Spiritualität einen praxiserprobten und mehrperspektivischen Beitrag leisten will. Folgerichtig bezeichnet der Hg. die Überschriften, unter welchen die einzelnen Beiträge gruppiert sind, auch als „Lernfelder". Der Bd wird dem Anspruch seines Untertitels voll gerecht, „Prozesse" für eine interreligiös orientierte Theologie der Spiritualität anstoßen zu wollen, allerdings sind – und das zeigt die Auswahl – Prozesse schwerlich zu systematisieren.

Dem Hg. geht es nicht um die Reflexion einer spezifisch christlichen Spiritualität, wohl aber um die theoretische Reflexion und Einübung einer Spiritualität, „die im Kontext moderner, pluralistischer Gesellschaft von einem christlichen Hintergrund" (ebd.) her getätigt wird. Daher bilden Beiträge zur christlichen Spiritualitätsgeschichte eine (nur) zweite Basis der inneren Systematik dieses Bdes. Sie sind unter der Überschrift „Christliche Traditionen" subsumiert und reichen vom frühen Mönchtum bis ins späte Mittelalter. Unter „Spiritualität interkulturell, transreligiös" wird die „Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Spiritualitäten" (ebd.) unter verschiedenen Aspekten von (auch buddhistischen und hinduistischen) Formen des Spirituellen und ihre Rezeption in der gegenwärtigen christlichen Spiritualität berücksichtigt.

Das Bedauern des Hg.s, dass der Bd nicht durch das „Spektrum protestantischer Spiritualität erweitert" werden konnte, wird von aufmerksamen Leserinnen und Lesern sicherlich geteilt werden, zumal der wünschenswerte Austausch orthodoxer, katholischer und evangelischer Spiritualität noch ein zu vertiefendes Desiderat darstellt.

Den interreligiösen Anspruch kann das Werk durch die Grundlegung eines anthropologischen Spiritualitätsbegriffs einlösen, der von Hans Urs von Balthasar übernommen wird, welcher Spiritualität als „je praktische oder existentielle Grundhaltung des Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist," (H. U. v. Balthasar) definiert.

Dennoch geht es trotz der Grundlegung eines anthropologischen Spiritualitätsbegriffs dem Bd nicht um das Finden einer alle Ansätze vereinenden Position, sondern darum, bis zur Sperrigkeit unterschiedliche Perspektiven (z. B. Roman Siebenrock und Perry Schmidt-Leukel) darzustellen. In seiner Vielfalt bietet er ein Nachschlagewerk, das einen Fächer verschiedener Artikel präsentiert, unter denen die meisten der insges. 20 Beiträge als hervorragende Zusammenfassung des jeweils bearbeiteten Themengebietes gelten können.

Den Wunsch nach einer systematischen Darstellung der aktuellen Spiritualitätsforschung, den das Inhaltsverzeichnis des Bdes aufkommen lässt, löst das Einleitungskapitel des Hg.s *Karl Baier* „Spiritualitätsforschung heute" (11–48) in Gänze ein. Der Vf. gibt ein Bild davon wieder, dass sich „im Prozess der Entstehung eines offenen Weltsystems der Religionen derzeit so etwas wie ein globales Bewusstsein vieler miteinander mehr oder weniger vernetzter Spiritualitäten herausbildet." (13) Seiner stringenten Systematisierung der Spiritualitätsforschung, die neben den europäischen römisch-katholischen und orthodoxen Traditionen v. a. die Impulse der letzten Jahrzehnte der angloamerikanischen Spiritualitätsforschung umfasst, ist ein ausführliches Literaturverzeichnis beigegeben.

Unter dem passenden Titel „Zugänge" sind die nun folgenden Artikel aus der jeweils unterschiedlichen Perspektive der Disziplinen Soziologie, Philoso-

[66] Abgenöthigte Erklärung (wie Anm. 59), 201.
[67] Vgl. Kirchengeschichte (wie Anm. 63), 419.
[68] Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Dritte mit Rücksicht auf die Gegenschriften verbesserte Auflage, Tübingen 1838, Bd 1, IVf.
[69] Literarische Denkwürdigkeiten (wie Anm. 4), 8.

phie, Psychologie, Politik und Theologie zusammengefasst. Der Artikel von *Peter Widmer* (Dr. phil., Lehrbeauftragter am Philosophischen Institut / Basel), „Die angelsächsische Mystikdebatte. Eine Einführung" (49–71), bietet die bisher nicht eingelöste zusammenfassende Übersicht über die angelsächsische Mystikdebatte zwischen Konstruktivisten und Perennialisten. Mit feministischen Fragestellungen beschäftigt sich der Artikel „Feminismus, Philosophie und Mystik" (72–90) von *Grace M. Jantzen* (Research Prof.in für Religion, Kultur und Geschlechterfragen / Manchester, Engl.). *Hubert Knoblauch* (Soziologieprof. / TU Berlin) behandelt in seinem Artikel „Soziologie der Spiritualität" (91–111) eines seiner Schwerpunktgebiete, dem ein Artikel des Dipl. Psychologen und ev. Theologen *Siegfried Essen* folgt: „Systemische Therapie und Spiritualität. Von der Notwendigkeit szenischer Theologie" (112–126). „Gestalt und Ort speziell christlicher Erfahrungen" (127) zu begründen, leistet *Roman Siebenrock* (Kath.-Theol. Fakultät / Innsbruck) „Befähigung zur Erfahrung. Zur dogmatischen Grundlegung der Begegnung mit dem universalen Heilswillen Gottes aus der Mitte des Zweiten Vatikanischen Konzils" (127–145).

Einblick in ganz andere, politische Erfahrungen und Enttäuschungen in Brasilien – v. a. unter der Präsidentschaft Lulas –, welche die Spiritualität der dortigen Pastoralträger prägten, ermöglicht der Artikel des ehemaligen Generalsekretärs des brasilianischen Missionsrates für indigene Völker (CIMI) Dr. theol. Dr. h.c. Dr. h.c. *Paulo Suess*, „Mystisch, missionarisch, militant. Politische Spiritualität im Kontext Brasiliens" (146–158).

Die Beiträge, die unter dem Titel „Christliche Traditionen" gruppiert sind, bestechen durch ihre systematisierte Auswahl, ihre Konzentration auf den Zeitraum vom frühen Mönchtum bis zum späten Mittelalter, ihre Querverweise und durch eine wissenschaftliche Aufarbeitung, die Forschungsanforderungen ebenso wie dem Anspruch geistlicher Lektüre gerecht wird. Es ist der aufmerksamen Redaktion des Hg.s zu danken, dass er den Beitrag von *Andrew Louth* (Prof. für Patristik und Byzantinistik / Durham [Engl.]), „Die Spiritualität des frühen christlichen Mönchtums" (159–170), nicht nur ausgezeichnet übersetzt hat (ebenso wie den Beitrag von *Fabrice Blee*, s. u.), sondern diesen auch mit Fußnoten versehen hat. Hier entfaltet *Andrew Louth* die Spiritualität des frühen Mönchtums an den drei Themen „spirituelle Vaterschaft, die Stellung des Gehorsams, eine konstante Tendenz, Verwirrung zu erzeugen" (162). Interessant ist seine zeitgemäße Definition von Wüste als „Ort, wo wir uns hingeben, die Kontrolle über unser Leben, an der wir so hängen, loslassen können." (165) Geradezu als Weiterführung dieses Artikels liest sich der Beitrag des Religionspädagogen und Kontemplationslehrers Dr. theol. *Franz Nikolaus Müller*, „Hesychasmus" (171–185). Seine systematische und historische Darlegung unter den drei charakteristischen Merkmalen hesychastischen Betens (ruminatio, Atemkontrolle, Körperhaltung) regt zur Praxis an. Das Herzensgebet behandelt er auch aus interreligiöser Sicht. *Eckard Wolz-Gottwald* (Dr. phil., Lehrbeauftragter für Philosophie / Phil.-Theol. Hochschule Münster), Philosophie und Spiritualität. Wege der Transformation bei Platon, Paulus und den Viktorinern (186–198), stellt die Rezeptionsgeschichte der vier Phasen des transformativen Weges aus Platons Höhlengleichnis in der christlichen Spiritualität dar. *Irene Leicht* (Dr. theol., Pfarrerin der ev. Landeskirche in Baden), „Die große Liebe. Facetten christlicher Frömmigkeit im Mittelalter" (199–213), geht mit wissenschaftlicher Genauigkeit und spiritueller Einfühlung dem Liebesverständnis einzelner Gestalten christlicher Mystik (Bernhard v. Clairvaux, Bonaventura, Marguerite Porete) nach. Unter dem Titel: „Mystik und Politik. Zugänge bei Meister Eckhart" (214–228) belegt *Dietmar Mieth* (Prof. für Theol. Ethik u. Sozialethik / Tübingen), dass Eckhart trotz fehlender politischer Aktivität durch seine volkssprachlichen Predigten und die Theologie der „Innwendigkeit Gottes im Menschen" (216) eine „Demokratisierung von innen" (226) angestoßen hat, die sich politisch auswirkt. *Elisabeth Hense* T. O. Carm., Dozentin für Spiritualität in Nijmegen (Niederl.) und wiss. Mitarbeiterin am Institut für Spiritualität Münster, faltet in ihrem Beitrag „Karmelspiritualität" (229–248) diese v. a. am Wirken und Werk des Priors des Karmelklosters von Ieper, Flandern, Franciscus Amelry (um 1550) aus.

Die unter der Rubrik „Spiritualität interkulturell, transreligiös" zusammengefassten Beiträge geben Einblick in die unterschiedlichen Aspekte der interreligiösen Spiritualitätsforschung. *Fabrice Blee*, Assistant Prof. an der Theol. Fak. in Ottawa (Kanada), „Die Wüste der Alterität. Spirituelle Erfahrung im intermonastischen Dialog" (249–266): Anhand des Zeugnisses von Thomas Merton, Henri Le Saux und Bede Griffiths erarbeitet Blee eine durch Meditation getragene zeitgemäße Dialogische Spiritualität, in der Dialog und Identität einander nicht ausschließen. Ausgehend von „der Überzeugung, dass eine wahre Begegnung der Religionen nur auf der Ebene der Praxis, der Spiritualität, geschehen kann" (275), stellt Prof. Dr. *Bettina Bäumer* (Gastprofessuren: Harvard University, Frankfurt/M., Wien, Bern und Salzburg), „Praxis der Nicht-Dualität. Die Spiritualität des Vijnäna Bhairava Tantra" (267–276), Auszüge aus den 112 Weisen der Konzentration des kasmirischen Sivaismus praxisnah dar. *Francis Xavier D'Sa* SJ (Prof. für System. Theologie und indische Religionen am Jnana Deepa Vidyapeeth [Indien]), „Kontemplation in Aktion. Yoga in der Bhagavadgita" (277–291), zeigt auf, wie die vom modernen Menschen ersehnte Integration und Ganzheitlichkeit in der Einheit von Kontemplation und Aktion in den drei Aspekten des Yoga, wie die Bhagavadgita sie lehrt, und damit auch in den Schriften anderer Religionen zu finden ist. *Rolf Elberfeld*, PD Dr. (Philosophie / Wuppertal), „Auf Bootsfahrt mit Dōgen. Zen und Philosophie" (292–303), stellt die Lehren des Zen-Meisters Dōgen (1200–1253) und in dessen Reflexion der eigenen Endlichkeit die Parallelen zwischen ihm und der europäischen Phänomenologie (Eugen Fink) heraus. Die durch die Begegnung des Jesuiten M. Enomiya-Lasalle mit dem Zen-Meister Yamada Koun in den 1970er Jahren eingeleitete Geschichte des Verhältnisses zwischen Zenbuddhismus und christlicher Spiritualität stellt *Ursula Baatz*, Dr. phil, (Wissenschaftsjournalistin; Lehrbeauftragte / Wien), „Zen und christliche Spiritualität. Eine Zwischenbilanz" (304–328), ausgesprochen kundig und umfassend dar. *Perry Schmidt-Leukel* (Prof. für Syst. Theologie u. Religionswissenschaft / Glasgow), „Der Einfluss der interreligiösen Begegnung auf die religiöse Identität" (329–346), bleibt leider nur beim Versuch einer (zu diskutierenden) Definition von religiöser Identität haften, die er auf das Anliegen der Religionen beschränkt, „dass man ein echter und wahrer Mensch ist" (338).

Ein geistlich und theologisch ebenso fundierter wie erfrischender Entwurf einer Theologie des Spiels bildet als „Epilog" den Abschluss der Beiträge: *Rainer Buland* (Dr. phil. der Musikwissenschaft, MAS (Spiritual Theology), Assistenz-Prof. für Spielforschung / Salzburg), „Spiritualität und Spiel: Gemeinsamkeiten und Entwurf einer Theologie des Spiels" (347–364).

Das folgende Autorenverzeichnis hätte ein besseres Lektorat verdient, die alphabetische Reihung der Autoren sollte in den folgenden Auflagen, die man diesem Werk wünschen möchte, konsequent geordnet werden.

Gerade weil die Mehrzahl der Beiträge als Perlen der Darstellung ihres jeweiligen Themengebietes bezeichnet werden können, ist es insgesamt zu bedauern, dass das „Handbuch Spiritualität" nicht mehrbändig angelegt wurde. Der Teil „Zugänge" hätte in seinen Ansätzen vertieft und durch weitere Bezugswissenschaften (z. B. Pädagogik, aber auch Kunst, Musik) ergänzt werden können. Die „Christlichen Traditionen" reichen leider nur bis Meister Eckhart, und es bleibt u. a. die Frage, warum nur karmelitische, nicht aber auch u. a. franziskanische oder ignatianische oder gar die Spiritualität der neuen geistlichen Gemeinschaften behandelt wird. Allein das hochaktuelle Thema „Spiritualität interkulturell, transreligiös" verdiente eine breiter angelegte und durch die Perspektive der jüdischen und islamischen Spiritualität erweiterte Darstellung. Insgesamt ein sehr lohnender Sammelband, dessen Perlen (noch) nicht zu einer Kette gereiht wurden.

Freiburg i. Br. Katja Boehme

Religion, Geschichte, Gedächtnis. Beiträge des internationalen Kolloquiums zum hundertjährigen Jubiläum der „Schweizerischen Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte". Dt.-frz. = Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte. Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle 100 (2006). – Fribourg: Academic Press. 494 S. (davon Dokumentation der Tagung 1–328), kt € 45,00 ISSN: 0044–3484

Das etwas ungewöhnliche Unterfangen der Rezension eines Zeitschriftenbandes rechtfertigt sich dadurch, dass es sich um die Dokumentation der Tagung zum 100-jährigen Bestehen der „Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte", seit 2004 „Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte" handelt (100. Heft). Zudem sollte die Themenstellung „Religion, Geschichte, Gedächtnis" grundsätzlich die Leistungskraft des Ansatzes der Erinnerungsgeschichte für kirchen- und religionshistorische Themen ausloten und dokumentieren. Über den methodischen Ansatz reflektiert v. a. *Dieter Langewiesche*. Entscheidend ist die Einsicht in den konstruktiven und immer umkämpften Charakter von Erinnerungsgeschichten, die in einer unaufhebbaren Korrelation zu Selbstbild und Identität einer Erinnerungsgemeinschaft stehen, so dort, wo die Erfahrung einer Gesellschaft in Geschichte übergeht (kollektives Gedächtnis), oder als kulturelles Gedächtnis einer Milieugruppe oder der Gesamtgesellschaft. Die Akte des Geschichtsschreibers, das Auf-, Fort- und Umschreiben, sind deshalb jeweils innovative Akte, wobei L. das zirkuläre Wechselverhältnis von Erinnerungsgeschichte und Geschichtswissenschaft betont. Letztere korrigiert durch historische Kritik die Erinnerung, empfängt aber auch durch neue Erfahrungen und Sensibilitäten der Erinnerungsgemeinschaft die Anstöße zu neuen Perspektiven und Methoden.

Die einzelnen Beiträge exemplifizieren den Ansatz durch Beispiele der neuzeitlichen Erinnerungsgeschichte, besonders jener des 19. und 20. Jh.s. Dabei wird je die Korrelation des Geschichtsbildes zur jeweiligen Gegenwart der Gedächtnisgemeinschaft herausgearbeitet und mithin dessen Abhängigkeit von dem sich wandelnden Selbstverständnis der Zeiten. Die nähere Zuordnung der Beiträge zu einer von vier Sektionen lässt sich oft nur schwer nachvollziehen. Der konstruktive und zugleich perspektivisch-gegenwartsbezogene Charakter der Erinnerung wird an der Entwicklung von Erinnerungsbildern an identitätsstiftende Figuren und von Selbstdefinitionen deutlich gemacht. *Urs Altermatt* zeigt, wie Bruder Klaus der Schweizer Nation im 19. Jh. als Schweizer Patriot, dem ultramontanen Katholizismus hingegen als konfessionelle Leitfigur diente, auch um den eigenen spezifischen Beitrag zur Gesamtnation verdeutlichen zu können. Die Pluralisierung der Bruder Klaus-Deutungen seit 1965 und dessen Neuakzentuierung als Friedensstifter korrespondiert mit der gesellschaftlichen Entwicklung und der Erosion der Milieus. Für die deutschen Katholiken ermöglichte hingegen die Bonifatius-Erinnerung einen alternativ-katholischen Zugang zur Nation, was *Siegfried Weichlein* zeigt. Überwog

um 1800 noch das Bonifatiusbild des Tugendlehrers und des Überwinders des Heidentums, so stellte dessen prononcierte Deutung als „Apostel der Deutschen" im ultramontanen Katholizismus eine Brücke des katholischen Volksteils zum Nationalgedanken dar. Nach 1945 wurde die Bonifatiusüberlieferung antibolschewistisch auf die Kultur des „Abendlandes" zugespitzt. *Mariano Delgado* legt verschiedene Stufen der Kolumbus-Memoria frei. Zunächst wurde diese von Las Casas und dessen heilsgeschichtlicher Deutung bestimmt, im späten 18. Jh. wurde dann aber die lichtvolle Entdeckung Amerikas als Ausgangspunkt der Ausbreitung von Glaube und Zivilisation vom finster-schwarzen Spanien geschieden. Während Leo XIII. 1892 dessen Entdeckung noch als Werk der Vorsehung und als Kompensation der Verluste durch die Reformation interpretierte, führten 100 Jahre später die neuen Sensibilitäten Johannes Pauls II. zu einer weitgehenden Neubewertung, wie die 500-Jahr-Feiern insgesamt unter dem Stern einer extensiven Europakritik standen.

Ein derartiger, jeweils zu den neuen Bedürfnissen der Erinnerungsgemeinschaft korrelierender Wandel lässt sich nun auch an identitätsstiftenden Diskursen und Praktiken verdeutlichen. Nach *Jacques Picard* hängt es von der jeweiligen Neudefinition von Ursprung und Ziel des Judentums ab, wie das Gegensatzpaar „Jerusalem-Babylon" Verwendung findet. An der Archivpolitik des „Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes" zeigt *Zsolt Keller*, wie sich in den Schwerpunktsetzungen der sammelnden Tätigkeiten (zunächst Diskussionen um das Schächtverbot, danach der Antisemitismus) und in der bewusst-aktiven Erinnerungspflege (größere Sensibilisierung und Engagement ab etwa 1960) die jeweilige Gegenwartssituation der Erinnerungsgemeinschaft ausdrückt. *Thomas K. Kuhn* gibt einen Längsschnitt über die Reformationsfeiern in Baden (1617–1917, 1756, 1856), ebenfalls in Korrelation zu den jeweiligen Gegenwartsbedürfnissen. Diese Feiern sollten den Alltag bewusst machen und die eigene Tradition je neu deuten, dabei Legitimierung, Handlungsorientierung und Hoffnungspotentiale geben. Die unterschiedlichen Konstellationen, die hinter dem Narrativ „das katholische Österreich" standen, arbeitet *Werner Suppanz* heraus. Es diente in der ersten Republik der Identitätsbeschreibung des katholisch-konservativen gegen das deutschnationale und das sozialistische Lager; im Ständestaat war es das offiziöse Geschichtsbild: Österreich als Träger der wahren Reichsidee. In der zweiten Republik knüpfte zunächst die ÖVP an diese Tradition des katholischen, anderen Österreichs an. Die zunehmend kritischere Beschäftigung mit dem Dollfuß/Schuschnigg-Regime und die kirchliche Neuausrichtung in den 1960er Jahren ließen das Narrativ mehr und mehr verschwinden, zumal das „Katholische" zunehmend als finster und provinziell, also negativ konnotiert wurde. Den massiven und sensiblen Umbruch für das katholische Milieu in den 1960er Jahren behandelt auch *James C. Kennedy* am Beispiel der Niederlande. Überwogen dort in den 50er Jahren überall die Warnungen vor den negativen Folgen der Technisierung und Modernisierung, so wurde die Gesellschaft Anfang der 60er Jahre von einer in die Breite gehenden ungeheuren Modernisierungsdynamik mitgerissen (Auto, TV, Kühlschrank und Pille). Die unmittelbar zurückliegende Vergangenheit wurde plötzlich als sehr weit entfernt und kaum noch identitätsstiftend gesehen, wovon der eindeutig auf Vormoderne festgelegte Katholizismus noch mehr betroffen war als der Protestantismus, der seinen Mitgliedern eine größere Pluralität von Identitätsmodellen angeboten gehabt habe.

An zahlreichen weiteren Beiträgen wird deutlich, wie mit Erinnerung und Gedächtnis gezielt Politik betrieben wird. *Volker Reinhard* zeigt dies an frühneuzeitlichen Papst- und Kardinalsgrabmälern, die den stets in einem heiklen Bezug zueinander stehenden Werten des Prestiges und der Demut korrespondieren mussten, wobei er den langfristigen Erfolg bewusster *memoria*-Steuerung jedoch eher skeptisch einschätzt. *Elke Pahud de Mortanges* analysiert die für den Katholizismus des 19. Jhs. charakteristischen Phänomene der Marienerscheinungen und der stigmatisierten Frauen. Sie deutet beide als milieuangepasste einzige Möglichkeiten der selbstbestimmten Selbstinszenierung katholischer Frauen, wobei für deren Erfolg dann doch ausschlaggebend gewesen sei, dass sie bereit gewesen seien, die Deutungshoheit über sich aufzugeben: Wo sie so in das religiöse System integriert/umgedeutet werden konnten, führte dies zur Anerkennung der „Echtheit" der Phänomene. Das Ringen um die Neugestaltung der katholischen Jugendorganisationen nach 1945 beschreibt *Mark Edward Ruff*. Er weist überzeugend nach, wie hinter den verschiedenen Optionen für eine Neuorganisation der Jugendarbeit im deutschen Katholizismus unterschiedliche Deutungen der Ereignisse vor und nach 1933 standen. Ludwig Wolkers wollte einen einheitlichen starken Verband zur schlagkräftigeren Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. Er deutete – ebenso wie die Mehrheit des Episkopats, der jedoch durch das Pfarrprinzip die stärkere Abhängigkeit der Jugendarbeit von den Bischöfen nach 1933 retten wollte – den Nationalsozialismus als Folge der Säkularisierung, die es folglich zu bekämpfen gelte. Anders Romano Guardini, der den Autoritarismus als Ursache anführte, woran sich die Forderung nach der Fortexistenz kleinerer Verbände knüpfte. Ergebnis war ein Kompromiss unter den Auspizien Wolkers, doch wurde der BDKJ bald gegen dessen Intentionen zu einer Schattenorganisation. Wolkers und die Bischöfe deuteten die emanzipativen Aspekte für weibliche Jugendliche im BDM ebenfalls als Ausfluss des Säkularismus und wollten die Frauen wieder auf ihre traditionellen Rollenideale beschränken, so dass sie im BDKJ kaum Führungsrollen einnahmen. Dieses Modell brach in den 60er Jahren zusammen. In einem dichten und kenntnisreichen Beitrag geht *Claude Langlois* der Konstruktion von Tradition durch das kirchliche Lehramt zur Begründung des Verbots der Empfängnisverhütung für Eheleute nach. Das Verbot wurde seit Augustinus biblisch mit Gen 38,9f (Onan) begründet, wurde kasuistisch behandelt und auf eine Anfrage des Bischofs von Mans gab die Pönitentiarie 1842 eine relativ laxe Auslegung. Der exegetische Fortschritt führte in den folgenden Jahrzehnten zu einem Zusammenbruch der biblischen Begründung. Dafür konstruierte das Lehramt nun eine Lehrtradition zur Begründung, wobei es den kasuistischen Kontext der bisherigen Stellungnahmen und die Fortentwicklung der empfängnisverhütenden Mittel und der sozialen Situation ausgeblendet habe und die Entscheidung der Pönitentiarie korrigieren (Hl. Offizium 1851 und 1886) und sogar fälschen musste. Diese neukonstruierte Kontinuität der Tradition und die Entscheidung Pius' XI. hinderten Paul VI. dann, 1968 in *Humanae vitae* eine offenere Position einzunehmen, so Langlois.

Gedächtnispolitik betreiben wollten auch die französischen Bischöfe in ihrem Protest gegen den „laizistischen Gewaltakt" der Combes'schen Trennungsgesetze von 1905. Langfristigen Erfolg, so *Christian Sorrel*, hatte dies jedoch nicht. Immer mehr wurde das Gesetz selbst sakrosankt als Gesetz des Friedens zwischen den beiden Frankreich und kirchlicherseits wandte man sich vielmehr gegen eine laizistisch-aggressive Deutung desselben. Die katholische Mobilisation seit der Machtübernahme des *Cartel des gauches* in Frankreich im *FNC* untersucht *Corinne Bonafoux*. Die Kriegs- und Siegeserfahrung von 1914–1918 habe das Klagen über den gesellschaftlichen Verfall im Katholizismus abgelöst durch ein neues Selbstbewusstsein und neuen Durchhaltewillen: „Wir weichen nicht!". *Yvon Tranvouez* analysiert Entstehung und Funktion des Stereotyps von der überaus katholischen Bretagne. Zwar sei zu differenzieren, doch konnte man lange Zeit von einem überdurchschnittlich praktizierten, die regionale Identität stiftenden Katholizismus mit spezifischen Eigenschaften sprechen. Der rapide kulturelle Wandel seit den 1960er Jahren, der in der Wahrnehmung um die Rolle der endogenen Ursachen (Wandel im Klerus und der Jugendarbeit) verkürzt werde, habe die Formel mehr und mehr zu einem Relikt der Erinnerung gemacht. Wie der Mythos eines maßgebenden Einflusses der *Union de Fribourg* auf die Enzyklika *Rerum novarum* entstehen und sich lange halten konnte, fragt *Máté Botos*. Hier war nicht nur der zunächst im Dunkeln liegende Entstehungsprozess und die Memorienliteratur einzelner Exponenten der divergenten Unionsmitglieder entscheidend, sondern gerade ein Tradierungsprozess des Lehramts selbst: Hatte Leo XIII. die korporatistischen Ständegedanken der Union gerade abgelehnt, so griff 40 Jahre später Pius XI. in seiner Fortschreibung der Enzyklika diese auf. *Fabrice Bouthillon* schließlich geht der nach 1945 weitgehend vergessenen Tatsache nach, dass „Europa" in der Verkündigung Papst Pius' XI. lange Zeit kaum eine Rolle spielte. Durchaus anregend der Vergleich der päpstlichen Konkordatspolitik nach 1922 mit derjenigen Consalvis über hundert Jahre vorher: Trotz konservativer Grundoption fanden sich beide mit dem Zusammenbruch des Alten ab und wollten Europa neu bauen. Der Begriff selbst war für Pius XI. jedoch mit dem von ihm abgelehnten liberalen Projekt des Völkerbundes verknüpft und wurde deshalb vermieden. Einen Bruch mit der consalvischen Politik der Zusammenarbeit mit dem „Bonapartismus" sieht der Vf. aber spätestens 1937, indem Nationalsozialismus und Stalinismus als dessen Erben radikal als letztlich identisch verurteilt wurden.

Auch in diesem Sammelband sind die Beiträge (in den Übersetzungen der *abstracts* sind viele, auch grammatikalische, Fehler stehen geblieben) nicht nur inhaltlich stark divergierend, sondern auch mit ganz unterschiedlicher Sorgfalt ausgearbeitet. Sie veranschaulichen aber die Vielfalt und das Potential dieses historischen Ansatzes. Man hat freilich den Eindruck, dass diesem in gewisser Hinsicht nur eine sekundär-komplementäre Funktion zukommen kann, da doch v. a. die historische Situation, der die jeweilige Erinnerungsleistung korrespondiert, bereits durch andere Methoden historisch rekonstruiert sein muss. Auch besteht die Gefahr, zu sehr auf die Korrelation von Gegenwartsinteresse und Vergangenheitsdeutung fixiert zu sein und andere Faktoren des Erinnerungsgeschehens so zu vernachlässigen. Ein Wort mag an dieser Stelle auch zur bereits angesprochenen Umbenennung und Neuausrichtung der Zeitschrift gesagt werden. Mehrfach, v. a. von *Urs Altermatt* (im Vorwort) und *Francis Python*, wurde auf die eigene Geschichte reflektiert, die korrespondierend mit der Öffnung des katholischen Milieus als Öffnung hin zur Ökumene, zur Gesellschaft und Kultur und zu einer religiösen Anthropologie hin beschrieben wird. Diese Form von Selbstaffirmation kontrastiert doch ein wenig gerade mit der erinnerungsgeschichtlichen Einsicht in die perspektivische Relativität des je eigenen Erkenntnisinteresses, das also je auch unter Verengung leidet. Die aristotelische Einsicht, dass extensiv breitere Kategorien (Religion, Kultur) durch eine verminderte Intensität (katholische Kirche) erkauft sind, wird doch auch hier ihre Gültigkeit haben? Vieles hängt natürlich davon ab, wie man das sich historisch vergewissernde Subjekt definiert, doch kann ja kaum etwas dagegen sprechen, dieses in der über eine Milliarde Mitglieder zählenden Kirche mit ihrer langen Geschichte zu sehen. So gesehen sind aber sozial-, kultur- und religionsgeschichtliche Perspektiven zwar von Interesse und berechtigt, aber letztlich doch sekundär-reduktionistisch. Dem Programm und progressiven Potential einer „Kirchengeschichte" wird man durch verkürzende Abwertung („bloße Institutionengeschichte" oder „Geschichte großer Männer") jedenfalls nicht gerecht.

Münster Klaus Unterburger

Exegese / Bibelwissenschaft

Fischer, Georg: **Jeremia**. Der Stand der theologischen Diskussion. – Darmstadt: WBG 2007. 191 S., geb. € 59,90 ISBN: 978–3–534–16301–4

Angesichts einer überbordenden Fülle von Sekundärliteratur hat sich der Vf. des vorliegenden Bdes entschieden, nicht wie der Vorgängerband von S. Herrmann (Jeremia. Der Prophet und das Buch, Erträge der Forschung 271, Darmstadt 1990) einen Überblick über die seitdem vorgelegten meist literarkritisch orientierten Arbeiten zum Jeremiabuch zu geben, sondern vielmehr eine Orientierung über die Hauptgebiete und -themen der exegetischen Auseinandersetzung. Nach einer Vorstellung der vorhandenen Textausgaben (allerdings nicht C. Rabin / S. Talmon / E. Tov (eds.), The Book of Jeremiah, HUB, Jerusalem 1997), Bibliographien und Hilfsmittel beschreibt er das Problem der Textüberlieferung, sodann folgen ein Überblick über Inhalt und Hauptprobleme der Exegese, Sprache und Stil, Komposition und Entstehung des Buches, die Frage nach der historischen Person des Propheten Jeremia, literarische Bezüge des Buches zu weiteren Teilen des Kanons und inhaltliche Besonderheiten des Buches, schließlich eine zusammenfassende Reflexion der Resultate.

Der Vergleich der stark voneinander abweichenden Textformen des MT und der LXX, dem der Vf. einen sehr gewichtigen ersten Teil widmet (17–53), führt für ihn zu dem Ergebnis, dass sich die oft auch theologisch oder durch den Blick auf die hellenistische Adressatenschaft begründeten Eigentümlichkeiten der LXX stets *„als Weiterentwicklungen und Verformung* der in MT weitgehend treu bewahrten Fassung von Jer" verstehen lassen. Dies belege v. a. der Umstand, dass dort, wo JerMT auf externe Texte zurückgreife, seine Version der ursprünglichen Wendung näherstehe als die der LXX (vgl. 2 Kön 24,18–25,30 / Jer 52 MT/LXX; Hab 2,13 / Jer 51,28 MT / 28,58 LXX), ebenso die Jer-Textrezeptionen im deuterokanonischen Schrifttum, bei Josephus und im Neuen Testament. Fazit: „Ein weiteres ungeprüftes Übernehmen der bisherigen Mehrheitsmeinung, der Jer-LXX gebühre der Vorzug, scheint *nicht mehr verantwortlich*." (53).

Es folgt ein Überblick über die Literatur zur Jeremiaforschung in den Forschungsberichten, Lexikonartikeln und einschlägigen Sammelbänden und Einleitungen der Kommentare seit 1980 (55–71). Die Arbeiten von R. P. Carroll (From Chaos to Covenant, 1981; Jeremiah (OTL) 1986), die ein Schneeball-artiges Anwachsen aus nur noch fragmentarisch greifbaren Kernüberlieferungen annehmen („rolling corpus"), markieren nach Ansicht des Vfs. einen toten Punkt der traditionellen literarkritischen Jeremia-Forschung, die seit B. Duhms Zeiten ohne erkennbaren Erfolg nach echten Jeremiaworten fahnde und am Ende doch ein undurchschaubares Geflecht redaktioneller Bearbeitungen vor sich habe. Die Rekonstruktion der Biographie eines historischen Jeremia sei nicht möglich, weil schon hinsichtlich grundlegender Daten hierzu, wie z. B. der Historizität der josianischen Reform, Uneinigkeit bestehe, andererseits aber auch über den Verlauf der Überlieferungsgeschichte keinerlei Klarheit bestünde. Dem gegenüber stünden holistisch argumentierende neuere Arbeiten wie etwa D. Jobling, der das gesamte Buch für das Produkt einer Jeremia-Community hält, für die Jer zugleich „a new Moses, the one in whom Israel's sacred offices of prophet, priest and king are united" sei (zit. 63). So rücken auf der Suche nach Kohärenz in dem disparaten Material synchrone rhetorische und kompositionskritische (J. R. Lundbom, Jeremiah, AB, 1999ff) und sprachliche Analysen (Y. Hoffman, Jeremiah, Mikra leYisra'el, 2001) und die Frage nach der ideologiekritischen und theologischen Funktion des Buches (W. Brueggemann, A Commentary on Jeremiah, 1998) in den Vordergrund. Daneben eröffnet nach dem Vf. die Beobachtung zahlreicher intertextueller Beziehungen durch W. A. Holladay (Jeremiah, Heremeneia, 1986–1989) eine neue Perspektive der Forschung. Es stelle sich die Frage, ob diese zahlreichen Verknüpfungen literarhistorisch oder überlieferungsgeschichtlich zu interpretieren seien. Nicht klar zu deuten sind für den Vf. auch die von W. McKane (Jeremiah 1, ICC, 1986, xv–xvciv) vorgetragenen Hinweise auf „die häufige Wiederholung ähnlicher Materialien in Jer bzw. für assoziativ Themen entwickelnde Kompositionen", die sich auf Überlieferungskerne zu beziehen scheinen. Versuche, eine „Urrolle" oder Teile eines ursprünglich von Baruch verfassten Jer-Buches zu rekonstruieren, haben sich nicht bewährt, ebenso wenig die Aufteilung des Buches auf mehrere Quellen. Die Annahme einer bzw. mehrerer „deuteronomistischer" Redaktionen (W. Thiel; R. Albertz) stoße auf die Schwierigkeit einer exakten Bestimmung dessen, was als „dtr" zu gelten habe. Zudem weicht Jer in zentralen Texten wie Jer 31,31–34 von der dtr Sprache und Botschaft des Dtn und der Erzählwerke in Jos–2 Kön stilistisch und sachlich charakteristisch ab. Versuche, das Buch aus einer von der Interessenperspektive der Golah geleiteten Redaktionsarbeit abzuleiten, stoßen auf das Problem, dass von Jeremia selbst erzählt wird, er habe es abgelehnt, sich in die Golah zu begeben (Jer 40,1–6; 43f). Die richtige Wahrnehmung, dass im Jer-Buch unterschiedliche, rivalisierende Gruppen zu Wort kommen, führt laut dem Vf. nicht zwingend zu der Annahme, dass die Interessenvertreter dieser Gruppen auch für die Zusammenführung der divergierenden Positionen im Buch verantwortlich sind. Der Versuch einer Rekonstruktion der Entstehung des Buches in einer Stufung von immer wieder neu entworfenen Buchgestalten (K. Schmid, WMANT 72, 1996) sei überaus komplex und zerreiße bestehende Kontextverbindungen. Gegen eine Verteilung des in sich spannungsreichen Textes auf mehrere Verfasser spreche überhaupt, dass bei Grundlegung dieser Annahme nicht nur eine Person, sondern mehrere für die Unstimmigkeiten im Buch verantwortlich gemacht werden müssten (109f). Dagegen hält der Vf. es für ausgemacht, dass „der Endtext in seiner jetzigen Form als ein sinnvolles Produkt anzusehen" sein muss (ebd.). Er plädiert angesichts der aporetischen Forschungsdiskussion für eine Radikallösung. Die Exegese müsse von der letztlich nicht mehr diachron auflösbaren synchronen Komposition des Buches ausgehen: Jer sei „als *einheitliches Werk eines vermutlich im 4. Jh. v. Chr. lebenden Autors*" aufzufassen (71). Für die Durchführung dieses Ansatzes wird man auf das Kommentarwerk des Vfs. (Jeremia, 2 Bde., HThKAT, 2005) verwiesen.

Im zweiten Teil des Buches wendet sich der Vf. den aus der Übersicht gewonnenen Hauptproblemen der Forschung zu. „Die Sprache von Jer" (73–89) erweise sich als durch die Verarbeitung zahlreicher Einflüsse geprägt. Grundsätzlich gebe die Einleitung Jer 1,1–3 in Übereinstimmung mit den formgebenden Rahmenteilen zu erkennen, dass das Buch, welches vom Propheten in der 3. Pers. Sg. handelt, sich also nicht als von diesem selbst verfasst darstellen will. Die „Ich-Erzählungen" seien in diese Form „eingebettet" (74). Der von den Königsbüchern her vorgegebene chronologische äußere Bezugsrahmen zeige ebenso wie wörtliche Bezüge (vgl. Jer 2,5 / 2 Kön 17,15 u. a.), dass die dtr Geschichtswerke vorausgesetzt werden müssen. Die Autorisation des Jer in 1,9 rückt diesen in die Nähe des nach Dtn 18,18 zu erwartenden „Propheten wie Mose". Hier wird das Dtn in seinen jüngsten Schichten vorausgesetzt. Ebenso elaborierte Teile des Prophetenkanons: Jer 1,11 erinnert an Am 7f, Micha 3 wirkt in Jer 26,18 nach. Der Prophet tritt als verlässliche Quelle des Gotteswortes an die Stelle der Stadt Jerusalem selbst, vgl. Jer 52 und Jer 1,18: *„Und ich, siehe, ich mache dich heute zu einer befestigten Stadt und zu einer eisernen Säule und zu bronzenen Mauern* […]*!*" Der signifikante Wechsel zwischen der 2. Pers. fem. und der 2. Pers. masc. in der wechselnden Anrede Jerusalems und Israels (vgl. Jer 2,2.3; 30,4–31,22) sei gleichfalls charakteristisch. Die häufige Zitation anderer Literatur gebe den Texten oft geradezu dialogischen Charakter. Es treten mehrere Sprecher auf, wodurch eine „Vielstimmigkeit" und diverse Kommunikationsebenen entstehen (79). „In *enger sprachlicher Anlehnung* an Formulierungen der Tora *entfernt sich Jer inhaltlich von dieser* und geht in freier Auslegung über sie hinaus und in andere Richtungen." (81) Die Positionen des Pentateuch werden mehrfach kritisch relativiert (Jer 3,16; 7,1–15; 31,31–34). Beispielsweise reflektiere und vertiefe Jer 2,5 zugleich Dtn 32,4 und 2 Kön 17,15. Auch Jer 14,21 und 15,14 weise Bezüge zu Dtn 32,19.22 auf: „der *wiederholte Rückgriff* auf dieselben entscheidenden Texte […] prägt Jer und enthüllt sich als ein Schlüssel zu seinem Verständnis" (112). Aufgenommen werden Texte aus Amos, Hosea, Micha, Jesaja, Obadja, Jona, Nahhum, Habakuk, Zefanja und Ezechiel; unsicher seien Bezüge zu Joel, Sacharja scheine jünger zu sein als das Jer-Buch. Es handelt sich bei diesem also um ein Dokument der Schriftprophetie, das im Gespräch mit der prophetischen Literatur eine „dezidiert eigene Position" einnimmt (143). Umgekehrt werde Jer rezipiert im Psalter, bei Hiob, Nehemia, 2 Chr 36, Dan, Sir, 2 Makk, Threni (131–148).

Gegen die Beobachtung der Disparatheit des Buches setzt der Vf. („Zur Komposition und Entstehung von Jer", 91–114) die der Querbezüge und Verklammerungen, die auch über das Buch hinausweisen. Zunächst werden einzelne Hinweise auf das Vorhandensein eines Kompositionsschemas vorgetragen, die erkennen lassen, dass die Anlage des Buches sich nicht an vordergründigen Kompositions-Merkmalen orientiere. Der Text folgt z. B. keinem stringenten chronologischen Aufbau, vielmehr sei er mal durch eine rückläufige Chronologie (Jer 24–26), mal durch eine vorwärtslaufende Chronologie gegliedert (Jer 37–44). Zwar dienten die Chronologien der Rahmung (Jer 1; 25; 52), seien aber nicht einer historischen Reihung unterworfen worden; mitunter widersprechen sie dem Inhalt des Folgenden (vgl. Jer 27,1 bzgl. Jojakims, während VV. 3 und 12 sich auf Zedekia beziehen). „Es bedeutet zugleich, dass der Bezug auf geschichtliche Einzelfakten für Jer weniger wichtig ist als die Theologie […]" (93). Die Vielzahl der Einleitungsformeln (Botenformel, Wortereignisformel u. a.) haben nach dem Vf. primär gliedernde Funktion und können kaum für literarkritische Schlüsse ausgewertet werden. Durch Wiederholungen könnten Inklusionen konstruiert, Doppelungen signalisiert und das Fortschreiten der Deutungskontexte markiert werden, z. B.: „während in 6,22–24 Jerusalem durch ein ‚Volk aus dem Land des Nordens' […] angegriffen wird, erleidet Babel selbst bei der Wiederaufnahme in 50,41–43 das gleiche Schicksal" (96; vgl. auch Jer 23,5f → 33,14–16; Jer 23,7f → 16,14f). Jer 30f habe so die Funktion, andernorts offen gebliebene Fragen zu beantworten, Ankündigungen zu bestätigen, die Funktionen von Handlungen aus einer negativen in eine positive Ausrichtung zu wenden oder vorgegebene Motive weiter zu entfalten und auszudeuten (vgl. Jer 8,22 → 30,17; 33,6; 10,24 → 30,11 (vgl. 46,28); 31,18; Jer 6,4f → Jer 31,6; 1,10 → 31,28!). Dubletten seien also nicht literarkritisch zu sondieren, sondern vielmehr als gezielte Wiederholungen und Wiederaufnahmen bei der Ausarbeitung von Motiven auszulegen. Dabei werden Einzelüberlieferungen synthetisch zusammengeschlossen. Jeremia erscheine als priesterliche, prophetische, königliche und mosaische Gestalt. Die Motivkombinationen ergeben den Eindruck eines eigenen Mosaik-Stils. D. h.: der Eindruck der komplexen Schichtung ergibt sich aufgrund einer *„beabsichtigte(n), von Anfang bis Ende überlegte(n) Komposition"* (114). Die besondere Gesamtanlage des Buches, die die Heilsworte in das Zentrum und nicht ans Ende stelle, entspreche der Aussageabsicht der Gesamtkomposition: „Das Heil ist nicht am Ende zu erwarten, sondern *beginnt sozusagen schon „mittendrin"*, noch in Leid und Not." (98). Die „Scheinschlüsse" des Buches (Jer 39; 45; 51) werden durch Jer 52 relativiert, indem erst am Ende die „Entleerung der Hauptstadt und des Tempels" berichtet wird.

Das geschichtliche Bild des Propheten (115–130) bleibt nach dem Vf. letztlich vage. Jeremia erscheint dem Vf. als eine „erzählte Gestalt" (118), deren Maßstab die Mosegestalt abgibt (vgl. Jer 1,7–9; 3,16; 15,19; 31,31–34). Auf Dtn 18 wird mehrfach angespielt, vgl. 14,14; 20,9; 23,32; 26,16; 28,9; 35,13; 44,16). Die Zeit seines Wirkens beträgt symbolisch „40 Jahre" (627–587 v. Chr.). Sein Lebensweg erscheine als ein Leidensweg, in dem zugleich das Leiden Gottes (Jer 8,18–9,15; 14,17) und das Leiden der Stadt Jerusalem und des Landes Juda zu Abbildung gelange. Seinen tiefsten Ausdruck finde dies in den Konfessionen. Traditionelle Versuche, die Verkündigung Jeremias in Perioden einzuteilen und dabei ein Nacheinander von Unheils- und Heilsansagen zu rekonstruieren, scheiterten an dem Problem, Einzelworte überhaupt dem Jeremia selbst zuzuordnen. Beide Thematiken seien jedoch in Form polarer, in sich gegensätzlicher Aussagen von Anbeginn des Buches ineinander verwoben: Gericht und Untergang werden „als notwendige Vorbereitung und Durchgang zum Heil" verstanden (103). Die Texte haben laut dem Vf. das Ziel, den Prozess einer inneren Umwandlung im Rezipienten zu generieren, der theologisch in der Reflexion der göttlichen Trauer und des Mitleids Gottes wurzelt. In der Ermittlung des theologischen Ertrags liegt denn auch das Hauptanliegen des Vfs.

Sowohl der o. g. Kommentar als auch dieses auf die Forschungsgeschichte eingehende Bändchen werden mit ihren prononcierten Thesen die Forschungsdiskussion mit Sicherheit in den nächsten Jahren beschäftigen. Die radikale Absage an die Möglichkeit einer verlässlichen Rekonstruktion der diachronen Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte steht der Eigenaussage des Jer-Buches, Überlieferungen aus mehreren historischen Abschnitten zu enthalten (vgl. nur 1,1–3; 36,1f.32 u. a.) selbst entgegen. Auch die Textkritiker werden weiterhin auf einer differenzierten Bestimmung des Verhältnisses zwischen MT und LXX bestehen. Der Vorzug des Entwurfes besteht in der konsequenten Durchführung einer Gesamtschau, die das Buch in seiner kanonischen Funktion in den Blick nimmt, und in den zahlreichen sich daraus ergebenden Deutungsperspektiven im Diskurs zwischen den schriftgelehrten Verfassern des Pentateuch und denen der Propheten.

Münster Reinhard Achenbach

Gelardini, Gabriella: **„Verhärtet eure Herzen nicht".** Der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tischa be-Aw. – Leiden / Boston: Brill 2007. (XXIV) 470 S. (Biblical interpretation series, 83), geb. € 156,00 ISBN: 978–90–04–15406–3

Es ist ein unbekanntes Terrain, das die Autorin mit ihrer an der Theol. Fak. der Univ. Basel eingereichten Diss. in den Blick nimmt. Die Studie rekonstruiert einen im 1. Jh. n. Chr. in der Synagogenliturgie Palästinas gebräuchlichen dreijährigen Lesezyklus und positioniert den Hebräerbrief innerhalb dieser Leseordnung als mahnende Homilie zu dem „wichtigsten [...] Fasttag des jüdischen Kalenders, des neunten Aw (hebr. *Tischa be-Aw*)" (3). Das synagogale Lesepaar aus der Tora (die Sidra: Ex 31,18 – 32,35) und den Propheten (die Haftara: Jer 31,31–34) deutete diesen Fasttag, der an die Zerstörung der beiden Tempel erinnerte und „die Sünden Israels und ihre daraus resultierenden auch historischen Katastrophen betrauert[e]" (3), mit der Thematik von Bundesbruch und Bundeserneuerung. Gelardini findet in dieser Motivik den entscheidenden Verständnishintergrund und Interpretationsschlüssel des Hebräerbriefs, der als „das älteste dieses erwähnte Lesepaar auslegende Textzeugnis" verstanden wird. Er enthalte bereits „sämtliche klassischen und zu diesem Trauertag gehörenden Motive [...], freilich in christlich (messianisch-jüdisch) kodierter Form" (388): „Denn der durch die Zerstörung des Zweiten Tempels angezeigte ‚Bundesbruch' erfordert einen messianischen Mittlerdienst und ein letztes Sündopfer, das [...] den Weg zur Bundeserneuerung eröffnet" (389–390).

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile: Der erste Teil (9–84) präsentiert zunächst die „am Hebräer angewandten (Gliederungs-)*Methoden* sowie die daraus resultierenden *Gliederungen* und *theologischen Schwerpunktsetzungen*" (11) des 20. und 21. Jh.s (11–55). Nach einer Evaluierung der einzelnen Unterteilungshypothesen (57–77) und aufgrund einer eigenen Strukturanalyse (79–84) schlägt G. als Gliederung einen fünfteiligen konzentrischen Stufenrhythmus vor (A: 1,1 – 2,18; B: 3,1 – 6,20; C: 7,1 – 10,18; B': 10,19 – 12,3; A': 12,4 – 13,25). Das thematische Zentrum im Mittelteil C (Hebr 7,1 – 10,18) ist die „aus Jer 31,31–34 zitierte Bundeserneuerung", woraus „eine neue Kultinstitution auf neuer gesetzlicher Basis, mit dem neuen Hohepriester (Hebr 7) zum einen und seinem neuen, einmaligen Sündopfer (Hebr 9 – 10) zum anderen" (316) resultiert. Der zweite Teil (85–190) untersucht Herkunft, Anlage und Verfassung der antiken Synagoge (87–121) sowie die auf einzelnen Lesungen basierende Form und Funktion der Synagogenhomilie (123–168). Die anschließende Motivanalyse (169–190) aller für Tischa be-Aw relevanten Sedarim und Haftarot soll begründen, dass die einzelnen Bezugstexte „innerhalb derselben semantischen Matrix" verbleiben und „zwischen dem durch Götzendienst verursachten Bundesbruch beziehungsweise der durch Priester-Propheten vermittelten Bundeserneuerung oszillieren" (189). Der dritte Teil (191–385) nimmt – ausgehend von dieser gemeinsamen Motivik – „die Gesamtanlage des Hebräers im polaren Schema von ‚Bundesbruch durch Ungehorsam mit resultierendem Erbstatus- und Erbverlust' und der ‚Wiedergutmachung durch messianisch vermittelte Bundeserneuerung und resultierender Wiederherstellung des Erbstatus und Erbes'" (389) in den Blick. Fünf methodisch reflektierte (193–199) Lektüredurchgänge analysieren die Hauptabschnitte des Hebräerbriefs (203–249; 249–288; 288–325; 326–351; 352–385) jeweils nach (1) Struktur und Text, (2) Inhalt und Kontext, (3) Intertext, (4) Form und Argumentation, (5) Theologie, (6) Historie und Soziologie, (7) unter dem Gesichtspunkt einer kritischen Hermeneutik und (8) mit Blick auf die Eröffnung neuer Deutungswege in der Hebräerforschung. Ein kurzer Ertrag und Ausblick (387–391) resümieren den Inhalt und Gedankengang der Studie und benennen als weitere Forschungsdesiderate etwa den „Ausbau der Motivanalyse" und „die Untersuchung der Rolle des Kultes im Hebräer" (389). Ein Literaturverzeichnis (393–410) sowie ein Autoren- (411–415) und umfangreiches Stellenregister (417–451) zu den alt- wie neutestamentlichen Texten und insbesondere zur jüdisch-hellenistischen wie rabbinischen Literatur schließen sich an. Das Stichwortregister (453–470) müsste – um wirklich nutzbringend verwendet werden zu können – noch differenzierter gestaltet werden: Die einzelnen Einträge ließen sich noch deutlicher untergliedern und thematisch präzisieren. Die Aufzählung von gut 240 Seitenzahlen zum inhaltlich nicht näher nuancierten Stichwort „Gott" etwa animiert weder zur Suche noch erleichtert sie diese (vgl. 458; ähnlich allgemein mit jeweils über 150 Belegstellen: Hebräerbrief, vgl. 459; Sohn, vgl. 466; Volk, vgl. 469).

Die Studie ordnet den Hebräerbrief der Tradition der antiken Synagogenpredigt zu. Zahlreiche Bezüge zur jüdisch-hellenistischen Literatur (besonders: 211–229; 258–272; 303–315; 341–345; 364–373) begründen diese gattungskritische Klassifikation und explizieren deren Form und Funktion. Damit wird zugleich der jüdische Verständnishintergrund des Hebräerbriefs ausgeleuchtet: Die Konstanz und Entwicklung der bundes- wie kulttheologischen Motivik werden mit Blick auf die rabbinische und targumische Kommentarliteratur und einzelne homiletische Midraschim nachgezeichnet und erschließen die erneute Anwendung im Verstehenskontext des Hebräerbriefs. In diesem versierten und vielseitigen Rekurs auf die jüdischen Ko- und Kontexte ist der eigentliche und entscheidende Forschungsbeitrag der Untersuchung zu finden.

Mit Vorsicht ist der allzu filigranen Strukturierung des Hebräerbriefs in einen chiastisch, konzentrisch und antithetisch aufgebauten fünfgliedrigen Stufenrhythmus zu begegnen. Gerade angesichts einer auf Mündlichkeit hin angelegten Schrift – man beachte die briefliche Stilisierung des Schlussteils – überfordert diese bis ins Detail hineinreichende, rhetorisch so komplexe wie kunstvolle Architektur die Hörleistung der Adressaten. Kompositorische Figuren sind eher auf der Mikroebene zweckmäßig und reizvoll. Ihrem Ertrag nach fragwürdig bleibt in dieser Hinsicht auch die Zählung der Zeichen und Buchstaben: Die Lektüredurchgänge beginnen jeweils mit einer „Zeichenstatistik" (206; 253–254; 296; 335; 359) zu den betreffenden „Hauptabschnitten", „Übergangselementen" und „Abschnitten". Die Statistik wird – trotz der Aufnahme in die Schaubilder zur Gliederung – nirgends ausgewertet: Die Suche nach dem Sinn und der Aussage der exakten Zeichenzahl bleibt dem Deutungsvermögen des Lesers überlassen.

Weitaus stärkere Beachtung würde – über die formalen Gliederungsmuster hinaus – die besondere sprachliche Vermittlung des Hebräerbriefs auf dem Hintergrund der antiken Rhetorik verdienen: Als symbuleutische Rede setzt der Hebräerbrief die Hörgewohnheiten eines urbanen Bildungs- und Kommunikationsmilieus voraus, auf das er mittels seiner rhetorischen Strategien einzuwirken versucht. Anstatt die uns zweifellos fremd erscheinenden Aussagen zur Buße und Züchtigung moralisch zu bewerten und das „pädagogisch problematische Konzept des Hebräers, das von feministischer Seite zu Recht die rigoroseste Kritik erfuhr" (284; ähnlich 242), in seiner Pathologie zu entlarven, gilt es, Einsicht in die textpragmatisch relevanten Strategien zu gewinnen. Der gezielte Einsatz von parteiischen Leitaffekten – wie Angst und Hoffnung – soll die Ausprägung einer spezifisch christlichen Identität fördern, die Adressaten für eine überzeugte Christusbindung gewinnen und ihre Entscheidung wie Entschiedenheit positiv beeinflussen.

Für den inneren Zusammenhalt und Fortgang der Studie ist die gut 60 Seiten (13–77) umfassende Darstellung und Evaluierung von mehr als 20 verschiedenen Gliederungsvorschlägen eigentlich nicht nötig. Aufwand und Ertrag geraten hier in ein Missverhältnis. Die chronologische und systematische – also doppelte! – Veranschaulichung der einzelnen Teilungshypothesen lässt weder einen *consensus omnium* erkennen, noch kann die anschließend vertretene fünfstufige Gliederung damit begründet werden. Die Konzentration auf wenige Beispiele hätte genügt und den Forschungsstand prägnant be-

nannt, die eigene Strukturanalyse in der Forschungslandschaft beheimatet, einen strafferen Themenbezug – es geht um den Hebräerbrief als Synagogenhomilie! – gewährleistet und die Orientierung des Lesers im Werk gefördert.

Stark angezweifelt werden darf die über den Begriff der „Ethnie" (91) definierte dezidiert jüdische bzw. dominant judenchristliche Adressatenschaft des Hebräerbriefs (88–91; 167–168; 348–349). Zur Abfassungszeit kann von einer weitaus deutlicheren Differenzierung in Juden und Christen ausgegangen werden, als dies G. – um der drohenden Gefahr eines Antijudaismus zu wehren – annimmt: Im Hebräerbrief besitzt – trotz der sozialen und theologischen Schnittfelder mit der paulinischen Teilgemeinde – die Unterscheidung von jüdischer und paganer Herkunft keine theologische Bedeutung mehr. Das Thema der Beschneidung fehlt gänzlich. Speisevorschriften gelten als anachronistisch (vgl. Hebr 13,9). Die Sinai-Offenbarung wird auf einen „zitternden Mose" reduziert (vgl. Hebr 12,18–21). Der konsequente Gebrauch und die Auslegung der Tora im Licht der Heilsbedeutung Christi zeigen den Abstand vom zeitgenössischen Judentum. Die Schrift wendet sich nicht an „ein messianisches Judentum" (382). Vielmehr ist die adressierte christliche Gemeinde vom Judentum unterscheidbar geworden und aus dem politischen wie lebenspraktischen Schutzschild des Judentums als religio licita herausgetreten: Für den Hebräerbrief sind die Christen qua Christen eine kognitive Minderheit und als solche gesellschaftlich marginalisiert.

Schließlich kann der Versuch, den Anlass, die Funktion und die theologische Kernaussage des Hebräerbriefs von einem konkreten Fasttag des jüdischen Kalenders her zu erklären, in keiner Weise überzeugen: Die für den Motivvergleich dienende Textbasis der beiden angeführten alttestamentlichen Zitate ist nicht breit, die semantischen wie thematischen Verbindungslinien zum Hebräerbrief sind dafür nicht spezifisch genug. Die „geradezu frappierende Parallelität" (197) der Motivik erklärt sich eher aus der Allgemeinheit der Vergleichsmomente: G. definiert Tischa be-Aw über derart zentrale alttestamentliche Theologumena wie Bund, Gesetz, Buße, Trauer, Sünde, Volk, Land oder Engel (vgl. 163; 182–189), dass ein an das biblische Grundwissen seiner Adressaten anknüpfender Autor nur schwer umhin kommt, diese Begriffe zu verwenden. Eigentlich entscheidend ist, wie diese Begriffe gebraucht werden: „Land" ist die himmlische Heimat; „Volk" ist Gemeinde-Typos; „Bund" wird in einem eindeutig frühchristlichen Verstehenskontext verwendet; „Gesetz" ist ein weiter nicht akzentuierter Begriff. Weder das Thema der Tempelzerstörung noch der Trauer spielen im Hebräerbrief eine bedeutsame Rolle. Jenseits dieser historisierenden Engführung erhellt die Studie den vor allem bundes- wie sühnetheologischen Verständnishintergrund des Alten Testaments, der aber vom Hebräerbrief fortschreibend – christologisch und soteriologisch – aufgegriffen und angewendet wird und sich nicht zuletzt deshalb in Funktion, Anlass und Aussage von Tischa be-Aw deutlich unterscheidet.

München Hans-Georg Gradl

Hallermayer, Michaela: **Text und Überlieferung des Buches Tobit**. – Berlin: Walter de Gruyter 2007. (IX) 206 S. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 3), geb. € 47,00 ISBN: 978–3–11–019496–8

1. Wie der Titel des Buches sagt, steht im Zentrum nicht der Inhalt bzw. die Einzelauslegung und die Theologie, sondern der Text und die komplizierte Überlieferung des Buches Tobit.

Zunächst wird die Frage diskutiert, warum das Tobitbuch nicht im jüdischen Kanon und dem der Kirchen der Reformation steht. Seine späte Abfassung kann nicht der Grund sein, denn andere, überall anerkannte kanonische Bücher sind auch nicht früher verfasst worden.

Die Frage nach dem ursprünglichen Text ist weitgehend geklärt; vor allem durch die zahlreichen Funde in Qumran ist der hebräische bzw. aramäische Ursprung gesichert. Über die zwei griechischen Textformen GI und GII, die auch wieder ungleich lang sind, gibt es zur Zeit keinen Konsens. Zusammengestellt und kommentiert wurden sie vor allem von Beate Ego (B. Ego, Buch Tobit. JSHRZ II/6, Gütersloh 1999 sowie Suppl. 2005). Die Einheitsübersetzung hat z. B. nach der kürzeren Form von GI übersetzt, ich selbst habe in meinem Kommentar die längere Version (GII) zugrunde gelegt (Helen Schüngel-Straumann, Tobit. HThK-AT 19, Freiburg 2000). Neben diesen beiden bekannten griechischen Textformen wird noch eine dritte (GIII) „als Mittelglied" postuliert, die Bestandteile aus den beiden anderen enthält.

Die griechischen Textformen werden vorgestellt, daran anschließend die lateinischen Überlieferungen. Dafür steht bereits die gründliche Arbeit von Gamberoni zur Verfügung (Johann Gamberoni, Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600. StANT 21, München 1969). Zentral für die lateinische Überlieferung ist die Übersetzung des Hieronymus, dessen Vorlagen nach wie vor nicht endgültig aufzuhellen sind. Den größten Umfang nehmen die Schriften aus der Höhle 4 von Qumran ein, wobei vier Rollen mit aramäischen Texten und neun Fragmente in hebräischer Sprache einzeln besprochen werden (Beispiele s. u.). Kleinere Stücke waren bereits aus den Funden der Geniza von Kairo bekannt.

Die Frage nach dem „Urtext" – wie dieser auch immer definiert wird – lässt sich wohl trotzdem nicht endgültig klären. „Dennoch ist es notwendig und lohnenswert, über den Vergleich der verschiedenen Textformen und Textüberlieferungen auf die Suche nach dem vielgestaltigen Text der Tobiterzählung zu gehen. Denn angesichts des oben dargestellten Textproblems ist es angezeigt, die Pluriformität der Überlieferung dieses Buches besonders ernst zu nehmen." (23)

2. Der Vergleich der unterschiedlichen Qumran-Fragmente nimmt den größten Teil des Buches in Anspruch (33–165). Dies soll an drei Beispielen gezeigt werden. Viele Fragmente bestehen nur aus wenigen Worten oder sogar nur aus einem einzigen, so dass schon die Einordnung schwierig ist.

a) Aus dem Gebet der Sara 2,10–11 (48)

Das Fragment 4 aus 4Q196 besteht nur aus zwei Wörtern: [E]lam in [der] Zeit(t). Da es aber einen Namen enthält, lässt es sich gut einordnen in das Gebet der Sara 2,10f. Es werden neben den aramäischen Worten und Buchstaben sämtliche Übersetzungen ins Griechische und Lateinische angeführt und diskutiert.

b) Asarja stellt sich vor 5,12–14 (91f)

Auch das zweite Beispiel aus 4Q197 enthält in den vier aramäischen Zeilen einen Namen (Asarja). Wort für Wort wird übersetzt, diskutiert und mit den unterschiedlichen Wiedergaben der griechischen und lateinischen Textformen verglichen.

c) Die Vorstellung Saras 6,12–18 (106–115)

Das dritte Beispiel aus 4Q197 (Fragment 4ii) ist mit 19 Zeilen das textlich längste, inhaltlich bringt es die Vorstellung Saras. Wieder erfolgt in Auseinandersetzung mit Fitzmyer Wort für Wort und Buchstabe für Buchstabe die Darstellung jedes Wortes und auch jeder Lücke. Alle nur möglichen Interpretationen und Übersetzungen werden einzeln angeführt und diskutiert. Die Wiedergabe, die Entsprechungen, Änderungen, Auslassungen usw. werden akribisch aufgelistet.

3. Dankenswert ist die ausführliche Darstellung der Besonderheiten in den Qumranschriften, so Orthographie, Morphologie und Abschrift. Die verstreute englischsprachige Literatur hierzu wird damit zugänglich gemacht. Weil diese Fragmente „das größte Korpus nicht-inschriftlicher Texte dar[stellen], das Aufschluss über die Überlieferung biblischer und nicht-biblischer Texte im frühen Israel gibt" (166), werden hier exemplarische Einblicke in die Eigenheiten der Abschreiber gegeben, in die sog. „Qumran scribal practice". Dies gilt z. B. für Eigenheiten bei der Wiedergabe von Namen, auch des Gottesnamens, und andere Einzelheiten. Auch heute noch lässt sich ein/e Schriftsteller/in noch häufig an Besonderheiten der Sprache oder prägnanter Begriffe erkennen, dies war auch in alter Zeit nicht anders.

Die Entscheidung für einen aramäischen oder hebräischen „Urtext" fällt schließlich dann doch schwer. Letztlich lässt sich keiner von beiden strikt als der ursprüngliche beweisen. Vor allem ältere Autoren hatten noch einen griechischen Urtext postuliert (vgl. Anm. 975). Dies dürfte heute nicht mehr möglich sein.

Zwischen einer aramäischen und einer hebräischen Urfassung kann auch deswegen nicht endgültig entschieden werden, da zur Zeit der Abfassung des Buches beide Sprachen in Gebrauch waren und sich wechselseitig beeinflussten (vgl. 178). Die Vf.in neigt eher zu einem aramäischen Original, dies vor allem wegen der Tradition des Origenes und Hieronymus.

4. Die Vf.in schließt ihre Ausführungen mit den Sätzen: „Die hebräischen, aramäischen, griechischen und lateinischen Tobit-Texte lassen ein lebendiges Textstadium schon in den semitischen Sprachen in vorchristlicher Zeit erkennen, nicht erst in den griechischen Übersetzungen und Revisionen des 2./3. Jahrhunderts und deren Wiedergabe in lateinischer Sprache oder im syrischen Bibeltext. Kein anderes biblisches Buch ist schon vorchristlich so polyglott bezeugt." (187)

Wenn die grundlegende Ausrichtung von HThK-AT auf der Theologie lag, so ist diese Arbeit eine gute Ergänzung bzw. notwendige Vorarbeit, da sie sich strikt auf Text und Überlieferung beschränkt. Die ungeheure Arbeitsleistung, die eine solche Zusammenstellung mit sich bringt, macht viel Nachschlagearbeit und Vergleichen für andere überflüssig, dies ist unbedingt zu würdigen.

Grundlegende neue Erkenntnisse können aber wohl erst gewonnen werden, wenn noch neue, bisher unbekannte Funde gemacht werden.

Münstertal Helen Schüngel-Straumann

Kompendium der Gleichnisse Jesu, hg. v. Ruben Zimmermann / Detlev Dormeyer / Gabi Kern / Annette Merz / Christian Münch / Enno Edzard Popkes. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007. (XII) 1120 S., geb. € 79,00 ISBN: 978–3–579–08020–8

Die Gleichnisse Jesu, die in der Bildersprache die neue Wirklichkeit des Reiches Gottes zum Ausdruck bringen, gehören nicht nur zum Kernbestand des Neuen Testaments, sondern auch zum Schatz

der Weltliteratur. Zugleich sprechen sie von Jesus selbst, von seiner Person, seiner Sendung und seiner Bedeutung für das Heil der Menschen. Die Gleichnisse Jesu zu kennen und zu verstehen ist besonders für die Christen eine Aufgabe und Herausforderung, weil sie – immer wieder neu entdeckt – zum Glauben und zur Veränderung des Lebens führen.

Es gibt viele Arbeiten, die sich mit den Gleichnissen Jesu beschäftigen. Das Standardwerk ist natürlich die Arbeit von Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu. I. Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen; II. Auslegung der Gleichnisreden Jesu der drei ersten Evangelien*, Tübingen 1886–1899, ^{2}1910. Von den neueren Publikationen sind manche im Kompendium erwähnt (45–46). Das vorliegende Werk ist die Frucht der beiden Symposien zu den Gleichnissen Jesu, die im Oktober 2005 und im Februar 2006 in Bielefeld stattgefunden haben. Schon während der ersten Tagung entstand die Idee, alle bekannten Jesus-Gleichnisse des Urchristentums neu zu übersetzen und zu kommentieren. Das zweite Symposion bestärkte die 45 jüngeren Autorinnen und Autoren, die Aufgabe zu erfüllen.

Die Arbeit besteht aus einem Prolog (1–2), einer Leseanleitung zum Kompendium (3–46) und sieben Kapiteln, in denen die Gleichnisse in der Logienquelle Q (49–254), im Markusevangelium (257–382), im Matthäusevangelium (385– 509), im Lukasevangelium (513–695), im Johannesevangelium (699–847), im Thomasevangelium (851–931) und unter den Agrapha (935–981) ausführlich analysiert werden. Gesamttabelle der Einzelgleichnisse (983–987), vollständige Liste der Parabeln nach Quellenbereichen (988–1002), Motivfeld-„Register" (1003–1010), Liste der Autorinnen und Autoren (1011–1014), Gesamtverzeichnis der verwendeten Literatur (1015–1084), Abkürzungen (1085–1088) und Stellenregister (1089–1101) schließen die Arbeit ab.

In der Leseanleitung gibt R. Zimmermann die Hinweise zur Überlieferung, zu Tradition und Umfeld, zur Theologie, zum Verstehen und zur Erforschung der Gleichnisse Jesu. Dann beschäftigt er sich mit der Form der Gleichnisse, indem er die Jülicher-Klassifikation der Gleichnisse zur Kritik stellt und zu dem Schluss kommt, den traditionellen Begriff „Gleichnis" lediglich „noch als unscharfen Oberbegriff bildlicher Redeformen beizubehalten". Als „einzige angemessene Bezeichnung" ist die „Parabel" anzunehmen (23), mit der alle Gleichnisse in dem Kompendium benannt werden. Zu beachten ist auch die im folgenden Werk geltende Definition: „Eine Parabel ist ein kurzer narrativer, fiktionaler Text, der in der erzählten Welt auf die bekannte Realität bezogen ist, aber durch implizite oder explizite Transfersignale zu erkennen gibt, dass die Bedeutung des Erzählten vom Wortlaut des Textes zu unterscheiden ist. In seiner Appellstruktur fordert er einen Leser bzw. eine Leserin auf, einen metaphorischen Bedeutungstransfer zu vollziehen, der durch Ko- und Kontextinformationen gelenkt wird" (25). Danach folgt der Blick auf die Anlage des Kompendiums und die Methodik der Auslegungen, anschließend Literaturhinweise der letzten 20 Jahre zu den Gleichnissen Jesu.

Der Hauptteil der Arbeit ist natürlich den Auslegungen der Gleichnisse Jesu gewidmet. Trotz der Vielzahl von Autoren und deren Meinungen werden alle Parabeln nach einer einheitlichen Basisstruktur analysiert, die zum Teil methodisches Neuland darstellt. Der erste Schritt der Auslegung ist Titel und Übersetzung. Der Titel setzt sich aus dem kreativen, vom Ausleger angegebenen Titel, dem (in Klammern stehenden) klassischen Titel sowie Stellenangaben der Paralleltexte zusammen. Nächstens kommt die sprachlich-narrative Analyse (d. h. Bildlichkeit), die einzelne sprachliche Gestaltungsmittel beschreiben und erfassen sowie die narrative Perspektive der einzelnen Parabel sowie deren Metaphorizität aufzeigen will. Danach folgt die sozialgeschichtliche Analyse (d. h. bildspendender Bereich). Es geht hier um die geschichtlichen, politischen, familiären und soziokulturellen Bedingtheiten und Lebensbereiche, deren Kenntnis für das richtige Verstehen der Gleichnisse notwendig ist. Der nächste Auslegungsschritt ist die Analyse des Bedeutungshintergrundes (d. h. Bildfeldtradition). Sie beschäftigt sich mit den im Urchristentum geprägten Metaphern und Symbolen, die für das maßgebende Verständnis der Parabeln einen bedeutenden Einfluss hatten. Die Ergebnisse der vorgenannten Analyseschritte werden in der zusammenfassenden Auslegung (d. h. Deutungshorizonten) zusammengeführt. Es werden hier keine eindeutigen, zwingenden Auslegungen der Parabeln vorgestellt, sondern mögliche Verstehenswege aufgezeigt. Dadurch werden die Lesenden zur Beteiligung am Verstehensprozess eingeladen und zu einer Sinnstiftung, zum persönlichen Verstehen und zum Glaubens- und Lebensgewinn gefordert. Im letzten Auslegungsschritt wird auf die Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte hingewiesen. Manche Parabeln wurden schon im Urchristentum mehrfach, in verschiedenen Quellen und Kontexten überliefert. Dabei lässt sich ein Interpretations- und Applikationsprozess erkennen. Viele Parabelmotive wurden auch in der Literatur, Kunst und Musik verarbeitet, was für das dauernde Interesse an den Gleichnissen Jesu und ihrem Verstehen spricht. Die Auslegung jeder einzelnen Parabel schließt mit den Literaturangaben zum Weiterlesen ab.

Das vorliegende Kompendium ist mit Sicherheit ein interessantes Werk, das nicht nur im Studium und in der Wissenschaft gut gebraucht wird, sondern auch in der Seelsorge und im Religionsunterricht. Es werden dabei alle Gleichnisse Jesu – auch die weniger bekannten aus dem Johannesevangelium und zum ersten Mal die aus dem Thomasevangelium und aus Agrapha – in narrativer und metaphorischer Perspektive erschöpfend analysiert. Bemerkenswert ist die in der Leseanleitung unternommene Diskussion über die Gattung der Gleichnisse und deren Bezeichnung als Parabel. Die von den Autoren vorgeschlagene Methodik der Textauslegung mit den einzelnen Analyseschritten könnte auch in anderen biblischen Texten, wo Metaphern und Parabeln vorkommen, recht gut verwendet werden. Schließlich kann die Vielzahl der angegebenen Deutungsmöglichkeiten für die Christen eine weitere Motivation sein, sich aufs Neue mit den Gleichnissen Jesu zu beschäftigen und dort neue Lebensorientierungen zu finden.

Lomza (Polen) Andrzej Jacek Najda

Kirchengeschichte

Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949, hg. v. Hannelore Braun / Gertraud Grünzinger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 293 S., geb. € 39,90 ISBN 13: 978-3525-55761-7

Der seit den 90er Jahren bestehende Plan der „Evang. Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte", die zum Standard der von ihr edierten Publikationsreihe „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte" (=AKIZ) gehörenden biographischen Daten von Persönlichkeiten der kirchlichen Zeitgeschichte in einem eigenen Bd zu publizieren, konnte mit der Herausgabe des vorliegenden Personenlexikons zum Abschluss gebracht werden.

Der Grundstock für diese Biogramme ist die Sammlung biographischer Daten, die seit 1955 zunächst bei der „Kommission zur Erforschung des Kirchenkampfes" und verstärkt seit 1971 an der (Geschäfts- und) Forschungsstelle der „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte" (München) zusammengetragen wurden (Einleitung, 9).

Bereits vorhandene Biogramme sind geprüft und vervollständigt worden; zahlreiche weitere Personen wurden recherchiert und deren Daten ermittelt. Man hat sich dabei auf das Kirchliche Jahrbuch der EKD, die Adressbücher der DEK von 1913, 1927, 1929, 1937, das Adressbuch der EKD von 1951 sowie regionale Pfarrerverzeichnisse und Amtsblätter gestützt und die üblichen (biographischen) Lexika ausgewertet: z. B. „Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon", „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" (2., 3. u. 4. Aufl.), die „Deutsche Biographische Enzyklopädie", „Ev. Kirchenlexikon", „Theologische Realenzyklopädie", sowie „Neue Deutsche Biographie"; ferner wurden Monographien zu Institutionen und Einzelpersonen eingesehen. Die Überschaubarkeit des gesammelten Materials war zu gewährleisten. Die im wiss. Umgang mit zeithistorischen Texten langjährig erfahrenen Bearbeiterinnen konzentrierten sich dabei „auf jene Persönlichkeiten, die zwischen 1919 und 1949 für den Protestantismus von Bedeutung waren." (Vw., 7) Man verspricht sich auch einen „editorischen Effekt"; können doch alle nachfolgenden Bände der Reihe insofern ihre Anhänge entlasten, als jeweils mit Hinweis auf dieses Personenlexikon künftig nur noch das wirklich neue biographische Material im Anhang weiterer Bände der Reihe aufgenommen zu werden braucht. Das Lexikon kann für die Leser zeitgeschichtlicher Literatur im Rahmen des deutschsprachigen Protestantismus durchaus als „Fundort hilfreicher Informationen" erfahren werden und „zur vermehrten Beschäftigung mit der kirchlichen Zeitgeschichte" anregen, wie die derzeitigen Herausgeber der AKIZ, die Kirchen- und Zeithistoriker Prof. Dr. Siegfried Hermle (München) und Prof. Dr. Harry Oelke (Köln) im Vorwort vermerken, denen der Dank der Bearbeiterinnen des Personenlexikons ebenso gilt wie dem früheren Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Prof. Dr. Carsten Nicolaisen, der das Manuskript gegengelesen hat und aus seinen jahrzehntelangen Erfahrungen als Leiter der Arbeits- und Forschungsstelle für Kirchl. Zeitgeschichte in München auch Berichtigungen einbringen konnte.

Die Einleitung (9–14) schildert in angemessener Kürze Konzeption und methodische Fragen, die für die Erstellung des Personenlexikons von Belang waren. Als Ziel und Zweck der Veröffentlichung ist angegeben: „mittels kurzer Lebensabrisse über Persönlichkeiten zu informieren, die in der ersten Hälfte des 20. Jh.s eine wichtige kirchliche Funktion innehatten oder in anderer Weise für den deutschen Protestantismus von Bedeutung waren." (9) Diese „repräsentative Auswahl führender und wichtiger Persönlichkeiten des deutschsprachigen Protestantismus" konzentriert sich bei kirchlichen Amtsträgern vor allem auf Personen, die kirchlichen Zentral- bzw. Landesbehörden vorstanden; im kirchlichen Publikationswesen und im sozialprotestantischen Bereich bei landeskirchlichen Untergruppierungen nur in gezielter Auswahl. Bei der Inneren Mission konnte sich das Lexikon auf die zweibändige Veröffentlichung von

Dieter Bookhagen stützen (Die evangelische Kinderpflege und die Innere Mission in der Zeit des Nationalsozialismus, Göttingen 1998 u. 2002), wo ausführliche Angaben zu einer Fülle von Persönlichkeiten aus dem Bereich der Inneren Mission und des Sozialen Protestantismus enthalten sind. Eine Auswahl auch aus Personen, die ohne institutionelle Anbindung auf ganz unterschiedliche Weise für Kirche und Protestantismus tätig waren (Künstler, Verleger, „Einzelkämpfer" u. a.) ist ebenfalls getroffen. Auch zahlreiche Frauen, die im Berichtszeitraum noch um ihre institutionelle Gleichstellung kämpften, fanden sinnvollerweise Aufnahme. In ihren Lebensläufen zeichneten sich bereits Ansätze zu dem sich forcierenden Prozess der Gleichstellung von Frauen in Wissenschaft und Kirche ab. (10) Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass einen großen Teil des Bdes die Gruppe der Universitätslehrer (ordentliche Professoren, Lehrstuhlinhaber) einnimmt. Weitere Theologen wurden in der Regel nur dort berücksichtigt, wo sich die Universitätslaufbahn kriegsbedingt verzögerte oder politische Gründe die Berufung verhinderten. Für die Erstellung der entsprechenden universitär wichtigen Biogramme haben sich in einer sehr frühen Phase der Materialsammlung die Professoren Dr. Friedrich Wilhelm Graf (München) und Dr. Wolf Dieter Hauschild (Münster) beratend eingeschaltet; ebenso wird der auf universitätsgeschichtlichem Felde bestens ausgewiesene zeitgeschichtliche Mitarbeiter Dr. Karl Heinz Fix als kompetenter Ansprechpartner in der Forschungsstelle hervorgehoben, dem auch der Rez. für kollegiale Unterstützung bei der Erstellung seiner Geschichte der „Theologische[n] Fakultäten im Dritten Reich" (de Gruyter Studienbuch, 1996) zu danken hat.

Die Hinweise zum Aufbau des Biogramms (13–15) benennen die technischen Gestaltungsfragen: Name, Vorname, Geburts- und Sterbedaten, der erlernte und ausgeübte Beruf, dann die Studienorte, Lebens- und Berufsdaten sowie Mitgliedschaften in kirchlichen bzw. gesellschaftlichen und politischen Vereinigungen und Organisationen. Wo Engagement in der „Bekennenden Kirche" den Lebenslauf unter dem NS-Regime nachhaltig beeinflusste, sind die entsprechenden Funktionen innerhalb des Lebenslaufs aufgenommen, „ansonsten sind diese, ebenso wie die Tätigkeit für die ‚Deutschen Christen', in einer gesonderten Rubrik notiert". Teilnahme an überregionalen Versammlungen, Bekenntnissynoden, Ökumenischen Versammlungen usw. ist angegeben. Ehrenpromotionen sind, soweit eruierbar, vermerkt. Es habe sich empfohlen, bei der Auswahl der in das Personenlexikon aufzunehmenden Personen „sich nicht von allzu wertenden Urteilen über deren theologische, kirchliche, kirchenpolitische bzw. politische Orientierung leiten zu lassen". Es werden deshalb „nicht nur solche Personen dargestellt, deren Bedeutung sich auch nach heutigem Maßstab ohne weiteres erschließt, sondern auch diejenigen, die nur im historischen bzw. zeitgenössischen Kontext von Interesse sind." (9) Die politische Orientierung der einzelnen Personen wird ebenso wie ihre kirchenpolitische Haltung deutlich. Fragen des Motivationshintergrunds, der speziellen theologischen Prägung, auch Wandlungsprozesse des Einzelnen entziehen sich naturgemäß näherer Charakterisierung im lexikalisch konzipierten Biogramm; auf sie hingewiesen wird indes. Die Konzeption der Biogramme bleibt auch in politischer Hinsicht auf kritische Objektivität bedacht. Ein Musterbeispiel dafür ist das 18zeilige Biogramm von Emil Fuchs (1874–1971), der, ehedem Pfarrer, 1933 als SPD-Mitglied und führender Religiöser Sozialist aus seiner Kieler Professur für Religionspädagogik dienstentlassen, nach Übersiedlung in die DDR 1949 bis 1958 Prof. für Syst. Theologie und Religionssoziologie (nicht: Religionswissenschaft) in Leipzig war. Als Friedensratsmitglied, Ehrenmitglied der Ost-CDU und Mitbegründer der Prager Christl. Friedenskonferenz wird er sowohl in seinem „Engagement für eine ‚Koexistenz von Staat und Kirche in der DDR'" als auch in seinem „Engagement für inhaftierte Kirchenangehörige in der DDR" benannt. (82)

Die Jahre 1919 bis 1949 als Berichtszeitraum festzulegen, bot sich insofern an, als damit die Epoche bezeichnet war, die die Forschung lange Zeit in großer Übereinstimmung der Zeitgeschichte zuordnete. Dieser zeitliche Rahmen entspricht auch dem geplanten Institutionenhandbuch (11, A.3), das derzeit in Bearbeitung ist („Deutsche Evangelische Kirche 1918/19–1949. Organe, Einrichtungen, Personen. Eine Übersicht"). Da gegenwärtig vermehrt diskutiert werde, innerhalb welcher Grenzen, die sich zunehmend nach vorne verschieben, von Zeitgeschichte (bzw. kirchlicher Zeitgeschichte) gesprochen werden kann, erscheine es sinnvoll, eine Zusammenstellung biographischer Daten für die Zeit vom Ende des Ersten Weltkriegs bis zur Bildung zweier deutscher Staaten 1949 zum jetzigen Zeitpunkt vorzulegen. (11) Abkürzungsliste und Glossar (dort korrekte Vollbezeichnung von Tagungen und Institutionen) sind beigegeben. Am Ende des Bdes ist eine Liste der im Verlag Vandenhoeck und Ruprecht erschienenen Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte Reihe A: Quellen (Bde 1–13) und Reihe B: Darstellungen (letzte Bde 42–47) angezeigt.

Die Komposition des Bdes aufgrund intensiver Recherchen hat zu einem akzeptablen Ergebnis geführt, das dieses Personallexikon mit seinen ca. eintausend Biogrammen zu einem unverzichtbaren Arbeitshilfsmittel werden lässt, für das der historisch innerhalb der Schwellendaten 1919 – 1933 – 1949 arbeitende Zeitgeschichtler wie jeder andere historisch-biographisch interessierte Zeitgenosse dankbar sein wird.

Leipzig Kurt Meier

Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung, hg. v. Martin Brecht / Paul Peucker. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 293 S. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 47), geb. € 49,90 ISBN: 3–525–55832–5

Mit diesem Bd liegt eine späte Frucht des Zinzendorfjubiläums aus dem Jahr 2000 vor. In ihm vereinen sich 13 Beiträge von einer Tagung, die im Herbst 2000 in Herrnhut stattfand. Mit Spannung nimmt man das Buch zur Hand, das – nachdem, um nur die letzten Jahrzehnte zu benennen, die Texte des Grafen Zinzendorf reichlich ediert und die Forschung verstärkt worden ist – „Neue Aspekte" verheißt. Um es vorweg zu sagen: Sicher in unterschiedlicher Art und Weise, aber dennoch wird das Versprechen eingehalten. Die Beiträge lassen sich in zwei große Gruppen aufteilen. Die eine beschäftigt sich mit Fragestellungen zur Wirksamkeit Zinzendorfs und seinem Verhältnis zu zeitgenössischen Gruppen und Ereignissen, die andere spürt der Wirksamkeit Zinzendorfs bis heute nach.

Gleich der erste Beitrag („Philadelphische Brüder mit einem lutherischen Maul und mährischen Rock"; 11–36) – aus der Feder von Hans Schneider – untersucht das Kirchenverständnis Zinzendorfs. Schon aus dem kirchenhistorischen Seminar ist das Stichwort der „Tropenidee" bekannt, mit dessen Hilfe Zinzendorf die Ausdifferenzierung der verschiedenen Kirchen theologisch zu erklären versucht. Hier nun wird anhand etwa der Darlegung der für Zinzendorf als Vorbild bezeichneten Schlossekklesiola von Ebersdorf, aber auch anhand der Untersuchung einschlägiger Textquellen deutlich gemacht, dass Zinzendorf viel eher ein philadelphisches Gemeindeverständnis hatte, was schon von Johann Albrecht Bengel wahrgenommen worden war und das aus – nachvollziehbaren – apologetischen Gründen gerne verdeckt wurde, weil der philadelphische Gedanke als ekklesiologisches Konzept zurecht meist mit radikalpietistischen bzw. schwärmerischen Vorstellungen verbunden wurde. Schneider schließt mit dem Satz: „Der Brüdergemeine, die er [scil. Zinzendorf] wesentlich mitgeformt hatte, hatte er ein philadelphisches Gepräge gegeben, sie *war* in seinen Augen Philadelphia" (36). Kommt man von diesem Gedanken her, ist es am Ende gar nicht verwunderlich, wieso der Graf überall dort, wo er hin kam, versuchte, über die Konfessions- und Gemeinschaftsgrenzen hinweg, zu „vereinen", wenigstens in einer bestimmten formalisierten Weise, am liebsten aber mit dem Ziel, eine „Brüdergemeine" zu konstituieren. Der zweite Beitrag (Thilo Daniel, „... weil derer alhier immer mehr werden". Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und der Pietismus in Dresden, 37–63) beschäftigt sich mit einem Vorläufer, gewissermaßen einer „Fingerübung" Zinzendorfs, der sich – als 19-Jähriger – in dem „Merseburger Gespräch" (9.5.1719) bemühte, die theologischen Vertreter von Halle und von Wittenberg zu einer Einigung zu bewegen. In diesem Aufsatz wird dabei v. a. die Rolle der Dresdner Pietisten – oder besser: Pietistinnen – beschrieben, ohne deren Mithilfe das Gespräch wohl gar nicht zustande gekommen wäre. Hierzu gehörten Damen aus dem sächsischen Adel, aber auch Johanna Margarethe Lincke, Witwe eines Sekretärs des Geheimen Rats, die schon mit Spener im Kontakt gestanden hatten. Die beiden nächsten Aufsätze sind dem – schwierigen – Verhältnis des Grafen zu zwei Gruppen gewidmet, die zeitweise in Herrnhut, Bertelsdorf usw. nach selbst erlittenen Repressalien Unterschlupf fanden: Horst Weigelt, Zinzendorf und die Schwenckfelder (64–96) und Editha Sterik, Die böhmischen Emigranten und Zinzendorf (97–114). Bei allen Unterschieden in der konkreten Entwicklung des Verhältnisses des Grafen zu diesen beiden Gruppen wird deutlich, dass sie sich nicht ohne weiteres in die Vorstellungen und Pläne Zinzendorfs einbeziehen lassen wollten und ließen. Es fällt dabei auf, dass hier keineswegs immer theologische Gründe vorlagen, sondern es entsteht der Eindruck, als habe der Reichsgraf durchaus Mühe mit Menschen gehabt, die sich nicht seiner Überzeugung beugten. An dieser Stelle sei eine aufschlussreiche Beobachtung eingeflochten. Weigelt beschließt seinen Aufsatz mit dem Versuch, Zinzendorfs Standort „zwischen Toleranz und Glaubenswahrheit" (94) zu beschreiben, und relativiert eine psychologische Deutung des repressiven Verhaltens des Grafen gegenüber den Schwenckfeldern in Amerika, indem er darauf hinweist, dass es „v. a. von seiner Theologie her gedeutet werden muss" (96). In diesem Zusammenhang spricht er von der grundsätzlichen (ekklesiologischen) Toleranz Zinzendorfs, die in der „Tropenidee" erkennbar werde (ebd.). Der Leser des Aufsatzbandes hat aber nun die Ausführungen Schneiders im ersten Beitrag noch frisch im Gedächtnis und fragt sich, ob nicht gerade auf Grund der – nun aber philadelphischen – Idee Zinzendorfs so hart gegen die Schwenckfelder vorgegangen wurde, die sich nicht in die Brüdergemeine einbinden ließen. Insofern hätte Weigelt recht: Rein psychologisch und von seinem Standesbewusstsein her wäre Zinzendorf in dieser Situation in der Tat nicht zu verstehen. Aber wenn sich die Tropenidee nicht als „Leitbegriff" für die Ekklesiologie eignet, kann sie in diesem Fall nicht erläuternd verwendet werden. Auch wenn es auf den ersten Blick anders aussehen mag: Der philadelphische Gedanke – angewendet auf die Brüdergemeine – verbindet sich sehr gut mit dem Standesbewusstsein ihres Gründers. Der Beitrag über die böhmischen Emigranten endet ebenfalls mit dem Hinweis auf eine Entfremdung auf Grund der Erkenntnis Zinzendorfs, „sie nicht nach seinem Wunsch lenken zu können" (114). Der Aufsatz von Pia Schmid (Die Kindererweckung in Herrnhut am 17. August 1727; 115–133) beschreibt eine Episode, die für die Historiographie der Brüdergemeine wichtiger ist, als dies auf den ersten Blick erscheint. Sie gehört in das bedeutsame Jahr 1727, in dem der eigentliche Anstoß zu der Brüdergemeine gegeben wurde. Die einzelnen Quellen aus dem Gemein-Diarium und dem Lebenslauf der beteiligten (v. a.) Mädchen werden im ersten Teil des Aufsatzes ausführlich zu Wort kommen gelassen. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich dann mit der Frage, ob und inwiefern Vorbilder für solche Kindererweckungen vorlagen. Die hier vorgenommenen Vermutungen (127) werden durch sorgsame historische Detailforschungen bestätigt (oder

widerlegt) werden müssen. Ohne gesicherte Traditionsstränge werden Hinweise auf schwedische Soldaten und ihre Gottesdienste auf freiem Feld und die schlesischen Kindererweckungen aus dem Jahr 1707 (128) mit Formulierungen wie „sicher begünstigte" (128) oder „ist mehr als wahrscheinlich" (129) interessant sein, aber noch kein argumentatives Gewicht haben. Der Vermutung einer hinter den Herrnhuter Kindererweckungen stehenden „Formtradition von Erweckungen" (131) muss auf Grund der in diesem Aufsatz gemachten Ausführungen nachgegangen werden, um sie wirklich als begründet zu erweisen. Der Aufsatz von Hans-Jürgen Schrader, „Zinzendorf als Poet" (134–162) ist überaus anregend, zeigt er doch, wie wenig das Bild Zinzendorfs, das sich in der Gemeinde sicher aus den im Evangelischen Gesangbuch aufgenommenen Liedern speist, mit der historischen Gestalt zu tun hat. Schrader weist vorzüglich nach, wie sehr die Lieder eine Überarbeitung erfahren haben, die sie gelegentlich eher zu Zeugen der Frömmigkeit des 19. Jh.s macht, als dass sie Zinzendorfs Frömmigkeit und Theologie widerspiegeln (139). Zinzendorf als Poet ist zu verorten zwischen der „Regelpoetik" der ersten Hälfte des 18. Jh.s (145), die damals auch in der juristischen Ausbildung, wie er sie genossen hatte, zu lernen war (146), und den Worten von „Poeten-Propheten" (ebd.), die als „Erkennungszeichen einer göttlich inspirierten Ekstasis" (147) galten. Dieser letzteren Gattung nähert sich Zinzendorfs dichterisches Werk, das sehr betont als „Stegreif-Schöpfung" galt. Diesem Verständnis entsprechen durchaus auch gewagte Wortschöpfungen und Formulierungen, die dann die Bearbeitung nicht „überlebten". Carola Wessel beschäftigt sich mit Zinzendorfs Überlegungen zur Mission („Es ist also des Heilands sein Predigtstuhl so weit und groß als die ganze Welt", 163–173). Sie verdeutlicht, dass er Grundsätze realisierte, die in der neuzeitlichen Missionsarbeit wichtig wurden. U. a. wollte er einzelne Menschen mit dem Evangelium erreichen. „Nationalbekehrungen" wollte er nicht (168). Die Missionare sollten „mit der indigenen Bevölkerung" leben (169) – und deswegen die Evangeliumsverkündigung nicht mit der Verbreitung europäischer Zivilisation verbinden oder gar verwechseln. Ausgangspunkt der Missionsarbeit wär die Gemeinde. Deswegen wurden – anders als von Halle aus – auch Laien als Missionare ausgesandt (173). Auch wenn Zinzendorfs Missionsgedanken von August Hermann Francke geprägt waren, entwickelte er seine eigenen Grundsätze. Nicht weniger spannend ist der englischsprachige Beitrag von Craig D. Atwood zu lesen (Interpreting and Misinterpreting the Sichtungszeit, 174–187), der feststellt, dass in der Historiographie der Brüdergemeine die sog. „Sichtungszeit" als Zeit der theologischen Entgleisung gedeutet wird, von der man sich später distanzierte, dass aber in Wirklichkeit die grundlegenden Erkenntnisse aus dieser Zeit auch in Zukunft bedeutsam für die Brüdergemeine waren. Eine Brücke zu heutigen Phänomenen baut er, wenn er in seiner Schlusszusammenfassung schreibt: „Certainly there was a crisis in Herrnhaag that we can call a Sichtungszeit. It involved nonsensical jargon about the wounds of Christ, a jargon that even the participants may not have understood. In essence, they were speaking in unknown tongues. The Sichtungszeit also involved factionalism and breakdown in discipline, much as we see in charismatic movements today. In general, though, the Sichtungszeit in Herrnhaag was not as terrible as modern scholars assume. […] it is clear that most of the key elements […] remained vital in the Brüdergemeine for years after the Sichtungszeit was over" (187). Colin Podmore beschäftigt sich mit dem Verhältnis Zinzendorfs zu den englischen Brüdergemeinen (188–206) und stellt fest, dass der Graf v. a. Interesse hatte, eine gute Beziehung zur Kirche von England aufzubauen (um eine staatliche Anerkennung der Brüdergemeinen zu bekommen) und sich schwer damit tat, dass sich „the Moravian Brethren" (seit 1908: The Moravian Church) als Freikirche verstanden und enger mit der englischen Erweckungsbewegung (von Charles Wesley ausgehend) verbunden waren. Dass die gewisse Distanz zu dem deutschen Reichsgrafen auch kulturelle Aspekte haben mochte, wird nicht verschwiegen (196). Martin Brecht trägt zusammen, wie „Zinzendorf in der Sicht seiner Kritiker" (207–228) aussieht. Zu Wort kommen u. a. Friedrich Christoph Oetinger, Johann Jakob Moser, Johann Adam Steinmetz, Johann Albrecht Bengel, Johann Philipp Fresenius, Ernst Salomo Cyprian, Johann Georg Walch und Siegmund Jakob Baumgarten. Am Schluss wird der Beitrag mit der Bemerkung zusammengefasst, „dass sich gegenüber der bewunderungswürdigen Gestalt des Grafen und seiner Brüdergemeine harte Fragen erheben" (227). Dazu zählen u. a. die Klage, unreell, unwahrhaftig und verschlagen reagiert zu haben, bei Widerstand wenig zimperlich gewesen zu sein und einen autoritären Führungsstil geübt zu haben. Theologisch verdichtet sich die Kritik im philadelphischen Kirchenverständnis, der mangelnden Bindung an die Heilige Schrift usw. (227f). Die folgenden – kürzeren – Beiträge haben etwas mit der Wirkung Zinzendorfs bis heute zu tun. Paul Raabe stellt in „Goethe und Zinzendorf" (229–238) die einschlägigen Stellen zusammen, in denen sich Goethe mit Zinzendorf und der Brüdergemeine, die er von Frankfurt her gut kannte, beschäftigte. Eberhard Busch („Hochverehrter Herr Graf, nicht so stürmisch" – Karl Barths Stellung zu Nikolaus von Zinzendorf", 239–255) stellt fest, dass das Bild Zinzendorfs im Verlauf der Biographie Barths immer positiver wurde. Hans Christoph Hahn bestätigt in seinem Aufsatz „Das Bild Zinzendorfs nach seinem Tode" (256–271), dass das „Trauma der Herrnhaager Zeit" (269) die Zinzendorfhistoriographie stark beeinflusste und man etwa erst wieder hinter die „rektifizierende" (vgl. 258) Arbeit August Gottlieb Spangenbergs durchdringen muss, um manche „Entdeckungen" des Grafen (z. B. sein Plädoyer für die Individualität, 262) wieder zu gewinnen. Den Schluss bildet Dietrich Meyers Aufsatz „Zu Zinzendorfs Gegenwartsbedeutung" (272–286), in dem er dessen Vorstellungen ins Verhältnis zu aktuellen kirchlich-theologischen Themen setzt, wie dem Gemeindeaufbau, der Auseinandersetzung mit dem Unglauben, dem Ende der Religion, der Bedeutung des Todes Jesu und dem Glauben als Herzenssache.

Der Inhalt des Aufsatzbandes löst vielfach ein, was der Titel „Neue Aspekte" verspricht. Er ist ein Wegstein der Erforschung Zinzendorfs und der Brüdergemeine und bietet neben neuen Erkenntnissen genügend Stoff zur weiteren Arbeit.

Berlin Klaus vom Orde

Die Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart, hg. v. Erwin Gatz. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 791 S., geb. € 108,00 ISBN: 978–3–451–28620–3

Der „Gatz" ist inzwischen zu einem Standardwerk geworden. Kaum ein anderes Werk aus der Mittleren und Neueren Kirchengeschichte wird so häufig verwendet und zitiert wie dieses fünfbändige Lexikon der Bischöfe in den deutschsprachigen Ländern, das den Zeitraum von 1198 bis 2000 umfasst. Als Ergänzung zu diesem biographisch orientierten Nachschlagewerk, das kurze Lebensbilder der Diözesanbischöfe und Biogramme der Weihbischöfe und leitenden „Bistumsbeamten" wie Generalvikare oder Domdekane bietet, ist unter der Ägide des Rektors des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom und Direktors des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft ein zweibändiges diözesangeschichtlich ausgerichtetes Handbuch entstanden.

Während der erste Bd die „Bistümer des Heiligen Römischen Reiches" von den Anfängen bis zur Säkularisation behandelt, bietet der hier anzuzeigende zweite Bd die „Bistümer der deutschsprachigen Länder von der Säkularisation bis zur Gegenwart". Die 52 Bistumsartikel wurden jeweils von ausgewiesenen Experten verfasst und haben zwischen 10 und 15 Seiten Umfang. Alle Beiträge folgen einem einheitlichen Schema: 1. Ausgangslage, 2. Bistumserhebung bzw. Neuumschreibung der Diözese nach der Säkularisation, 3. Raum – Bevölkerung – Wirtschaft, 4. konfessionelle Verhältnisse, 5. Politische Rahmenbedingungen, 6. Bischöfe und Bistumsleitung, 7. Diözesanklerus und andere pastorale Mitarbeiter, 8. Ordensgemeinschaften, 9. Gemeinden bzw. Pfarreien, 10. Caritas und soziale Dienste, 11. Schule und Erziehung und 12. Laien als Mitgestalter von Kirche. Den Abschluss bilden jeweils eine kurze Statistik zu Katholikenzahl, Pfarreien und Zahl der pastoralen Mitarbeiter und knappe Literaturhinweise. Besondere Hervorhebung verdienen sieben herausnehmbare mehrfarbige Karten im Anhang, welche die Entwicklung der Diözesangrenzen seit der Säkularisation bis heute gut nachvollziehbar machen und auch im schulischen Unterricht und der akademischen Lehre einsetzbar sind.

Natürlich können die einzelnen Artikel schon angesichts des Umfangs nicht mehr sein als eine erste Einführung. Aber wo hätte man diese zu allen deutschsprachigen Diözesen (Deutschland, Österreich, Schweiz, Liechtenstein, Südtirol) bisher so kompakt und kompetent aufbereitet finden können? Seltsam unterbelichtet bleibt aber die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in den unterschiedlichen Diözesen. Auch auf die Würzburger Synode und die zahlreichen Diözesansynoden wird kaum eingegangen. Wahrscheinlich reicht aber gerade auf diesem Feld der Forschungsstand noch nicht aus. Die Verarbeitung oder „Eindeutschung" des Konzils im Kontext des Umbruchs von 1968 in den unterschiedlichen Diözesen gehört sicher zu den spannendsten Fragen der neueren kirchlichen Zeitgeschichte. Vielleicht regt der neue „Gatz" gerade auf diesem Feld weitere Forschungen an. Jedenfalls sollte dieses exzellente Nachschlagewerk in keiner einschlägigen Bibliothek fehlen.

Münster Hubert Wolf

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933. 2 Bände. Teilband I: 1918–1925; Teilband II: 1926–1933, hg. v. Heinz Hürten. – Paderborn: Schöningh 2007. 1299 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A 51), geb. € 168,00 ISBN: 978–3–506–76402–7

Anzuzeigen ist eine wichtige Aktenedition für die deutsche Kirchengeschichte der Jahre 1918–1933, die das Wirken und die Weichenstellungen der deutschen Bischöfe in der Weimarer Zeit dokumentiert. Brisanz und Bedeutung ist diesem nicht abzusprechen, da hier die Grundlage gelegt wurde für die bischöfliche Haltung nach 1933 und die Grundsatzentscheidungen der bundesdeutschen Kirche nach 1945, die bis heute nachwirken. Die große Gefahr, die die Bischöfe nach dem I. Weltkrieg bekämpften, war ohne Zweifel die „Säkularisierung", der drohende Verlust des Seelenheils der Gläubigen durch eine Abkehr vom praktizierten christkatholischen Glauben. Dies zu verhindern diente die Seelsorge. Und die Schlacht musste früh geschlagen werden: in der Familie und in der Schule. Der weltanschauliche Kampf für die katholischen Familienideale und -rechte gegen eine neue Auffassung von der Rolle der Frau, von der menschlichen Sexualität und vom menschlichen Körper, der Kampf für die Bekenntnisschule, den Religionsunterricht und die geistliche Schulaufsicht dominierte das bischöfliche Agieren. Dies

alles zu sichern sollte die Aufgabe des dichten Vereinswesens und der Zentrumspolitik sein, wobei die letztlich gescheiterte laizistische Gesetzgebung der roten nachrevolutionären Regierungen traumatisierend gewirkt hat. Bei aller grundsätzlichen Einigkeit war der deutsche Episkopat kein monolithischer Block. Vielmehr rangen unter den Bischöfen unterschiedliche Prägungen, theologische Traditionen und Lösungskonzepte. Die Nähe oder Distanz der Bischöfe zur Weimarer Reichsverfassung und dem konkreten politischen Geschehen in der ersten deutschen Demokratie wirkten auf diese in erheblichem Maße stabilisierend oder destabilisierend zurück.

Jeweils gleichsam im Zentrum der Edition stehen zu Recht die gedruckten (aber in der Regel bislang nur in den Diözesanarchiven greifbaren) Protokolle der meist jährlich stattfindenden Fuldaer Bischofskonferenz, die nur beratende Kompetenz hatte und der wachsenden Aufgabenstellung organisatorisch kaum gewachsen war. Dieses Defizit sollte sich freilich v. a. nach 1933 verhängnisvoll auswirken und war letztlich durch die päpstlich-kuriale Politik bedingt, die tunlichst keine starken „Nationalkirchen" als Gegengewicht wollte und stets bereit war, alle dahingehenden Versuche im Keim zu ersticken. Um die auf den Bischofskonferenzen beratenen Gegenstände und Ereignisse gruppieren sich die ausgewählten Quellen.

Da der Edition bereits die Herausgabe der „Akten Kardinal Michael von Faulhabers" vorausgegangen ist, die mit einem Schwerpunkt auf der Freisinger Bischofskonferenz bereits einschlägige Quellen präsentiert hat, und da sich zudem in den „Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd I" bereits Quellen auch zur Weimarer Zeit finden, müssen diese Bde in der Regel zur Benutzung mit herangezogen werden. In seiner knappen Einleitung erklärt sich der Hg., er habe sich auf die Sichtung der Aktenüberlieferung „der Erzbischöfe von Breslau, Köln und München" beschränkt (IX), da dort die Führungslinien im deutschen Episkopat zusammengelaufen seien und der Arbeitsaufwand der Durchforstung aller Diözesanarchive sich kaum gelohnt hätte. Mag diese Beschränkung noch vertretbar erscheinen, so muss man sich doch darüber wundern, dass die staatliche Überlieferung, ebenso diejenige der Nuntiaturen und der vatikanischen Dikasterien, überhaupt nicht konsultiert und auch nicht erwähnt wurden. Hier wird sich doch manches bedeutende Schriftstück des Episkopats finden?

Zwei offenbar grundsätzliche editorische Entscheidungen der Kommission für Zeitgeschichte sind nach Meinung des Rez. nicht zu rechtfertigen. Die Quellen sollen sich auf „Situation und Wirkung der Kirche in Politik und Gesellschaft" beschränken, da es nicht „Aufgabe der Kommission für Zeitgeschichte" sei, „Kirchengeschichte im eigentlichen Sinne zu betreiben". Der innere Bereich des „kirchlichen Lebens, Lehre, Seelsorge, Liturgie" sollte deshalb außen vor bleiben (IX). Nun versteht man aber die bischöflichen Prioritätssetzungen und ihre gesellschaftspolitischen Optionen nicht ohne ihre Theologie und ihre Politik im innerkirchlichen Bereich. Die Bewertung politischer und gesellschaftlicher Optionen der Bischöfe hängt so ein Stück weit in der Luft. Wenn man etwa das staatskirchenrechtliche Gutachten für die Bischofskonferenz Anfang 1920 abdruckt (157–179), das die Grundlage für die Option der Bischöfe für die Konkordatsverhandlungen des Nuntius und die Verhandlungen der Bischöfe mit der preußischen Regierung darstellt und beinahe so etwas wie ein Fazit zu den staatskirchlichen Artikeln der Reichsverfassung ist, kann man doch nicht einfach die Fragen der Ausbildung des Klerus und der Tätigkeit der Orden mit Pünktchen auslassen (vgl. 176 f). Zudem ist die bischöfliche Überlieferung der Weimarer Zeit sehr viel weniger dicht ediert worden als diejenige nach 1933. Wäre derselben aber nicht eine ebenso große Priorität zugekommen? Natürlich ist auch die so getroffene Auswahl noch von erheblichem Wert für die Forschung und natürlich kann durch eine solche Edition immer nur eine Grundlage für weitere Forschungsanstrengungen gelegt werden. Es wird sich aber kaum jemand noch einmal dazu durchringen, die nicht abgedeckten Lücken durch eine neue Edition zu schließen.

Nicht übergangen werden kann auch die den Standards für wissenschaftliche Editionen kaum entsprechende Kommentierung. Es soll nicht verkannt werden, dass die Erstellung eines wirklich umfassenden Anmerkungsapparats bei der Fülle der berührten Materien ungemein mühsam wäre. Doch davon ist das gedruckte Manuskript sehr weit entfernt: Mitunter fehlen Nachweise von Personen, die doch nicht allzu schwer zu ermitteln gewesen wären (etwa dem Gründer der Josephspfarrei in München, P. Linus Mörner OFMCap., 69) oder tauchen im Register dann doppelt auf (vgl. Domkapitular Rosenberg, Paderborn). Grundsätzlich werden bei den Biogrammen keine bibliographischen Angaben darüber gemacht, woher die Informationen entnommen sind, und so meist auch nicht auf Literatur verwiesen. Titel von erwähnten Schriften hätten in vielen Fällen, wo das nicht besonders schwer gewesen wäre, nachgewiesen werden müssen (vgl. die Schriften 79, diejenige Höhlers, 137, der Artikel aus der kath. Jugendzeitschrift „Die Wacht", 154, und viele mehr, die doch alle sehr leicht hätten nachgewiesen und durchgesehen werden können). Das gleiche gilt für Zitate (etwa Bebels Zitat, 47, dass sich Christentum und Sozialismus wie Feuer und Wasser gegenüberstünden). Andere Anmerkungen sind zu allgemein ausgefallen, wenn auf einen bestimmten Abschnitt eines Parteiprogramms oder einer Verfassung hingewiesen werden müsste bzw. diese zitiert werden müssten. In Bezug auf Sachkommentare kann man geteilter Meinung über die gebotene Ausführlichkeit sein, sie sind jedenfalls sehr spärlich gesetzt. Bei manchen der sehr häufigen Anmerkungen „nicht ermittelt" zu ungedruckten Aktenstücken hat man ebenfalls das Gefühl, dass das Verhältnis von Aufwand und Ergebnis vielleicht doch die Investition von etwas mehr Zeit hätte rechtfertigen können.

Trotz all dieser Bemerkungen kann man froh sein, dass die aufgenommenen 591 Aktenstücke der Forschung nunmehr im Druck leicht zugänglich zur Verfügung stehen.

Münster Klaus Unterburger

Religionsgeschichte

Kaufmann, Thomas: **Konfession und Kultur**. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Spätmittelalter und Reformation. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (XVI) 522 S. (Neue Reihe, 29), geb. € 109,00 ISBN: 3–16–149017–7

Das zentrale Problem bei dem Versuch, die Frühe Neuzeit religionsgeschichtlich als Epoche zu charakterisieren, liegt darin, wie Religion, Politik und Gesellschaft bzw. Kultur zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Michael Prinz formulierte noch Anfang der 1990er Jahre, die Konfessionalisierung rücke „von einem Nebenschauplatz des Rationalisierungs-, Disziplinierungs- und Zivilisationsprozesses gleichsam in die Mitte jenes Weges, der zur ‚Entstehung des modernen Menschen' [...] führte", indem ‚Konfessionalisierung', ‚Staatsbildung' und ‚Modernisierung' als „Bestandteile eines einzigen Diskurses", gleichsam als „verschiedene Aspekte derselben Sache" erschienen (WestF 42, 1992, 1–25, hier 14). Das hat sich geändert; mehr und mehr ist die Religion der Frühen Neuzeit nur noch im Kontext der Staats- und Nationsbildungsprozesse Europas von Interesse. Das 1648-Jubiläum hat zu dieser Perspektivverschiebung erheblich beigetragen.

Der wesentliche Beitrag Thomas Kaufmanns zur Theoriedebatte der frühneuzeitlichen Religions- und Kirchengeschichte ist zusammengefasst im hier vorzustellenden Bd „Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts". Wie schon in den früheren Publikationen K.s wird hier eine reine Theologiegeschichte überschritten hin zu subtilen Analysen des gesamtgesellschaftlichen, insbesondere auch konfessions- und reichspolitischen Settings von Theologie unter den Bedingungen des konfessionellen Zeitalters. In diesem Sinne formuliert K. einleitend seine Absicht, „weder primär von seinen theologischen Lehrgehalten, noch von seinen institutionellen Lebensgestalten auszugehen, sondern bei den Kontexten und Konflikten, in denen er sich ‚behauptete' und ‚entwickelte', anzusetzen" (VII). In diesem Zusammenhang hat K. seinen Grundansatz, Kirchengeschichte als „unveräußerlichen Beitrag zu jeder Kulturgeschichte des vormodernen Europa" zu formulieren, sowohl theoretisch wie exemplarisch genauer entfaltet. Dies geschieht in einer subtilen Adaption der und Auseinandersetzung mit der „Konfessionalisierungsthese". K. ist der Hinweis wichtig, dass die im Konfessionalisierungsbegriff eingefangenen formalen Parallelitäten zwischen den Konfessionen, insbesondere auch im Hinblick auf Staatsbildung und gesellschaftliche Modernisierung, keineswegs einheitliche Formen und Dynamiken sozialen und religiösen Lebens, sondern sehr distinkte Identitäten aus sich entließen.

Die breit streuenden Themen, an denen K. diesen Ansatz erläutert, können hier nicht im Einzelnen durchbuchstabiert werden. Es handelt sich um teils bereits anderswo erschienene, teils erstmals publizierte Aufsätze: im Teil „Krisen" zum Zusammenhang von Apokalyptik und politischem Denken, zur Entwicklung der Mörlin'schen Methodik des Lutherstudiums, die in den Bekenntnisauseinandersetzungen des 16. Jh.s auf die „assertorische Prägnanz" (103) der lutherischen Theologie setzte, zur theologischen Bewertung des Judentums, die nicht nur bei Luther zwischen 1523 und den 1540er Jahren eine „dramatische Veränderung" erfuhr und die Messianität Jesu benutzte, um das Judentum auch durch seine konkrete Behandlung zur „unmöglichen Möglichkeit" herabzuwürdigen (136f), sondern auch bei seinen Nachfolgern in der Ahasver-Legende „als endlose Leidensgeschichte des personifizierten Judenhasses literarisch inszeniert" wurde (154). Der mit „Kontroversen" überschriebene Teil bietet einen Beitrag zur Bilderfrage, in welcher das Luthertum deren

Gebrauch zwischen tridentinischem Bilderdekret und reformiertem Bildersturm auszuloten hat: bezogen auf Wort und Sakrament, als „Mittel zum Verstehen, Einprägen und Erinnern" von Wort und ethischer Weisung sind die Bilder theologisch legitim (195). Protestantische Anti-Jesuitenpublizistik antwortete auf das „unerwartete Erstarken der Papstkirche" mit einer Doktrin-Debatte, welche die Jesuiten v. a. als Kontroverstheologen wahrnahm, war allerdings keineswegs frei von scharfer moralischer Desavouierung („verschlagene, geldgierige, sexuell triebhafte, verfressene, verlogene, von rigiden Gehorsamszwängen und barbarisch harten Erziehungsmethoden psychisch deformierte Charaktere"; 221), eine moralistische Nuancierung, die im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges bewusst ins Politische gewendet wurde, so dass sie, ein Faktor echter „Not" geworden und darum dämonisiert und zu Agenten der Apokalypse übersteigert, als „spanische Spione und Agenten des Teufels" den Erhalt der lutherischen Kirche zu vernichten drohten. Dies galt umso mehr, als man sich in einen „Zwei-Fronten-Krieg" verwickelt sah, der die Calvinisten in eine ganz vergleichbare Stellung rückte (298f). Schließlich widmet sich ein Teil „Konsolidierungen" der Berufskultur des Pastorenstandes, der Gutachtertätigkeit der theologischen Fakultäten als „Wahrnehmung eines geistlichen Amtes" für den sozialen und kulturellen „Regelungsbedarf" der Konfessionalisierung, schließlich den protestantischen Rezeptionsdiskursen zum Augsburger Religionsfrieden von 1555 und unter „Kairos"-Deutungen der Wende 1600.

K.s „Konfessionelle Kultur" in diesen Beiträgen ist genuin lutherisch und schöpft aus diesen Referenzbezügen ihre (freilich keineswegs kritiklosen) ideellen Konkretionen. Was ist dennoch neu daran gegenüber einer Theologie- oder Dogmengeschichte der entstehenden oder sich verfestigenden lutherischen Orthodoxie? Wo liegt der theoretische und reflexive Gewinn?

Der Begriff der „Konfessionskultur", den er neben Ansätzen aus der katholischen Forschung mitgeprägt hat und der derzeit breit rezipiert wird, hebt darauf ab, dass sich interne und externe Lehrauseinandersetzungen, Liturgien, Kenntnisse und Symbole der Konfessionen tief in das soziale und politische Leben einschrieben, die kardinalen Unterschiede der konfessionellen Christentümer bis weit in die Zeitgeschichte hinein also auch hier ihre Wurzel hatten. K. geht es darum, den kulturellen Zusammenhang der Reformation mit dem konfessionellen Zeitalter sichtbar zu machen, um einerseits die „in der öffentlichen memorialkulturellen Praxis v. a. Deutschlands [noch immer intakte] reformationsgeschichtliche Meistererzählung" abzulösen, andererseits aber auch deren Rang als „Grunddatum der deutschen Geschichte" und „maßgeblichen Prozeß historischen Wandels und grundstürzender Veränderungen" nicht gegenüber dem „strukturprägenden, nachhaltig wirksamen Konfessionalisierungsvorgang in ihrer Bedeutung nivelliert" zu sehen (6). Das geschieht durchaus nicht ohne identitätspolitische Implikationen, Reformation soll als ein „Gegenwartsorientierung ermöglichendes [erneut, A. H.] Grunddatum" vor der historisch-sozialwissenschaftlichen Einebnung geschützt werden.

Weil die Reformation sich „in Gestalt der Tradierung und Aktualisierung prägender Vor- und Feindbilder, verbindlicher Texte, autoritativer Symbole und eingeübter Rechtsnormen und ritueller Praktiken" nicht nur ereignete, sondern im konfessionellen Zeitalter fortsetzte, müssten sie als „zwei zwar zu unterscheidende, aber untrennbar miteinander verbundene historische Etappen innerhalb der einen Epoche der frühen Neuzeit behandelt werden" (7) – und, so würde ich im Hinblick auf die jüngst breit diskutierte Frage, was Reformation eigentlich ist, hinzufügen: in diese Debatte müsste, ohne völlige Einebnung zu einer unterschiedslos durchlaufenden Reformzeit, als drittes wesentliches Element Pluralisierung und Wandel der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur hinzugenommen werden.

Zudem lagen die Modernisierungs- und Befriedungspotenziale Europas zwischen 1555 und 1648 keineswegs ausschließlich in der Tendenz zu säkularisierender Staatlichkeit; ebenso wenig haben die Konfessionen ausschließlich fanatisierend gewirkt. Die „begriffliche Verbindung des ‚harten' Konfessions- und des ‚weichen' Kulturbegriffs" ermöglicht es, hier stimme ich K. vollkommen zu, sowohl die Politik- und Staatsbildungs-, als auch die Gesellschafts- und Institutionenverdichtungsgeschichte als „konfliktreiche theologische Auslegungs- und Aneignungsarbeit" zu interpretieren, die sich als Konfiguration von Anwendungsbedürfnissen, situativen Kontexten und gesellschaftlichen Tätigkeitsbereichen (vgl. 10) und somit als „diskursive Strategie", die „auf Daseinsdeutung oder soziale Lebensregulierung" abzielte, darstellen lässt (11). In diesem Sinne sind die Konfessionskulturen „die historisch dominanten frühneuzeitspezifischen Realisierungsformen des Christentums bzw. der christlichen Religionskultur. […] Die Persistenz und nachhaltige Prägekraft des Konfessionellen ist ein gewichtiges Argument gegen das etatistisch geprägte Konfessionalisierungskonzept, das die Konfessionen in funktionstheoretischer Perspektive primär als integrationsstiftende und sozialdisziplinierende Momente im Prozess frühmoderner Staatsbildung analysiert hat." (13) Die Rekonstruktion der Konfessionalisierung als kulturelle Praxis ermöglicht es auch, „die humanisierenden und friedensfördernden Momente und Entwicklungen insbesondere im alten Reich [… nicht] allein einem ‚lernfähigen' Staat zuzuschreiben, sondern einem höchst dynamischen und komplexen Wirkungsgeflecht, in dem auch die Konfessionskulturen selbst eine entscheidende Rolle spielten." Nur so könne man „der historischen Bedeutung der christlichen Religion für den lateineuropäischen, insbesondere aber den deutschen Kontext gerecht werden und dem unproduktiven Mythos einer irreversiblen, modernisierungsinhärenten Säkularisierungsdynamik produktivere Theorien einer permanenten, dynamischen Transformation des Religiösen bzw. des Konfessionellen entgegensetzen" (14f).

In allen diesen Ausarbeitungen protestantischer Konfessionskultur geht es K. also wesentlich darum, funktionalistische Reduzierungen bei der Betrachtung der Religion in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu überwinden, welche als latente Gefahr des zunächst vorwiegend allgemeingeschichtlich gefassten Konfessionalisierungsparadigmas bereits mehrfach an verschiedenen Stellen angemeldet wurden. In alledem wird die Tendenz zu einer theoriegesättigten „Erfahrungsgeschichte" der konfessionellen Christentümer erkennbar, welche zwar stark von den Problemkonstellationen und Debatteninhalten akademischer Theologie ausgeht, ihre gesellschaftliche und politische, nicht zuletzt religiös-mentale Wirkungsgeschichte jedoch in höchst innovativer Weise anleuchtet. Das alles ist, unverkennbar, auf die lutherische Konfessionskultur hin geschrieben, sollte sich aber auf andere Konstellationen der Frühen Neuzeit übertragen lassen.

Tübingen Andreas Holzem

Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht. Antike Stimmen zu einem aktuellen Thema, hg. v. Reinhard G. Kratz / Hermann Spiekermann. – Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 298 S., kt € 29,00 ISBN: 978–3–16–149463–5

Der Bd versammelt die Beiträge der öffentlichen Ringvorlesung der Göttinger Akademie und Univ., die im Sommersemester 2007 vom Graduiertenkolleg „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike" veranstaltet wurde. Entsprechend der Ausrichtung des Kollegs werden in erster Linie Perspektiven aus der Antike umrissen und es kommen v. a. Göttinger Forscher zu Wort. Gerahmt werden diese Göttinger Stimmen von Beiträgen des Erfurter Religionswissenschaftlers Jörg Rüpke, der eine allgemeine Sondierung des Themenfeldes im Rahmen der Antike bietet (1–22), und von Karl Kardinal Lehmann, der in modernchristlicher Perspektive die Gegenwart der Macht Gottes in der Bereitschaft zur Ohnmacht skizziert. Lehmann besteht dabei auf der eschatologischen Macht Gottes und auf der Anwendung des Allmachtsprädikates auf Gott, wehrt sich aber gleichzeitig gegen ein Verständnis von Allmacht als gesteigerter weltlicher Macht und expliziert den Allmachtsbegriff im Rahmen der Erfahrung der Kenosis (264–290) – insgesamt ein Beitrag, der gut den Stand der gegenwärtigen systematischen Diskussion widerspiegelt.

Die einzelnen Beiträge des Bdes sind für die theologische Rezeption von sehr unterschiedlichem Interesse. Untersuchungen zum Schicksal im alten Mesopotamien (Brigitte Groneberg), Ägypten (Heike Sternberg-el Hotabi) und im Zoroastrismus (Philip G. Kreyenbroek) stehen neben Beiträgen mit direkten biblischen Bezügen und ergeben so ein vielfältiges Gesamtbild.

In seinem Beitrag „Wenn Zeus an seine Grenzen kommt" (61–82) arbeitet Heinz-Günther Nesselrath heraus, dass bei Homer keineswegs das Schicksal einfach die Götter und Menschen beherrscht, sondern dass zwischen allen dreien ein kompliziertes Interaktionsgeflecht vorhanden ist, das sowohl den Göttern als auch den Menschen echte, aber begrenzte Freiräume ermöglicht, so dass er hier bereits die stoische Konzeption des Zusammenwirkens von menschlicher Freiheit und Schicksalsgebundenheit angedeutet sieht. Hermann Spieckermann setzt sich in seinem Beitrag „Wenn Gott schweigt" vorwiegend mit dem Buch Kohelet und der Kargheit der hier gegebenen Vertrauensäußerungen zu Gott und seinem Schicksal auseinander (104–124). Der andere Herausgeber des Bdes, Reinhard G. Kratz, nimmt Luthers von ihm recht zurückhaltend interpretierte Position aus *De servo arbitrio* als Aufhänger einer Beschäftigung mit Texten aus Qumran zum Thema Vorherbestimmung und Heimsuchung und geht auf kosmologische, eschatologische und anthropologische Aspekte des Themas ein (125–146).

Eine genaue Lektüre verdient in jedem Fall der Beitrag von Reinhard Feldmeier zum Vorsehungsglauben im NT, der auf überzeugende Weise deutlich macht, dass einerseits zwar der Begriff der Vorsehung dem NT fremd ist und es vom biblischen Zeugnis her gute Gründe gibt, einen (mittel)platonisch oder stoisch geprägten Vorsehungsbegriff kritisch zu hinterfragen. Andererseits aber – so gibt er zu bedenken – finde im NT eine Transformation des mit dem Begriff Gemeinten statt, so dass der Vorsehungsgedanke dem NT nicht per se fremd sei (147–170). Es gehe ihm aber nicht um die Ordnung der Welt oder die Determination des Schicksals, sondern um den Heilswillen Gottes (160), d. h. Vorsehungsäquivalente finden sich im NT ausschließlich im Kontext des Heilszuspruchs und seien durchweg in ein personales Gott-Welt-Verhältnis eingebettet: „Vorbestimmung im neutestamentlichen Sinn zielt somit gerade nicht auf die Sanktionierung des Faktischen, sondern auf den Zuspruch der Verlässlichkeit des biblischen Gottes, der seiner gefallenen Schöpfung gerade dadurch treu bleibt, dass er ihr widerspricht" (169f).

Peter A. Kuhlmann stellt in seinem instruktiven Beitrag über den Schicksalsglauben im Alten Rom heraus, dass sich keine lineare Entwicklung in den religiösen Vorstellungen des alten Rom feststellen lässt und zu allen Zeiten ironisierende wie affirmative Stimmen zum Schicksals- und Orakelglauben festzustellen sind und unterschiedlichste Auffassungen miteinander koexistierten (171–192), „so wie es auch in der Gegenwart der Fall ist, wo Naturwissenschaft und Horoskopglaube einander nicht ausschließen" (191). Dem theologisch vorgebildeten Leser eher bekannte, aber gleichwohl in einer einführenden Absicht sehr hilfreiche Darstellungen zur paulinischen bzw. islamischen Sicht des Vorsehungsgedankens bieten Florian Wilk (193–214) und Tilman Nagel (215–240). Martin Tamcke schließlich wirft ein erschütterndes Schlaglicht auf die Leidensgeschichte der ostsyrischen Christen und deren Versuche, ihre Geschichtserfahrungen mit den biblischen Zeugnissen von einem geschichtsmächtigen Gott zusammen zu denken (241–263).

Leider fehlt jeder Versuch, die Beiträge inhaltlich in irgendeiner Weise miteinander zu verzahnen oder klarer auf gemeinsame Fragestellungen zuzuspitzen, so dass dem Leser bzw. der Leserin alleine die Aufgabe bleibt, Synthesen aus dem vorgestellten Material zu bilden. Dennoch gilt: Auch wenn das Versprechen eines hohen „gegenwartsanalytischen Potentials" (VI) vielleicht etwas zu zuversichtlich ist, so handelt es sich bei dem Bd doch um eine bunt gefächerte, teilweise sehr anregende Zusammenstellung, die tatsächlich immer wieder interessante Schlaglichter auf Problemlagen der Gegenwart wirft.

Paderborn Klaus von Stosch

Popkes, Enno Edzard: **Das Menschenbild des Thomasevangeliums**. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XVIII) 472 S. (WUNT, 206), geb. € 99,00 ISBN: 978–3–16–149265–5

Die vorliegende Monographie basiert auf der Habil.schrift von Enno Edzard Popkes, die im Sommersemester 2006 an der Friedrich-Schiller-Univ. Jena angenommen wurde. Ziel der Untersuchung ist eine genauere Bestimmung des religionsgeschichtlichen Profils des Thomasevangeliums (EvThom) anhand seiner anthropologischen Motive. Ergebnis der Untersuchung ist, dass das EvThom „bereits auf einem voll entwickelten gnostischen Menschenbild basiert" (330) und seine anthropologischen Aussagen einen „gnostischen Weltentstehungs- und Erlösungsmythos " voraussetzen (353). Das EvThom könne nicht mehr „als Ausdruck eines frühjüdischen bzw. frühchristlichen Denkens" verstanden werden, sondern vermittle einen Einblick in das Welt- und Menschenbild gnostischer Gruppierungen (361f).

Im Durchgang der Untersuchung benennt und erläutert P. zuerst offene Grundfragen bisheriger Forschung, die besonders die unterschiedlichen Textfassungen, die Frage nach der Gattung des EvThom sowie die Versuche seiner religionsgeschichtlichen Einordnung betreffen (6–15). Er stellt dabei heraus, dass für die religionsgeschichtliche Verortung des EvThom der Anthropologie eine besondere Bedeutung zukäme, wobei er betont, dass das EvThom keine explizit reflektierte Anthropologie biete, sondern vielmehr „eine Reihe indirekter Hinweise, von denen her auf die Kontexte seiner Abfassung zurückgeschlossen werden kann" (18). P. wählt drei anthropologische Schwerpunktthemen, die er jeweils zuerst intern im EvThom und sodann im Kontext möglicher religionsgeschichtlicher Vergleichsgrößen analysiert, um so das anthropologische Profil insgesamt herauszuarbeiten. Diese drei Schwerpunktthemen sind die „individualistischen Züge" im EvThom, die Verwendung des Begriffs *monachos* in diesem Text sowie das Motiv der „Abbildhaftigkeit menschlicher Existenz". Dabei kommt dem dritten Thema, also der Rede von dem „Bild" (*eikon*) in EvThom 22; 50; 83 und 84, eine Schlüsselrolle für die gnostische Einordnung des Gesamttextes zu, da diese Logien nach P. nur auf dem Hintergrund gnostischer Interpretationen von Gen 1,26f verstehbar seien. Eine solche Interpretation fände sich etwa im Apokryphon des Johannes (AJ), das in Nag Hammadi Codex II direkt vor der einzig vollständig erhaltenen (koptischen) Fassung des EvThom zu finden ist. P. interpretiert also bewusst die koptische Textfassung des EvThom im Kontext von Nag Hammadi Codex II. Er hält die Rekonstruktion früherer Entwicklungsstadien des EvThom prinzipiell für problematisch. Gleichzeitig deutet er mit Verweis auf EvThom 2 an, dass seine Ergebnisse auch auf die erhaltenen griechischen Fragmente übertragbar seien: „Die Argumentationsstrategie des eindeutig gnostischen koptischen Thomasevangeliums lässt sich in Ansätzen also schon bei jenen Fragmenten erkennen" (362).

In den drei inhaltlichen Schwerpunktkapiteln prüft P. eine Reihe von religionsgeschichtlichen Parallelen zum EvThom, wobei er dieses mehrfach von möglichen Parallelen distanziert. Überzeugen können dabei u. a. die Ausführungen zum Begriff *monachos* in frühmonastischen Traditionen (180–194) und der Abschnitt über den Manichäismus (120–125). Auch die von P. vertretene Zurückhaltung im Hinblick auf die in der Forschung diskutierte Verbindung zwischen den Trägerkreisen von EvThom und johanneischen Schriften (91–98) ist m. E. plausibel. Die Hauptthese der Monographie allerdings scheint mir weniger überzeugend. Meine Fragen an die vorgelegte Untersuchung betreffen dabei unterschiedliche Ebenen:

1. Der Umgang mit den koptischen Texten ist in einer Reihe von Fällen problematisch: So ist bei der Wiedergabe von EvThom 61 die häufig angenommene Konjektur (ϣⲛϣ „gleich" statt ϣⲛϥ „zerstört") im koptischen Text nicht zu finden, sie liegt aber der anschließenden deutschen Übersetzung zugrunde (175). (Während hier die Konjektur unkommentiert übernommen wird, lehnt P. bei EvThom 83 eine m. E. durchaus plausible Konjektur, die viele Interpretationsprobleme behebt, ohne weitergehende Diskussion ab [228f; vgl. zur Begründung der Konjektur: Uwe-Karsten Plisch: Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar, Stuttgart 2006, 204–206]). Bei der Wiedergabe der unterschiedlichen Textfassungen von AJ bringt P. zwar unterschiedliche deutsche Übersetzungen von NHC II p. 15,3 und NHC III p. 22,6 („nach unserem Gleichnis" bzw. „nach seinem Gleichnis"), zitiert aber zweimal denselben koptischen Text (318). Kurz darauf (320f) finden sich irreführende Textabgrenzungen in den koptisch zitierten Textteilen; eine Passage (NHC II p. 24,32–34) wird ohne Auslassungszeichen übergangen, und in p. 24,36 fehlt der bestimmte Artikel sowohl im koptischen Text als auch in der Übersetzung („das Bild" statt „ein Bild"). Die Beispiele lassen sich vermehren und betreffen nicht nur Marginalien, sondern auch für die Interpretation zentrale Stellen der jeweiligen Texte.

2. Eine weitere Anfrage betrifft die Wortwahl bei der Beschreibung spezifischer Züge des EvThom sowie den Umgang mit Abwesendem: P. redet u. a. von der „Marginalisierung der ethischen und karitativen Dimensionen der Worte und Taten Jesu" im EvThom sowie der „Ausblendung der missionarischen Züge der Botschaft Jesu" (beides Überschriften, 40 bzw. 80). An der Wortwahl wird deutlich, dass P. hier voraussetzt, dass das EvThom die synoptischen Evangelien zwar kennt, deren Botschaft aber ablehnt. Warum nicht auch ein Ergänzungsmodell möglich wäre (etwa die „verborgenen" Worte als Zusätze zu den allgemein bekannten), wird nicht deutlich. Im genannten Kontext (40f) erwähnt P. selbst, dass in den „Missionsinstruktionen" (EvThom 14) die Ausgesendeten Kranke heilen sollen. Er wertet dies als „indirekte Reminiszenz der Heilungswunder Jesu" und als synoptischen „Traditionsrest" im Kontext der „Marginalisierung der ethisch-sozialen Dimension der Botschaft Jesu". Hier dient eine Parallele zu anderen Texten dazu, den Abstand der Texte voneinander darzustellen. An anderen Stellen jedoch, v. a. wenn dies „gnostische" Themen betrifft, werden Parallelen als Indiz für eine Übereinstimmung des EvThom mit anderen, „gnostischen" Texten gewertet. Ein synoptischer Anklang dient mithin dazu, die Andersartigkeit des EvThom zu erweisen; ein „gnostischer" dazu, die Gleichartigkeit festzustellen.

3. Problematisch erscheint mir die Deutung des EvThom im Kontext der Schriften des zweiten Nag-Hammadi Codex. P. findet hier insbesondere Übereinstimmungen mit dem AJ und dem Philippusevangelium (EvPhil), die in NHC II vor bzw. hinter dem EvThom stehen, sowie mit dem Buch des Thomas (LibThom), das als letzte Schrift in NHC II zu finden ist. Nun ist aber NHC II fraglos ein Produkt des vierten Jh.s, das EvThom hingegen sicher nicht (wie schon die erhaltenen griechischen Fragmente belegen). Zudem zeigt die unterschiedliche sprachliche Gestalt des Koptischen innerhalb von NHC II, dass auch die koptische Überlieferungsgeschichte der dort gesammelten Schriften vor ihrer Zusammenstellung nicht gemeinsam verlaufen ist. Zwei der von P. herangezogenen Schriften, nämlich AJ und LibThom (NHC II,1 bzw. II,7), weichen von den „mittleren" Texten des Codex in sprachlicher Hinsicht ab, zudem nimmt das EvThom innerhalb des Codex insgesamt eine Sonderstellung ein, da seine Sprachform dem Standardsahidisch am nächsten steht (vgl. Plisch, Thomasevangelium [s. o.], 11). Dass jemand im vierten Jh. die Texte in einem Codex zusammengestellt hat – ohne dass wir den Grund dafür kennen –, kann kein Argument dafür sein, NHC II als *den* plausiblen Interpretationsrahmen des EvThom anzusehen. Nach dieser Logik wäre auch das in NHC VI erhaltene Stück aus Platos Politeia (NHC VI,5; Pol 588a–589b) als „gnostischer" Text anzusehen, da es in einem Codex mit Schriften überliefert ist, die üblicherweise der Gnosis zugerechnet werden. Damit soll nicht gesagt werden, dass eine Interpretation des koptischen EvThom im Kontext von NHC II keine mögliche Lektüre darstellt. Nur ist es eben nur *eine* Lektüremöglichkeit dieses Textes – und zwar eine, die im Kontext des 4. Jh.s funktioniert, und die damit auf einer ähnlichen Ebene anzusiedeln ist wie etwa die manichäische Lektüre des EvThom – wissen wir doch auch, dass das EvThom im Manichäismus rezipiert wurde (vgl. dazu P.s Ausführungen 120–125, wo er selbst zu dem Schluss kommt, hier seien nur sehr begrenzte Rückschlüsse möglich). P. selbst konzediert hinsichtlich seiner Lektüre des EvThom im Kontext der Nag-Hammadi-Codices: „Diese Zugangsperspektive gewährt jedoch bereits eher einen Einblick in die Wirkungsgeschichte des Thomasevangeliums und ist nur in einem begrenzten Maße für die Rekonstruktion seiner Entstehungsgeschichte aufschlussreich" (359). Daneben lehnt er jedoch die Rekonstruktion früherer Fassungen ab und formuliert mehrfach generelle Schlüsse für ein angemessenes Verständnis des EvThom, die die eigentlich begrenzte Geltung der an der Interpretation einzelner Logien des koptischen Textes gewonnenen Ergebnisse nicht mehr deutlich werden lassen (vgl. etwa die Ausführungen auf 125, 330 u. ö.).

4. Schwierig erscheint mir auch die These, dass die *eikon*-Aussagen in EvThom 22; 50; 83 und 84 ausschließlich auf dem Hintergrund des „gnostischen" Mythos verständlich seien, nicht aber auf dem des Platonismus. P. entscheidet in seinem Kap. über das „religionsgeschichtliche Profil des Motivs der Abbildhaftigkeit menschlicher Existenz im Thomasevangelium" (255ff) schon gleich zu Beginn, die „platonische Ideenlehre und deren mittel- bzw. neuplatonische Reformulierung [...] nicht als eigenständige Phänomene in die Diskussion" einzubeziehen, sondern nur als möglichen „Hintergrund einzelner frühjüdischer, frühchristlicher und gnostischer Traditionsbildungen, da die ‚Bild'/‚Abbild'-Aussagen des Thomasevangeliums nicht auf eine unmittelbare

Auseinandersetzung mit entsprechenden philosophischen Schuldiskussionen zurückzuführen sind, sondern auf bereits vorgegebene Adaptionen platonisch-mittelplatonischen Denkens" (256f). Dies wäre doch erst zu überprüfen und nicht vorauszusetzen. Wenn sich P. später im selben Kap. mit den platonisierenden Auslegungen von Gen 1,26f bei Philo von Alexandrien beschäftigt (286–293), fehlt ein direkter Vergleich der verschiedenen Weisen der Bild-/Abbild-/ Urbildhaftigkeit bei Philo und im EvThom, der für das Verständnis der *eikon*-Stellen im EvThom einiges hätte austragen können. P. setzt hier vielmehr Philo von gnostischen Weisen der Auslegung der Schöpfungserzählungen prinzipiell ab, da im Gegensatz zu Philo die „gnostische Kosmologie auf einem Bruch im Gottesbild basiere" (292). Das mag richtig sein – aber inwiefern gilt diese „gnostische Kosmologie" auch für das EvThom? Mir scheint es gewagt, im EvThom einen „Bruch im Gottesbild" und einen „minderwertigen Demiurgen" anzunehmen. Das bedeutet aber, dass sich der Vergleich zwischen Philo und dem EvThom nicht einfach deshalb erübrigt, weil Philo die genannten Vorstellungen einer „gnostischen Kosmologie" nicht teilt.

5. Angesichts des bisher Ausgeführten stellt sich prinzipiell die Frage nach der Definition und dem Nutzen der Kategorie „Gnosis" für die Auslegung des EvThom. P. arbeitet in seiner Monographie m. E. parallel mit zwei unterschiedlichen Gnosisdefinitionen (was angesichts der Forschungsgeschichte auch nicht wirklich überraschen kann). In den Ausführungen zu Philo sieht P. die Annahme einer „minderwertigen Schöpfung" als konstitutiv für die gnostische Kosmologie an sowie die Interpretation der biblischen Schöpfungserzählungen als „Werk eines minderwertigen Demiurgen, dessen Schöpfung nur durch den Fall der Sophia ermöglicht wurde und der darauf bedacht ist, die aus der himmlischen Welt gefallenen Lichtelemente in diesem Kosmos gefangen zu halten" (292f). Hier liegt der Gnosisdefinition also ein ausgeführter Mythos zugrunde. Andererseits setzt sich P. in seinen methodischen Vorüberlegungen explizit mit dem dornigen Problem der Gnosisdefinition auseinander und wählt dabei ein eher historisch-phänomenologisch orientiertes Modell in Anlehnung an die in Exc.Theod. 78,2 bei Clemens von Alexandrien überlieferte Liste menschlicher Grundfragen (33f). In einem solchen phänomenologischen Sinne – so zeigte sich schon bei Hans Jonas – ist jedoch auch Philo von Alexandrien als „Gnostiker" anzusehen. Und in einem solchen Sinne bereitet es auch wenig Schwierigkeiten, das EvThom als „gnostischen" Text anzusehen – nur ist diese Bezeichnung dabei heuristisch wenig ertragreich. Im Sinne einer mythologischen Gnosisdefinition jedoch fehlen gerade die entscheidenden Elemente (ein ausgeführter Mythos, Sophia und der Demiurg) im EvThom. Aus eben diesem Grund wird das EvThom in der Sekundärliteratur u. a. als „Jesusüberlieferung auf dem Weg zur Gnosis" charakterisiert (so Jens Schröter / Hans-Gebhard Bethge: Das Evangelium nach Thomas, in: Nag Hammadi Deutsch 1, Berlin / New York 2001, 151–181; 163; Widerspruch bei P., 176). Dabei sollte man es m. E. auch belassen, sofern man nicht gänzlich auf die häresiologisch belastete Kategorie „Gnosis" verzichten möchte (dafür plädiert u. a. Karen King: What is Gnosticism?, Cambridge 2003). Die Monographie von P. partizipiert hier an einem derzeit virulenten Gesamtproblem der „Gnosis"-Forschung und verweist damit gleichzeitig auf die Notwendigkeit, auch weiterhin an heuristisch produktiven Charakterisierungen von Schriften aus der Frühzeit des Christentums zu arbeiten.

Hamburg Silke Petersen

Wilson, Walter T.: **The Sentences of Pseudo-Phocylides**. Berlin / New York: de Gruyter 2005. (XIV) 302 S. (Commentaries on Early Jewish Literature), Ln. € 74,00 ISBN: 3–11–018241–6

Ein wichtiges Korpus der durch christlich-abendländische Überlieferung auf uns gekommenen frühjüdischen Literatur stellen – neben (oft pseudepigrapher) parabiblischer Literatur (z. B. Apokalypse des Mose, Testament Abrahams, Joseph und Aseneth, 4. Esra) und den Werken namentlich bekannter Autoren (z. B. Sirach, Aristobul, Eupolemos, Ezechiel Tragicus, Philo, Josephus) – die Auctores Pseudo-Hellenistae dar, also unter dem Pseudonym griechischer Schriftsteller hervorgebrachte Literatur, zu der die Oracula Sibyllina genauso gehören wie etwa von Juden verfasste Verse des Sophokles, vgl. hierzu v. a. das bei A.-M. Denis: Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca, Leiden 1970, § 14–16 gesammelte Schrifttum. Zu diesen Auctores Pseudo-Hellenistae zählt auch ein in Hexametern verfasstes Lehrgedicht, das unter dem Namen des aus Milet stammenden Dichters Phokylides verfasst wurde, in Wahrheit aber dem griechischsprachigen Judentum der Spätantike entstammen dürfte (der echte Phokylides hat laut Suidas, φ § 643 [Adler II, 754] im sechsten Jh. gelebt; die Überreste seines Werkes finden sich bei E. Diehl: Poetae Elegiaci [Anthologia Lyrica Graeca I], Leipzig ^{3}1954, 57–60). Das Lehrgedicht des Ps-Phok nimmt unter den Auctores Pseudo-Hellenistae in zweifacher Hinsicht eine Sonderstellung ein: Zum einen ist es nicht wie die gefälschten Dichterverse und Pseudo-Orpheus durch Kirchenschriftstellerzitate (v. a. in der Praeparatio Evangelica des Euseb) auf uns gekommen, sondern durch handschriftliche Überlieferung, und zum anderen weicht es inhaltlich ab: Anders als etwa Pseudo-Orpheus oder Pseudo-Sophokles dient es nicht der monotheistischen Propaganda, sondern der Darlegung eines Ethos, das bei aller Gebundenheit an jüdische Voraussetzungen auch für Nichtjuden praktizierbar erscheinen soll. Die Sonderstellung teilt Pseudo-Phokylides mit den Oracula Sibyllina, die ebenfalls eigenständig tradiert wurden und thematisch vorrangig anderen Zwecken dienen als der Verbreitung des jüdischen Eingottglaubens.

Diesem Lehrgedicht des Pseudo-Phokylides hat Wilson einen Kommentar im Rahmen der neuen Reihe „Commentaries on Early Jewish Literature" gewidmet, der sich – wie seine Vorgängerbände – sowohl durch Gelehrsamkeit als auch durch eine gelungene äußere Gestaltung empfiehlt. Den Vorgaben der Reihe entsprechend gliedert sich das Werk in eine Einleitung, eine ausführliche Bibliographie, einen Kommentarteil und einen Index der behandelten antiken Texte sowie einen Autorenindex; im Appendix ist darüber hinaus der griechische Text des Pseudo-Phokylides abgedruckt (weitgehend im Anschluss an P. Derron: Pseudo-Phocylide: Sentences, Paris 1986). Der Kommentarteil bietet – jeweils abschnittsweise – eine englische Übersetzung, textkritische Bemerkungen und eine ausführliche Textauslegung, in der gleichermaßen pagane wie auch jüdische und christliche Parallelen zur Geltung gebracht werden.

Die zentralen Thesen dieses Kommentars, der durch eine Monographie des Vf.s vorbereitet erscheint (vgl. W. T. Wilson: The Mysteries of Righteousness. The Literary Composition and Genre of the Sentences of Pseudo-Phocylides, Tübingen 1994), sind der Einleitung zu entnehmen: Das Lehrgedicht des Pseudo-Phokylides ist laut W. – wie andere jüdische Pseudepigrapha unter dem Namen pagan-griechischer Autoren – als praktische Umsetzung einer jüdisch-apologetischen Theorie zu den Ursprüngen der Zivilisation zu verstehen, derzufolge die Kultur der heidnischen Umwelt im Wesentlichen auf jüdischen Ursprüngen beruht; dementsprechend sind auch die alten Dichter und Philosophen von den literarischen Errungenschaften des Judentums abhängig. Das Gedicht des Pseudo-Phokylides dient, so W., dem Ziel, diesen Ansprüchen Geltung zu verschaffen, indem hier vorgeblich ein alter Schriftsteller zu ihm passende Hexameter hervorbringt, die – für den Kenner wahrnehmbar – zu einem guten Teil auf biblischer Tradition beruhen (vgl. W. 3–8). Das jüdische Kolorit ist dabei jedoch mit Absicht nicht besonders dick aufgetragen; so soll verhindert werden, dass die Autorschaft des Phokylides dem Leser fraglich erscheint (6). Daher sucht man nach den typischen ethno-religiösen Differenzmerkmalen des Judentums in diesem Werk vergebens. Umgekehrt findet vieles Aufnahme, was sich hellenistischer Tradition verdankt; die Pseudo-Phokylidea sind eben auch ein Denkmal der hellenistischen gnomischen Poesie, genauso wie etwa das Pseudo-Pythagoreische Carmen aureum (9–13).

Das Streben des Ps-Phok nach Allgemeingültigkeit erleichtert nicht gerade die historische Verortung des Werks (12–13). Gegen die Mehrheit der Kommentatoren hält W. auch eine Lokalisierung im jüdisch-alexandrinischen Milieu nicht für zwingend notwendig: Mit der in Ps-Phok 102 abgelehnten Praxis ist nicht notwendigerweise die in Alexandria übliche Leichensektion gemeint, sondern vielleicht auch allgemeiner die Störung der Totenruhe (12).

Dem interkulturellen Charakter seines Gedichtes entsprechend greift Pseudo-Phokylides sowohl auf griechische wie auch jüdische Quellen zurück (14–22): Parallelen, die auf Abhängigkeit des Ps-Phok deuten, finden sich v. a. in den Fragmenten des echten Phokylides (15–16), im biblischen Schrifttum (hier durchgängig die Septuaginta: 17–19) und schließlich bei Josephus, Contra Apionem II,190–219 sowie in den Hypothetica des Philo (Fragmente bei Euseb, Praep Ev VIII, 6–7 [Mras I, 427–433]), vgl. 20–22. Die letztgenannten Parallelen dürften laut W. auf eine Ps-Phok gleichermaßen wie Josephus und Philo vorliegende Gesetzesepitome zurückgehen, die verlorengegangen ist (21).

In der literarischen Struktur kommt die Interkulturalität des Ps-Phok ebenfalls zum Tragen (vgl. 23–30 und – dazu passend – den Aufriss des Kommentars): Das Gedicht beginnt – nach einem Prolog, der die Autorschaft anzeigt (Vv. 1–2) – mit einer Epitome des Dekalogs (Vv. 3–8), welcher als der erste Hauptteil mehrere Abschnitte folgen, die thematisch jeweils um eine der vier Kardinaltugenden konzentriert sind (Vv. 9–131). Ein zweiter Hauptteil ist dann an den unterschiedlichen sozialen Beziehungen orientiert, in die der implizite Leser eingebunden ist (Vv. 132–227). Den Abschluss bildet ein Epilog (Vv. 228–230), der auf den Prolog zurückbezogen erscheint und daher von W. zusammen mit diesem kommentiert wird (67–72). Speziell den vier Kardinaltugenden als dem Vv. 9–131 zugrundeliegenden Gliederungsprinzip widmet W. gesonderte Aufmerksamkeit (24ff); man wird hier eine der wichtigsten Thesen seines Kommentars sehen dürfen. Es zeigt sich hier, dass – nach der dem jüdischen Traditionshintergrund geschuldeten Epitome des Dekalogs – ein gemein-hellenistischer Vorstellungsgehalt textorganisatorisches Potential entwickeln konnte.

Prägnant sind auch W.s Ausführungen zum Ethos des Ps-Phok (31–39), bei denen v. a. der Gedanke besticht, dass der Leser einen gewissen Status einneh-

men muss, bevor die Weisungen des Phokylides für ihn überhaupt Geltung haben können (32ff): Der implizite Leser ist männlich, erwachsen und verheiratet, aber auch Sohn, und er ist wohlhabend.

Es würde sich, so scheint es dem Rez.en, lohnen, diese Leitfigur mit dem Zaddiq der rabbinischen Literatur oder auch dem Hiob des Test Hiob und dem Sebulon in Test Seb 7–9 zu vergleichen.

Die Darstellung der Arbeit von W. muss hier abbrechen; leider lässt sich die Detailarbeit eines Kommentars in einer Rezension nur unzureichend würdigen. Aus dem vorher Gesagten dürfte hinreichend hervorgegangen sein, dass dieses Buch die Anschaffung wert ist. Der Kommentarreihe CEJL, die schon mehrere gelungene Bde hervorgebracht hat, ist zu wünschen, dass sie sich in den Bibliotheken auch bei knapper werdenden Etats etabliert; auch die neutestamentliche Forschung wird etwas davon haben, wenn sie zur Evaluation von Parallelen in den „Apokryphen und Pseudepigraphen" nicht immer nur auf Übersetzungen mit notwendigerweise knappem Anmerkungsapparat zurückgreifen muss.

Abschließend mag noch eine kritische Bemerkung zu eher darstellungstechnischen Fragen erlaubt sein, die freilich das insgesamt positive Bild nicht trüben sollte: Der Kommentar von W. weist eine sehr technische Optik auf; man hat es mit vielen Belegen und Zitaten zu tun. Der Vf. der vorliegenden Rezension vertritt die Ansicht, dass der Lesefreundlichkeit erheblich gedient wäre, wenn diese Optik in manchem noch sehr viel technischer erschiene. So wäre es z. B. durchaus wünschenswert gewesen, wenn Parallelen nicht überwiegend nur in englischer Übersetzung zitiert worden wären: Mit der Übersetzung kann ich wenig anfangen, wenn ich wissen will, wie wörtlich die Parallele eigentlich ist. Ähnliches gilt für Surplus-Varianten in der Überlieferung, die in den textkritischen Erläuterungen oft nur auf Englisch wiedergegeben werden. Auch hätte man mich nicht mit der Nachricht verschonen müssen, dass man die Hypothetica des Philo nur in Fragmenten bei Euseb findet, wenngleich die Referenz damit komplizierter ausgesehen hätte. Gelegentlich hat man den Eindruck, dass der implizite Leser dieses Kommentars entweder ein absolut eingeweihter Fachmann ist (der die Philo-Ausgabe von Cohn-Wendland gleich souverän beiseitelässt) oder Parallelen nicht nachzuschlagen pflegt. Mit den Fragmenten des echten Phokylides verhält es sich ähnlich wie mit Philos Hypothetica: Nirgends erfährt man, wo diese veröffentlicht sind; die Ausgabe der Poetae elegiaci von Diehl erscheint immerhin im Literaturverzeichnis, aber auch dort ohne Referenz auf die Fragmente des Phokylides.

Göttingen Jan Dochhorn

Witulski, Thomas: **Kaiserkult in Kleinasien**. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius. – Göttingen / Freiburg i. Ue.: Vandenhoeck & Ruprecht / Academic Press Fribourg 2007. 210 S. (NTOA / StUNT 63), geb. € 59,90 ISBN: 978–3–525–53986–6 / 978–3–7278–1586–7

Unermüdlich wiederholt sich mit Blick auf die reichsrömische Herrschaftsstilisierung und deren kultische Durchsetzung das Urteil, die jüngere althistorische Forschung habe ein neues Domitian-Bild entworfen, das nicht mehr dem des monomanen Tyrannen und Christenverfolgers entspreche. Tatsächlich hat die Althistorik seit Edward Gibbon (1776!) Domitians Herrschaft differenziert beurteilt und das auf Laktanz und Euseb zurückgehende Schema der kaiserlichen Kirchenverfolger kritisch überwunden. In der jüngeren exegetischen Forschung beginnt sich dies herumzusprechen. In der Tat spricht kaum etwas dafür, Domitian hervorgehoben als Christenverfolger zu sehen. Es gehörte nach dessen *damnatio memoriae* gewissermaßen zum guten Ton, von Domitian „verfolgt" worden zu sein. Gleichwohl bleibt seine Sonderstellung auf merkwürdige Weise gewahrt, etwa bei der Datierung neutestamentlicher Literatur. Dieser Stand ist aus vier Gründen unbefriedigend: (1) Das Prinzipatskonzept und namentlich die Religionspolitik Domitians bleibt historisch unaufgearbeitet. Es sprechen, unabhängig von der Frage nach einer „Verfolgung", triftige Gründe dafür, hier eine eigentümlich geprägte Phase herrscherlicher Selbstartikulation wahrzunehmen und (mögliche) frühjüdische und urchristliche Reaktionen daraus zu erklären. (2) Der Kaiserkult wird im Hinblick auf seine Diachronie, Topographie, soziale Stratifikation und konzeptionelle Geltung undifferenziert wahrgenommen: Er stellt sich zur Zeit des Tiberius anders dar als zu der Hadrians, in der Provinz Asia anders als in Gallien, aus der Sicht der senatorischen Elite anders als aus der eines Provinzbewohners, aus der des stoischen Philosophen anders als aus der des urbanen Wohltaten-Empfängers, aus der des strategiebewussten Reichsbeamten anders als aus der des adulatorischen Poeten, und selbst der kann die Perspektive wechseln (vgl. Martial, epigr. 10,72). (3) Das noch von der konventionellen Kirchengeschichtsschreibung her subtil wirksame Muster – „Ein schlechter Herrscher fördert den Kaiserkult (und unterdrückt Christen), ein guter Herrscher ist bescheiden (und tolerant)" – muss vollständig überwunden werden. Unter Hadrian wurde der Herrscherkult deutlicher gefördert als unter Nero, und Mark Aurel hat den Ruf des Christenverfolgers zweifellos eher verdient als Domitian. (4) Die Breite des Quellenmaterials, einschließlich des archäologischen, epigraphischen und numismatischen Befunds, wird kaum aufgearbeitet, sodass am Ende denn doch wieder, wenn auch jetzt misstrauisch beäugt, die senatorische Historiographie die Agenda bestimmt. So besteht erheblicher Forschungsbedarf.

Die vorzustellende Studie setzt hier an. Sie untersucht die kultische Kaiserverehrung *diachron* (31 v. Chr. – 161 n. Chr.), *topographisch* (Provinz Asia) und *stratifikatorisch* (Ebene des provinzialen, nicht des munizipalen oder privaten Kults). Ursprünglich bildet sie ein Kap. aus der Münsteraner Habilitationsschrift des Vf.s[1]. Daraus resultiert zum einen eine hilfreiche Konzentration auf das Wesentliche, zum anderen der Eindruck, dass die Vergleichsarbeit trotz ihres entwicklungsgeschichtlichen Anspruchs denn doch auf Hadrian zugeschnitten ist. Fragt man nach dem ontischen Status der kultisch verehrten Kaiser, so weisen die Ergebnisse W.s, gerade weil sie die dokumentarischen Zeugnisse stark gewichten, deutlicher auf die Positionen von S. Friesen als auf die subtilen Unterscheidungen, wie sie von S. R. F. Price vorgeschlagen wurden. Nicht in einer Zwischenposition steht der Herrscher; er ist Staatsgott ohne Einschränkung. Insgesamt bringt die Divinisierung eher ein situativ-funktionales Interesse als eine übergreifend-systematische Konzeptualisierung zum Ausdruck.

Die Untersuchung setzt bei Augustus an: Um 29 v. Chr. wird ihm auf Beschluss des Landtags (κοινὸν τῆς Ἀσίας), der die neue Friedensphase dankbar zu würdigen (und in den Zeiten der „Befriedung" aufgekommene Spannungen zu lindern) wünscht, ein provinzasianischer Kult zu Pergamon eingerichtet. Der Prinzeps stimmt der Initiative zu, will aber einerseits in seiner Eigenschaft als *Divi filius*, also mit Blick auf C. Iulius Caesar, und andererseits im Verein mit der *Dea Roma*, eher eine korporative Symbolfigur als eine Göttin mit Herkunft, verehrt werden. Auch wird der asianische Kalender mit dem Geburtstag des Augustus als Jahresbeginn im Erstmonat Καῖσαρ restrukturiert, sodass sich das Gegenwartsbewusstsein der Provinz wesentlich an der durch den Prinzeps inaugurierten „Heilszeit" ausrichtet (9–36). Bescheidener wirkt 26 n. Chr. die wiederum auf Initiative des Koinon genehmigte Einrichtung eines provinzialen Kultes für Tiberius, dessen Mutter Livia und den Senat, wobei Smyrna vom Senat den Zuschlag erhält. Der Eindeutigkeit wegen sollte hinzugesetzt werden, dass mit jenem „Nero", der dem Senat als Patron der Asianen die Dankrede hält, der Sohn des Germanicus gemeint ist (vgl. 38). Ein dritter Kult, diesmal zu Milet, wird von Caligula exklusiv für seine Person angeordnet, nach seinem Tod aber anscheinend nicht fortgesetzt. Für Claudius und Nero ist lediglich munizipale und private Kultverehrung belegt (37–51). Beim vierten Provinzkult, der in Ephesus eingerichtet wird, fällt die Kollektivierung insofern besonders auf, als er keineswegs dem amtierenden Kaiser Domitian allein, sondern der *gens Flavia* gewidmet ist, vermutlich neben Vespasian auch Titus und Domitia Longina, der Frau des Domitian (53–77). W.s These, dass die so zur Geltung gebrachte dynastische Idee die Position des Domitian relativiert hätte (64, 68f, 73f), vermag ich nicht zu teilen: Seine bescheidene Herkunft war ein erhebliches Manko, und anders als bei den julisch-claudischen Kaisern bestand dynastischer Nachholbedarf. Dessen ungeachtet belegt gerade der Vergleich mit Trajan, dass die Zäsur eines gesteigerten Kaiserkults zweifellos nicht bei der Person des Domitian lag. Als gezielte Parallele zur Augustus-Verehrung wird in Pergamon die religiöse Verehrung von Trajan, in Kulteinheit mit Ζεὺς Φίλιος konzipiert (78–89).

Ihren Schwerpunkt erreicht die Untersuchung mit Hadrian (90–170). Tatsächlich sprengt es den bisher skizzierten Rahmen, dass diesem Kaiser gleich drei provinziale Kulte eingerichtet werden, nämlich in Smyrna, Ephesus und Kyzikos, und zwar ohne θεοὶ σύνναοι. Die Ära Hadrians (117–138 n. Chr.), so weist W. überzeugend auf, wird v. a. in ihrer zweiten Hälfte in einem bis dahin nur bei Augustus gesehenen Ausmaß als weltweite Heilsepoche gedeutet. Durch Hadrian inspiriert, definiert sich der griechischsprachige Osten im Zeichen des Panhellenismus neu und bringt die gehobene Selbsterfahrung in einer das Bisherige weit übertreffenden Kultpraxis gegenüber dem Heilsbringer zum Ausdruck. Diese Verehrung gewinnt mit der Assimilierung an bzw. Identifizierung mit Ζεὺς Ὀλύμπιος titularen und dem wesentlich bei seiner Verehrung ansetzenden Πανελλήνιον kulturellen Ausdruck. Mit den Reisen des Herrschers durch die Provinz Asia wird sie personalisiert und intensiviert. Die Motive vom *adventus* und der *praesentia principis* bergen ein nicht zu unterschätzendes soteriologisches Potential. Von der Weihe des Zeus-Tempels zu Athen (132 n. Chr.) ausgehend, wird die Verehrung des Kaisers, wie die Hausaltäre des Ἁδριανὸς Ὀλύμπιος illustrieren, bis in den Privatbereich hinein ein flächen-

[1] Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse, Göttingen 2007 (FRLANT 221).

deckendes und sozial kontrollierbares Gesellschaftsphänomen. Unter Antoninus Pius, der mit seiner Frau Faustina wahrscheinlich im sardischen Artemision die kultische Verehrung der Provinz Asia genossen hat, bleibt das unter Augustus erreichte Niveau gewahrt, reicht aber an die Hochstimmung der Hadrian-Zeit offenbar nicht heran (171f). W. setzt den Regierungsantritt versehentlich im Jahr 131 an (171). Auf der letzten Seite präsentiert er seine Arbeitshypothese: Die Johannes-Offenbarung richtet sich gegen die skizzierte Intensivierung des Kaiserkults, wie sie um 132 n. Chr. mit Bezug auf Hadrian nachzuweisen ist. Der Prinzeps selbst ist das erste θηρίον aus Offb 13, dem Christus zum endzeitlichen Kampf entgegentritt. Die Johannes-Offenbarung ist im Zeitraum 132–135 n. Chr. zu datieren (174).[2]

Selbstverständlich kann das besprochene Buch als solches diese Hypothese nicht begründen. Im boshaften Bild: Der Vf. hat einen breiten und soliden historischen Sockel gebaut, auf dem ein arbeitshypothetischer Zwerg die Muskeln spielen lässt. Diesem freilich hat W. eine weitere, umfassende Monographie gewidmet. Deren Wert ist an der Plausibilität der intratextualen Argumentation zu messen. Der Rez. wird sich hüten, ein rasches Urteil zu fällen, nur weil W.s These unbequem ist. Die hier vorgestellte Studie besitzt ihren Wert jedenfalls nicht erst im Blick auf den abschließenden Datierungsvorschlag. Sie legt eine Übersicht über die dokumentierte Entwicklung des Kaiserkults über zwei Jh.e vor und trägt damit zur Schließung der eingangs skizzierten Forschungslücken Wertvolles bei. Gleichwohl sind nach meinem Eindruck einige Schwächen zu notieren: Domitian ist als einziger Herrscher im untersuchten Zeitraum der *damnatio memoriae* verfallen (im Fall des Caligula ist es zu der von W. (45) behaupteten *damnatio memoriae* nicht gekommen). Von der konsequenten Durchführung sind auch die epigraphischen, zum Teil sogar die numismatischen Zeugnisse betroffen. Es ist methodisch davon auszugehen, dass die erhaltene Dokumentation nicht repräsentativ ist. So triftig W. nachweist, dass die Vielzahl der Neokoroi unter Hadrian die Provinz Asia insgesamt prägt, so sehr drängt sich mit Blick auf seine exegetische Schlussfolgerung die Frage auf: Warum ist Offb dann nur Pergamon als Neokoros erwähnenswert? Als Echoraum der von W. plausibel nachgezeichneten Hadrian-Ära will sich mir Offb bislang jedenfalls nicht erschließen. Die Hauptschwäche der Studie scheint mir indes darin zu liegen, dass W. den Grundfehler der Domitian-These wiederholt und sich auf die Verehrung der einzelnen Herrscherpersönlichkeit konzentriert, wo strukturgeschichtlich nach der politischen und religiösen Funktion des Herrscherkults zu fragen wäre.

München Knut Backhaus

Dogmatik

Lohfink, Gerhard / **Weimer**, Ludwig: **Maria – nicht ohne Israel**. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. – Freiburg i Br.: Herder 2008. 443 S., geb. € 28,00 ISBN: 978–3–451–29789–2

Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Marias meint ihr Freisein von der Erbsünde. Entsprechend behandeln die Vf. die Erbsündenproblematik (1. Teil, 13–104) und den Kampf gegen die Erbsünde in Israel (2. Teil, 105–217), bevor sie Maria als Figuration des von der Erbsünde befreiten Israel (3. Teil, 218–395) darstellen.

Im 1. Teil erinnern die Vf. zunächst an das jüdisch-christliche Sündenverständnis. Was Sünde und Schuld ist, kann nur wissen, wer an einen persönlichen Gott glaubt, der sich in der Geschichte offenbart, mit dem man eine Geschichte haben kann und vor dem der Einzelne und das Volk sich zu verantworten haben. Diese personale Struktur der Sünde bezeugt sowohl das AT (vgl. u. a. Gen 2–3) als auch das NT (vgl. u. a. Lk 15,11–32).

Der Begriff der Erbsünde ist für viele Menschen anstößig. Nach Auffassung der Stoiker stört das Böse die Harmonie der Welt nicht wirklich, sondern ermöglicht geradezu das Gute. Für Sünde und Schuld im christlichen Sinn gibt es in ihrem System wenig Raum. Infolge der Wiedergeburt der Antike im 14. Jh. wird die Stoa in Europa attraktiv und bleibt von nun an einflussreich. Der Gedanke, die Ursünde der gesamten Menschheit zuzurechnen, gilt als Beleidigung Gottes und des Menschen. Die Tiefenpsychologie und Biologie weichen den Sündenbegriff ebenfalls auf. Bis Mitte des 20. Jh.s gelingt es der Theologie nicht, die Lehre von der Erbsünde den Menschen verständlich zu erklären.

Die Vf. suchen sich zunächst mithilfe der Beispiele der Umweltverschmutzung und ihrer Auswirkungen sowie der Geschichte der Schuldpotentiale dem Begriff der Erbsünde zu nähern. Das weit verbreitete Buch „Die Welträtsel" des atheistischen Zoologen und Naturphilosophen Ernst Haeckel von 1899 mit seiner These, dass der Maßstab für die Ordnung der Gesellschaft der „Kampf ums Dasein" sei, dient ihnen u. a. als Paradigma. Das zweite Beispiel für Schuldpotentiale ist der Antijudaismus, der auch in der Kirche eine lange Geschichte hat, auch wenn sich seit Gregor dem Großen († 604) gerade die Päpste immer wieder für die Rechte der Juden einsetzen. Die 2. Hälfte des 19. Jh.s bringt den Juden in Deutschland zwar die rechtliche Gleichstellung, fast gleichzeitig kehrt jedoch der Judenhass in der viel gefährlicheren rassistischen Variante zurück. In dem 1890 erschienenen Buch Julius Langbehns „Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen" spiegelt sich beispielhaft, wie sich nunmehr Judenhass, Rassismus und Nationalismus miteinander verbinden können. Hitler führt dann durch, was andere vor ihm gedacht und geschrieben haben.

Nach dem Dogma von der Erbsünde wird der Mensch in Schuldverstrickungen hineingeboren, die Folgen der Sünde anderer sind und die bis ins Biologische hineinreichen. Die Veranschaulichung der Erbsünde als Unheilssituation knüpft an deren Verständnis bei Piet Schoonenberg und Karl Rahner an. Nach Schoonenberg wird Gnade immer menschlich vermittelt. Rahner geht von der Kreatürlichkeit der menschlichen Freiheit aus, deren Vollzug auf Gott ausgerichtet und von Gott getragen ist und stets durch Menschen vermittelt wird. Sünde ist die Verweigerung gegenüber der Gnade der Selbstmitteilung Gottes. Wie deren Ursprung konkret zu verstehen ist, interessiert Rahner nicht.

Den beiden Vf.n geht es nun darum zu zeigen, dass der Sündenfall mit der Evolution zusammengedacht werden kann: Die biologische, zivilisatorische und kulturelle Entwicklung des Menschen hätte zu einem tieferen Hineinfinden zum Vertrauen auf Gott und zur Gemeinschaft mit ihm führen können, was zu einem gewissen Grad auch geschehen ist, wie Abraham und die Existenz Israels beweisen. Die Paradiesesgeschichte in Gen 2 ist ein Bild der Schöpfung, wie sie sein sollte. Erbsünde ist ein Mangel, den der Mensch selbst verschuldet. Sie ist die Abwesenheit der von Gott gewollten Fülle des Heils.

Im AT kommt zwar das Wort Erbsünde nicht vor, wohl aber die damit gemeinte Sache. So spricht Gen 3 vom Misstrauen des Menschen gegen Gott und von der Gebotsübertretung. Die Sünde der Stammeltern wird fortgesetzt in den Söhnen (Gen 4). Der Erzählzusammenhang von Gen 3–9, der die Schuldgeschichte der gesamten Menschheit im Blick hat, lässt auch Hoffnung erkennen (Abel, Henoch, Noach). Von seiner eigenen Schuldverstrickung spricht Israel noch eindringlicher. Die eigentliche Schuld Davids ist der Machtmissbrauch und die brutale Gewalt gegen Urija. Davids Sünde bleibt nicht ohne Folgen, wie die Thronfolgegeschichte zeigt. Israel hat seine eigene Schuld und die Schuldzusammenhänge seiner Geschichte schonungslos aufgedeckt, wie das große Bußgebet in Neh 9,6–37 eindrucksvoll belegt. Auch Paulus spricht in Röm 1–8 von der universalen Sündenmacht, die zwar aus den Tatsünden erwächst, sich aber verselbständigt, und aus der nur Jesus Christus befreien kann.

Nicht nur die Erbsünde, sondern auch Gottes Kampf gegen die Erbsünde hat eine Geschichte (2. Teil). Wie Abel, Henoch und Noach zeigen, suchen auch Nichtjuden nach der Wahrheit, geben sich Gott hin und leben als Gerechte. Gottes Gegengeschichte beginnt mit Abraham, in dem alle Menschen gesegnet sind. Mose führt Israel heraus aus der Sklaverei in die Freiheit. Am Sinai wird dem Volk mit der Tora ein neuer Lebensentwurf geschenkt. Die Freiheit, Gott zu dienen, ist ein wesentlicher Aspekt der Freiheit von der Erbsünde. In der Folgezeit gibt es immer wieder Befreiung von der Erbsünde, bis sie ihre Vollendung in der Taufe findet.

Die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium (M. Luther) und die Reduzierung der Tora auf die natürliche Sittlichkeit auf katholischer Seite hat deren wahres Wesen verdunkelt. Die Tora, deren theologische Mitte die Alleinverehrung Jahwes ist, schafft einen Lebensraum, in dem die Welt geheiligt und die Schöpfung wiederhergestellt wird, und errichtet so eine Gegenwelt zur Erbsünde. Sie stiftet die Identität des Judentums, wie sich nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. voll herausstellt. Der Tempel als Realsymbol für Gottes Anwesenheit in seinem Volk ist der Ort der Vergebung (vgl. Lev 16), die die Folgen der Schuld allerdings nicht aufhebt. Nach der Sühnetheologie der Priesterschrift kann der Mensch die von ihm aufrecht erhaltenen zerstörerischen Unheilspotentiale selbst nicht beseitigen.

Über die Tora hinaus setzt das kompromisslose, gottunmittelbare Wort der Propheten ein wesentliches Element der Erbsünde außer Kraft. Entgegen der Theorie von der prophetenlosen Zeit gibt es in Israel immer Propheten, wie z. B. Johannes der Täufer beweist. Die Erbsünde meint auch das Auslassen der

[2] Es ist gemeinhin müßig, über Lücken im Literaturverzeichnis zu klagen, aber in diesem Fall überrascht es denn doch, dass jüngere Standardliteratur nicht eingearbeitet wurde, so H. Cancik / J. Rüpke (Hg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen 1997; M. Clauss, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, München (1999) 2001; H. Cancik / K. Hitzl (Hg.), Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen, Tübingen 2003; I. Gradel, Emperor Worship and Roman Religion, Oxford (2002) 2004.

Möglichkeit einer ganzheitlichen Wahrnehmung der Welt im vollen Glanz des Schöpfungsplans Gottes. Die alttestamentliche Weisheit wagt einen solchen umfassenden Blick auf die Schöpfung. Sie bietet eine Vision einer Gesellschaft, in der Vernunft und Sachlichkeit herrschen. Die Erbsünde verdunkelt die Vernunft des Menschen nicht total. Deshalb gibt es sittliche Vernunft in allen Völkern. Im Begriff des Rests läuft die Heils- und Unheilsgeschichte zusammen. Der Rest ist der Träger der Heilsgeschichte. So spricht der Restgedanke letztlich von der Treue Gottes. Nach dem NT wird die lange Geschichte Israels erst in der Praxis Jesu, v. a. in seiner Liebe am Kreuz, erfüllt und endgültig. Aber dies wäre nicht möglich gewesen ohne den Glauben Abrahams, ohne das Unterscheidungswissen der Tora, den Mut der Propheten.

Der 3. Teil spricht über Maria, das Inbild des erlösten Israel. In der Bibel kann eine Einzelgestalt ein ganzes Volk figurieren. Das wird an der Figur des Menschensohns (Dan 7), des Gottesknechts in Deuterojesaja, der Tochter Zion, der Jungfrau Israel und der Himmelsfrau (Offb 12) aufgewiesen. In den Figurationen verdichtet sich u. a. ein geschichtlicher und theologischer Zusammenhang. Sie werden zu Symbolen, in denen sich die eigentliche Wirklichkeit offenbart. Maria ist nach dem NT die Figuration Israels. Das zeigt sich gut im Magnificat, wenn man die Aoriste auch in 1,51–54 anders als die Einheitsübersetzung nicht präsentisch, sondern als bereits geschehene Machttaten Gottes versteht. Maria fasst so in ihrem Lobpreis die ganze Geschichte Israels zusammen. Sie ist Repräsentantin Israels. In Joh 2 steht Maria typologisch für das hoffende und gehorsame Israel. Nach Joh 19,25–27 erreicht das alttestamentliche Israel sein Ziel. Das endzeitliche Israel, das Jesus am Kreuz konstituiert, wird repräsentiert durch das Miteinander von Maria und dem Jünger, den Jesus liebte.

Auf den ersten Blick scheint die Kirche die Sicht bei Lukas und Johannes nicht durchzuhalten, sondern in Maria nur die Figuration des neutestamentlichen Gottesvolkes zu sehen. Für die großen Theologen der frühen Kirche existiert die Kirche jedoch von Anfang an im Heilsplan Gottes. Deshalb lässt sich das Geheimnis der Kirche im AT schon in vielen Schritten erkennen. Mit der Bezeichnung als Jungfrau, Braut und Mutter wird die Kirche immer anschaubarer und immer persönlicher, so dass sie mit Maria vergleichbar wird. Der Blick auf die Kirche ist von Anfang an eine der Wurzeln der Mariologie. Noch für M. Luther ist die enge Verbindung zwischen Maria und der Kirche gegenwärtig. Diese Sicht tritt aus zwei Gründen allmählich zurück: 1. Maria erhält einen Platz zwischen der Kirche und Christus und steht nicht mehr mit allen Glaubenden Christus gegenüber. Sie wird zu einer Rettergestalt, die vor dem richtenden Gott rettet oder gar Gegengewicht zum richtenden Christus ist. 2. Zur Zeit des Rationalismus versteht man das Wesen der Typologie nicht mehr. Durch die neu belebte historische Forschung im 19. Jh. wird die Analogie zwischen Maria und der Kirche wieder entdeckt und im 20. Jh. z. B. durch Hugo Rahner bahnbrechend weitergeführt. Das hat das zweite Vaticanum stark beeinflusst. Auf dem Hintergrund des Holocausts wird Maria wieder deutlicher nicht nur als Urbild der Kirche, sondern auch als Inbild Israels erkannt.

Nach dieser langen Vorbereitung wenden sich die Vf. nun dem eigentlichen Ziel ihres Buches zu, einer sachgerechten Auslegung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Marias. Spätestens seit Ambrosius sprechen die Väter infolge der Übertragung der entsprechenden Aussagen über die Kirche von der Makellosigkeit und der bräutlichen Schönheit Marias. Da man sie als Urbild der Kirche versteht, gilt alles, was von der Heiligung der Kirche gilt, auch für sie. Marias reines, ungeteiltes Ja zu ihrer Empfängnis setzt das Freisein von der Erbsünde voraus. Seit dem 4./5. Jh. bis ins Mittelalter sind sich die Theologen darin einig, dass Maria von der Erbsünde befreit und sündlos war. Viele Theologen – darunter Thomas von Aquin – halten indes daran fest, dass Maria kurze Zeit unter der Erbsünde stand, weil Christus sonst nicht Erlöser aller Menschen gewesen sei. Der entscheidende Durchbruch kommt nach Vorarbeiten anderer durch Johannes Duns Scotus, der Maria durch die vorausgreifende Erlösung durch Christus vor der Erbsünde bewahrt sieht. Doch erst 1708 kommt es unter Clemens XI zum allgemein angeordneten Fest und 1854 unter Pius IX zur dogmatischen Definition.

Nach dem Dogma ist auch Maria erlösungsbedürftig, wird aber nicht von der Erbsünde befreit, sondern im Blick auf die Erlösungstat Christi von Anfang an vor ihr bewahrt. Das schließt nicht aus, dass sich die einzigartige Gnade, die Maria geschenkt wird, in einer langen Geschichte angebahnt hat. Das lässt danach fragen, ob das Dogma auch für Israel gilt. Die Forschung in den letzten Jahrzehnten hat v. a. über den Gedanken des heiligen Rests den Blick für die heilsgeschichtliche Deutung des Dogmas geöffnet. Die Sinnspitze des heiligen Rests ist die Treue Gottes zu seinem Volk. Der heilige Rest sind primär Personen, die den Glauben an den Gott Israels durchtragen. Maria repräsentiert den heiligen Rest Israels.

Das NT und die gesamte spätere kirchliche Tradition bezeugen einstimmig, dass es Erlösung nur in Christus gibt. Zugang dazu ist der Glaube, der die Tora nicht außer Kraft setzt. Weil Gottes Gnade Israel schon immer umfangen hat und sich viele Israeliten der Gnade geöffnet haben, gibt es in Israel schon immer Erlösung und Vergebung. Aber erst Jesus Christus beginnt in Israel ein Volk zu sammeln, das allein auf eine Gesellschaft aus Glauben ausgerichtet ist. In Johannes dem Täufer wird die auf Jesus zulaufende Glaubensgeschichte Israels am augenscheinlichsten. Jesus stiftet keine neue Religion, sondern führt die Glaubensgeschichte Israels zu ihrem Ziel. Die Geschichte der Gnade in Israel wird in Jesus vollendet. Das lässt sich gut am Logoshymnus des JohEv zeigen. Der Logos ist schon vor seiner Menschwerdung im wahren Israel anwesend, so dass die Gnade schon damals Gnade Christi ist. Das ermöglicht, konkret von einer „Vor-Erlösung" zu sprechen. Jesus und Maria sind auf ihre Weise der Höhepunkt der Geschichte Israels. Da Jesus als wahrer Mensch wie seine Mutter ein Hörender und Glaubender, aber als der Sohn Gottes zugleich „wahrer Gott vom wahren Gott" ist, kann sie besser als Jesus ausschließlich den Part des Menschen darstellen.

Die Frage, ob Maria bei der Erlösung mitgewirkt hat, lässt sich dadurch beantworten, dass Gott nicht ersetzt, was vom Menschen zu tun ist. Gott tut alles als die weltübergreifende Ursache. Aber auch der Mensch muss alles tun. Das ist notwendig eine paradoxe Aussage, weil das Zusammenwirken von Gott und Mensch ein Geheimnis ist. Dieses Paradox gilt auch für die Mariologie. An Maria hat Gott alles getan und Maria hat selbst alles getan.

Die Vf. kommen schließlich auf die Erlösung des einzelnen Menschen zu sprechen, der in der Taufe aus dem Machtbereich der Erbsünde errettet wird. Durch die Taufe tritt der Einzelne in die Kirche als die engste Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und in den irdischen Sozialverband der Kirche ein. In ihr wird der Machtbereich Christi schon jetzt anerkannt; in ihr ereignen sich der Sieg über die Mächte der Finsternis und die Versöhnung des Alls schon jetzt. In der Taufe wird der Mensch neu geboren und so in einen Heilszusammenhang hineinversetzt, der ihm in der Kirche als reine Gnade vorgegeben ist. Denn wie es innerhalb des Unheilszusammenhangs der Welt strukturelle Sünde gibt, so gibt es im Volk Gottes, der Kirche, strukturelle Gnade. Das wird u. a. sichtbar in den Sakramenten, in der Heiligen Schrift, in der kirchlichen Lehrtradition, im christlichen Festkalender, in der christlichen Gemeinde mit ihren Versammlungen, in den christlichen Lebensformen des Alltags und im kirchlichen Amt, das für die Erhaltung der Kirche unersetzlich ist. Besonders wichtig ist die Rolle der Heiligen, die als Personen bezeugen, dass die Kirche der Ort ist, „an dem Gott durch Christus und alle, die ihm nachfolgen, schon gesiegt hat – der Ort, an dem das Heil endgültig und unwiderruflich in der Welt angekommen ist" (382). Unter ihnen hat die Mutter Jesu eine besondere Funktion.

Wenn es stimmt, dass der Mensch sich aus dem Tierreich entwickelt hat, dann war das Paradies nicht sein Ausgangspunkt, sondern seine Erwartung in der Zukunft. Die Sünde hat weder die Schöpfung zerstört noch den Menschen völlig korrumpiert. Aber das Nichtgreifen der Gnade hat schreckliche Folgen. Dieser Sündenfall geht weiter bis heute. Zugleich gibt es – wie gesehen – eine Gegengeschichte. Mit ihr verfolgt Gott unablässig seinen Plan, die Welt teilhaben zu lassen an seiner Herrlichkeit. In Jesus Christus ist dieses Ziel Gottes endgültig erreicht. Eingebunden in das Erreichen dieses Ziels ist Maria und mit ihr die Glaubensgeschichte seit Abraham. Ohne die Freiheit von der Erbsünde hätte es die Freiheit und Klarheit Marias nie gegeben, hätten sich nicht viele Generationen vor ihr an den Willen Gottes hingegeben. Dennoch ist es ein Wunder, dass es Maria gibt. Und das gilt umso mehr für Jesus.

Maria – so betonen die Vf. in ihrem Ausblick – gehört in verschiedene Traktate der Theologie und zugleich in keinen, da man eine Person nicht zerstückeln kann. „In ihr verdichtet sich die Geschichte Israels mit all der Gnade, die in dieser Geschichte gewachsen ist. Zugleich zeigt sich in ihr, was Kirche ist: hörende, glaubende, das Wort aufnehmende und demütig bewahrende Gemeinschaft." (398) Die Mariendogmen sind ursprünglich Dogmen über die Kirche. Wir dürfen deshalb nicht über Maria sprechen, ohne dabei an die Kirche zu denken. Alle Aussagen über die Kirche kommen aus den Aussagen über Christus. So können wir über Maria nicht reden, ohne über Christus zu reden. Über Maria können wir auch nicht reden, ohne über Israel zu reden. Denn Gnade setzt nicht nur die Natur, sondern die Geschichte voraus. Als Inbild des wahren Israel ist Maria auch die Mutter der Kirche und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis ein Dogma auch für Israel.

Die These der beiden Autoren, dass Maria nur eingebettet in die Geschichte Israels und im Zusammenhang mit der Kirche zu verstehen ist, ist auch bibeltheologisch gut begründet. Wegen seiner auch von Nichttheologen verständlichen Sprache ist das Buch einem weiten Leserkreis zu empfehlen.

Bonn Heinz Giesen

Lüning, Peter: **Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten**. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar. – Münster: 2007. (X) 414 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 65), geb. € 54,00 ISBN: 978–3–402–02520–8

Die „Exercitia Spiritualia" des Ignatius von Loyola (1491–1556) sind auf das Ziel ausgerichtet, „den göttlichen Willen in der Einstellung des eigenen Lebens zum Heil der Seele zu suchen und zu finden" (MHSJ 100, 140, § 1). Ihre Ratschläge und Regeln, die in einem langen Prozess eigener Frömmigkeitserfahrung entstanden sind, werden nicht in der systematischen Form schulmäßig aufbereiteter theologischer Theorie dargeboten, sondern sind ganz auf die Praxis geistlicher Übungen abgestellt, denen sich der Exerzitand unter Anleitung seines Exerzitienleiters zum Zwecke des Heils der Seele vor Gott zu unterziehen hat. Ignatianische Theologie ist wesentlich scientia practica, die von Herzen kommt, um zu Herzen zu gehen. Gleichwohl erschöpft sie sich nicht in irrationaler Gefühlsunmittelbarkeit; sie bedarf vielmehr um ihrer selbst willen reflexiver Vermittlung und steht in einem ebenso konstitutiven wie produktiven Verhältnis zur Rationalität der Vernunft.

Kennzeichnend für die seelsorgerliche Erfahrungstheologie des Ignatius ist ihre ausgeprägte, heilsgeschichtlich bestimmte Christozentrik. Die christologische Mitte hinwiederum ist durch das Kreuz markiert. Am Kreuz ist die Menschwerdung des Logos erfüllt, wie dies in der Auferweckung des Gekreuzigten vollendet offenbar geworden ist, um in der Kraft des göttlichen Geistes wirksam zu sein. Vom Kreuz des Auferstandenen her erschließt sich nicht weniger als die Gottheit Gottes selbst in ihrem trinitarischen Verständnis. Der dreieinige Gott ist deus pro nobis, der die Glaubenden über die Teilhabe an Armut, Erniedrigung, Leiden und Tod des gekreuzigten Herrn zur österlichen Verherrlichung und zu eschatologischer Vollendung zu führen verheißt.

Die im Sommersemester 2006 von der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster als Habil.schrift angenommene Arbeit von Lüning ist an der Leitfrage orientiert, „welche theologische Bedeutung und welchen Stellenwert der Begriff des Kreuzes im jeweiligen Gesamtgefüge des theologischen Werkes von Przywara, Rahner, Sobrino und Balthasar aus ignatianischer Perspektive einnimmt" (10; bei L. kursiv). Ziel der Untersuchung ist die Beantwortung der Frage, ob bzw. inwiefern der von den vier Jesuitentheologen gemeinsam vorausgesetzte Bezug auf Ignatius zu einer basalen Übereinstimmung im Kreuzesverständnis geführt hat (vgl. 26), das der Vf. im Kontext anthropologischer und soteriologischer Ideen sowie unter Berücksichtigung homiletischer und spiritualitätstheologischer Motivzusammenhänge analysiert. Die dabei verfolgte induktive Methodik verbindet werkgenetische und synchrone Aspekte und erstrebt einen Vergleich, der kreuzestheologische Perspektiven sowohl für die gegenwärtige katholische Lehre als auch in ökumenischer Hinsicht zu eröffnen verspricht.

Statt die umfangreichen Analysen zur Deutung des Kreuzes bei Erich Przywara (29–118), seinem Schüler Karl Rahner (119–228), dem Befreiungstheologen Jon Sobrino (229–257) sowie beim (ehemaligen) Jesuiten Hans Urs von Balthasar (258–356) zu referieren, sei zusammenfassend lediglich vermerkt, dass das ignatianische Erbe, das in der praxis pietatis gelebten Christentums seinen Ursprung hat, eine wesentliche Quelle aller vier Konzeptionsentwürfe und einen entscheidenden Faktor des jeweiligen Kreuzesverständnisses unbeschadet aller spezifischen Differenzen darstellt. Nachweis und detaillierter Beleg dieser Feststellung sind L. überzeugend gelungen. Die in den ignatianischen Exerzitien erkennbare kreuzeszentrierte Ausrichtung wirkt als durchgehender theologischer Grundimpuls und prägt die Ansätze Przywaras, Rahners, Sobrinos und von Balthasars sowohl in formprinzipieller als auch in materialdogmatischer Hinsicht, insofern das, wie L. es nennt (vgl. bes. 357–383), soteriologisch konkrete personal-interrelationale Begegnungsgeschehen zwischen Mensch und Gekreuzigtem den gemeinsamen Erschließungsgrund theologischer Einsicht darstellt. Hinzuzufügen ist, dass theologische Gestaltungskonformität durch dieses Geschehen keineswegs erzwungen ist, sofern es auf Existenzerschließung ausgerichtet und daher gestaltoffen und für je eigene Wahrnehmung aufgeschlossen ist, ohne dass dadurch die Gleichursprünglichkeit von Sozialität und Individualität des Glaubens in Abrede gestellt würde.

Die ignatianischen Exerzitien leiten zu bewusster Begegnung mit dem Gekreuzigten an, der an Ostern in der Kraft des göttlichen Geistes als inkarnierter Logos, Retter und Heiland und kommender Vollender von Schöpfung und Welt offenbar ist. In der Christusbegegnung sind mithin protologische, soteriologische und eschatologische Elemente inbegriffen, die theologisch zu erfassen sind, wenn die Gottesoffenbarung im auferstandenen Gekreuzigten verstanden werden soll. In den Konzeptionen „des alles kenotisch-theologisch zu unterfassen suchenden Przywara, des inkarnationstheologisch humanisierenden Rahner, des kontextualisierenden Sobrino und des in existentieller Bedeutsamkeit trinitarisch schauenden Balthasar" (383; bei L. kursiv) ist dies nach L. in je spezifischer Weise, jedoch in gemeinsamer Prägung durch ignatianische Motive versucht worden und zwar so, dass die Notwendigkeit einer differenzierten Verbindung analoger und dialektischer Denkungsart erhellt: „Die in die Offenbarungsordnung hineingenommene Analogie bewahrt heilsgeschichtliches Denken vor einer selbstverabsolutierten ‚reinen' Dialektik, so wie umgekehrt heilsgeschichtliche Dialektik durch Rückbindung der Analogie ans concretissimum universale des Kreuzes den offenbarungstheologischen Grund der Analogie freilegt. Damit besteht für eine an ignatianisch theologischen Grundmotiven orientierte katholische Theologie auch im 21. Jh. die Denkmöglichkeit und -notwendigkeit einer durch die Analogie weltbildübergreifenden und zugleich konkrete Realisierungsgestalt suchenden dialektisch kritischen Rede vom Gekreuzigten coram mundo und coram Deo maiore." (Ebd., bei L. kursiv)

Es sei dem Leser anheimgestellt zu entscheiden, ob die Abschlusssätze von L.s Arbeit, die für ihren Stil insgesamt charakteristisch sind, die nötige Begriffsklarheit bieten, um das schwierige Thema von Analogie und Dialektik einer theologischen Lösung näher zu bringen. Wie immer man hier urteilen mag: Ihr Primärziel, ignatianische Einflüsse auf das Kreuzesverständnis führender Jesuitentheologen der Zeit nachzuweisen, hat L.s münsterische Habil.schrift unzweifelhaft erreicht.

München Gunther Wenz

Mühling, Markus: **Grundinformation Eschatologie**. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 352 S., kt € 24,90 ISBN: 978–3–8252–2918–4

Die vorliegende Arbeit des Heidelberger Privatdozenten Markus Mühling ist eine Grundinformation zur Eschatologie auf der Basis evangelischer bzw. genauer (wie im Verlauf der Darstellung deutlich wird) evangelisch-lutherischer Theologie. Als Information versteht sie sich in doppelter Weise, nämlich zum einen als Einführung bzw. Darstellung der wichtigsten Positionen und Themen der Eschatologie, sowie zum anderen als Einübung in das konkrete systematisch-theologische Denken, indem für die vorgelegten Probleme bestimmte Lösungen vorgestellt werden, mit denen sich der Leser auseinandersetzen soll.

Der erste Teil umfasst die sogenannten Prolegomena (15–48). Hier wird zunächst ein Überblick über die Geschichte der evangelischen Eschatologie gegeben (katholische Perspektiven fehlen fast völlig) und sodann ausgehend vom Handlungsbegriff aufgewiesen, wie sich die Perspektive der Hoffnung in der konkreten Lebenswirklichkeit des Menschen und seinen unterschiedlichen Erwartungen zeigt. Der zweite Abschnitt (49–76) fragt nach der Grundlage bzw. der Begründung der Eschatologie und der Aussagen zur Eschatologie, die nur im trinitarischen Gott bzw. den hier durchgehend als „Eschatoi" bezeichneten trinitarischen Personen gegeben sein kann. Ausdrücklich aufbauend auf den Positionen von Eilert Herms und Christoph Schwöbel wird „die Konkordanz zwischen dem Geschehen des Zustandekommens von Glauben und dem Glaubensinhalt" (53) betont und im Sinne der Verbindung von Rechtfertigung und *promissio* als Inhalt der Glaubenserfahrung bestimmt. Hier wäre dann allerdings zu fragen, wie die sich innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden vollziehende Selbsterschließung Gottes zu verbinden ist mit der Abhängigkeit „von den Ergebnissen der alt- und neutestamentlichen Forschung" (60), die der Vf. in seiner Darstellung der christologischen Grundlage der Eschatologie darstellt. Unter dem Titel „Das Eschaton" behandelt der dritte Teil (77–138) die Bezogenheit der irdischen Lebenswelt auf das Letztgültige und damit die Fragen nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, Raum und Unendlichkeit sowie unter der (etwas eigenartig wirkenden) Verhältnisbestimmung von Gutem, Wahrem und Schönem das Problem der Theodizee. Weil es sich bei den im vierten Teil (139–220) behandelten Fragen um Sachverhalte handelt, die nach Meinung des Vf.s noch nicht das Letztgültige betreffen, werden unter dem Titel der *Präeschata* die Fragen nach der Vollendung der Welt, dem Tod des Menschen und der Zukunft der Geschichte behandelt. Der fünfte Teil schließlich (221–317) behandelt die in diesem Sinne eigentlichen letzten Dinge, die *Eschata*, d. h. die Parusie Christi, die leibliche Auferstehung, das Gericht und die Vollendung der Welt. In diesen beiden letzten Teilen wird immer Wert darauf gelegt, in kurzen Abschnitten die ethische Relevanz der entsprechenden systematischen Darstellungen zu betonen, wobei manche Argumente sehr knapp geraten sind bzw. (etwa im Blick auf die Ablehnung der Feuerbestattung) kaum überzeugen können (197f). Ein Literaturverzeichnis (318–329), ein Glossar (330–336), das angesichts mancher Begriffsschöpfungen des Vf.s sehr hilfreich ist, sowie Register zu den Bibelstellen (337–339), den Personen (339–343) und Sachen (344–352) runden diesen Bd ab.

Es würde den Rahmen einer Rezension sprengen, sich mit allen systematischen Aussagen auseinanderzusetzen, die der Vf. ausdrücklich auf der Basis evangelisch-lutherischer Lehre zu begründen versucht. Gewünscht hätte man sich allerdings eine breitere Aufnahme entsprechender Positionen der römisch-katholischen Theologie (die häufig fälschlicherweise nur als „römisch" bezeichnet wird, vgl. etwa 165, 171!). Die für die Hermeneutik eschatologischer Aussagen bis heute grundlegenden Überlegungen Karl Rahners oder Hans Urs von Balthasars werden beispielsweise überhaupt nicht erwähnt. Anfragen habe ich vor allem in Bezug auf zwei Punkte. Der erste betrifft die mit der Interpretation der Rechtfertigungslehre zusammenhängende Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln, die vor allen Dingen in der Frage des Gerichts deutlich wird. Wenn der Vf. formuliert: „Alle menschlichen Handlungen, einschließlich ihrer guten und schlechten Taten, werden bezüglich ihrer eschatischen Valenz in ethisch relativ indifferente überführt, unbeschadet ihres präeschatischen ethischen Wertes" (133), dann stellt sich die Frage, welche Relevanz dann das irdische Leben tatsächlich für das Gericht hat bzw. was denn das Gericht dann überhaupt konkret bedeuten soll. Auch an dieser Stelle wäre eine Auseinandersetzung mit den vielfältigen Ansätzen gegenwärtiger katholischer Eschatologie zur Deutung des Gerichts im Blick auf das Verhältnis von Gnade und Freiheit wie auch der Beziehung von Tätern und Opfern für die entsprechende systematische Darstellung sinnvoll und hilfreich gewesen.

Der zweite, m. E. besonders problematische Punkt ist die philosophische Grundlegung der systematischen Position des Vf.s. Denn hier wird Person in einer aktualistischen Weise als (bloßer?) Kreuzungspunkt von Relationen bestimmt, der faktisch einen persönlichen Selbststand und eine Individualität ausschließt. Es ist aber

schlicht und einfach ein Verzeichnen nicht nur der mittelalterlichen Auffassung vom Menschen, wenn der personale Selbststand des Menschen im *Gegensatz* zur Abhängigkeit von Gott gesehen wird und nicht vielmehr als *Folge* dieser im Schöpfungsakt gründenden Abhängigkeit (vgl. 252). Die Unterschiedlichkeit der Relationen des Menschen, der existiert aus der im Akt der Schöpfung gesetzten und bleibenden Relation zu Gott, die gerade seinen Selbststand und seine Individualität ermöglichen (ein Begriff, den M. nur negativ fasst, vgl. 280), während die ebenfalls zum Menschen gehörenden Relationen zum Mitmenschen und zur Welt nicht in gleicher Weise konstitutiv sind, wird von M. kaum reflektiert. Man darf sich schon fragen, wie es logisch möglich sein soll, dass die geschöpflichen Personen „erst eschatisch durch Kreuz, Auferstehung und Gericht geschaffen werden, und dieses Urteil retrokausal den im Hier und Jetzt lebenden Menschen zugesprochen wird, wodurch sie promissiv zu Personen werden" (285).

Diese Position ist wohl auch der Grund einer Reihe von Fehldeutungen scholastischer Philosophie und Theologie. Das zeigt sich neben der Interpretation der bekannten Personendefinition des Boethius vor allen Dingen im Kontext der Verhältnisbestimmung von Raum und Unendlichkeit, wo der Vf. die verschiedenen Vorstellungen des Raums von den jeweiligen Abendmahlslehren her entwickelt. Die dabei gegebene Deutung des tridentinischen (wie auch des orthodoxen!) Verständnisses der Eucharistie muss leider schlicht und einfach als Unsinn bezeichnet werden. Denn die Akzidenzien sind nicht „mehr oder weniger belanglose, auf alle Fälle aber unwesentliche Eigenschaften" (110) im Gegensatz zur Substanz. Hier wird der philosophische Wesensbegriff unreflektiert ineins gesetzt mit einem alltagssprachlichen Begriff der Wesentlichkeit, der diese als Wichtigkeit interpretiert. Deswegen stimmt auch das folgende Urteil gerade nicht: „Nach der Konsekration ist im Abendmahl nur noch Christus gegenwärtig: Fleisch und Blut Christi, dabei eben kein Wein und Brot mehr. Dass der Knirschkoeffizient, der Geschmack und das Aussehen von Brot und Wein erhalten bleiben, ist rein akzidentell und unwesentlich." (110) Es gilt darum nicht nur für die Tradition Luthers, sondern recht verstanden auch für die katholische und orthodoxe Tradition, dass „der ganze Christus, sowohl nach seiner Gottheit als auch nach seiner Menschheit ganz im Abendmahl anwesend [ist], in, mit und unter Brot und Wein." (117)

Es sind (neben einigen kleineren Ungenauigkeiten, die durch eine breitere Literaturauswahl wohl hätten behoben werden können) gerade diese zwei Punkte, die dafür sorgen, dass die Lektüre dieser Grundinformation zur Eschatologie einen doch etwas zwiespältigen Eindruck hinterlässt. Davon abgesehen gibt es aber eine Reihe von interessanten Lösungsansätzen zu den klassischen Fragen der Eschatologie, mit denen sich eine Auseinandersetzung auf jeden Fall lohnt.

Paderborn Burkhard Neumann

Rahner, Johanna: **Einführung in die katholische Dogmatik**. – Darmstadt: WBG 2008. 144 S., kt € 14,90 ISBN: 978–3–534–20063–4

Schon die bibliographischen Angaben des zu besprechenden Buches lassen aufhorchen: Angekündigt wird eine wissenschaftliche Einführung in die Dogmatik auf nicht einmal 150 Seiten. Die Verfasserin dieses Bdes der WBG-Reihe *Einführung Theologie* – seit 2006 Dogmatikprof.in an der Univ. Bamberg – relativiert diesen Anspruch allerdings eingangs: Ziel sei nicht, das Fach „schlechthin vor- und darzustellen", sondern lediglich „erste Orientierung", „einleitendes Vertrautwerden" und eine methodisch-thematische Grundlegung zu bieten, um Neuling wie Laien entlang „erste[r] Schneisen ins Dickicht" (9) des ‚Urwalds' Dogmatik zu leiten. Das Buch situiert sich also zwischen Gesamtdogmatik und konkreter Einführung ins dogmatische Arbeiten.

Es bleibt indes unklar, inwieweit die pädagogische Ausrichtung Ursache des geringen Umfangs des Buches ist (unter den Einführungen der Reihe kommt einzig jene in die Septuaginta mit weniger Seiten aus, während etwa die bereits erschienenen Einführungen in dogmatische Einzeltraktate allesamt umfangreicher sind), oder ob er der Existenz der genannten Spezialeinführungen geschuldet ist. Ungeklärt bleibt auch das Verhältnis des vorliegenden Bdes zu diesen: Dient er als Propädeutik, als systematische Verknüpfung oder als Ergänzung? Diese Fragen gewinnen insofern Relevanz, als der Großteil der dogmatischen Traktate hier auf insgesamt nur 30 Seiten behandelt wird (Teil B: 107–136).

Innovativ ist die zweigeteilte Struktur der Einführung, die sich – in Anlehnung an die typische Unterteilung der Moraltheologie – in „Allgemeine Dogmatik" (Teil A: 11–106) und „Spezielle Dogmatik" (Teil B) aufspaltet. Diese ungewohnte Entlehnung ermöglicht die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Disziplin vor der Behandlung einzelner Inhalte; der Traktat Theologische Erkenntnis- resp. Prinzipienlehre gewinnt so den Primat. Diese Gewichtung und ihre Konnotationen sind sicherlich nicht unstrittig: Der Aufbau und die faktischen Größenverhältnisse der Teile suggerieren die Priorität einer allgemeinen dogmatischen Prinzipienwissenschaft, der gegenüber die anderen Traktate nur mehr Anwendungsfälle darstellen. Hier könnte eingewandt werden, dass sich die dogmatischen Prinzipien und Methoden erst an ihrem Gegenstand bestimmen lassen. Keine ernstzunehmende Dogmatik kommt heute ohne wissenschafts- und erkenntnistheoretische Prolegomena aus, allein ist Umfang und Stellenwert dieser Vorarbeiten in der besprochenen Einführung genuin. Unabhängig von der Beurteilung dieser Schwerpunktsetzung ist die Gewissenhaftigkeit hervorzuheben, mit der hier – ähnlich wie in Peter Hünermanns ‚Prinzipienlehre' – Grundlegung der Dogmatik betrieben wird.

Teil A zur „Allgemeinen Dogmatik" sei daher detaillierter vorgestellt: Er beginnt im Abschnitt I (11–17) mit einer grundlegenden Überlegung zum Wesen der Dogmatik als jener wissenschaftlichen Disziplin, die im Ausgang von den verschiedenen (normierenden wie normierten) christlichen Glaubensquellen und im Rahmen des modernen menschlichen Selbst- und Weltbilds ein *„verbindliche[s] Verständnis des Glaubens"* (11) erarbeite. Als Wissenschaft sei sie an die Kriterien des methodisch reflektierten Erwerbs, der kohärenten Systematisierung und der intersubjektiv kommunikablen Formulierung der Erkenntnis gebunden. Ungeachtet ihres Wissenschaftsstatus' könne die Dogmatik ihren Inhalt aber nicht empirisch zwingend beweisen, sondern lediglich den vergangenen wie gegenwärtigen Bezeugungsinstanzen entnehmen. Ihre Wissenschaftlichkeit bedinge eine notwendige Methodenvielfalt zum Zwecke der kritischen Analyse und hermeneutischen Vermittlung der Glaubensaussagen; diese Aufgabenbeschreibung relativiere die Grenzen zwischen Dogmatik, Fundamentaltheologie und Systematischer Theologie. Der Abschnitt A-II (18–26) zu „Themen und Arbeitsweisen dogmatischer Theologie" bietet zunächst einen Abriss der Geschichte des Begriffs ‚Dogma', um ihn dann systematisch als inhaltlich verbindliche „Gestalt- und Sprachwerdung" (20) einer Glaubenserfahrung zu definieren. Anschließend werden Dogmenhermeneutik und Denkformanalyse als jene Aufgabenstellungen vorgestellt, die sich aus der immanenten Dialektik von kontingenter Form und absolutem Inhalt des Dogmas ergäben. Dieses sei grundsätzlich geschichtlich, weil es in einer spezifischen Begegnungserfahrung zwischen Gott und Mensch gründe, deren sprachlichen Niederschlag es zu analysieren gelte. R. liefert dazu einen umfangreichen Katalog dogmenhermeneutischer Auslegungskriterien und methodischer Leitlinien der Denkformanalyse und leitet aus diesen ein weiteres Quartett von Leitlinien, diesmal der Dogmatik als ganzer ab: die hermeneutische Ausrichtung, die Kirchlichkeit, die Wissenschaftlichkeit und die Orientierung an menschlicher Lebenspraxis. Abschnitt A-III (27–55) liefert eine „Dogmatische Prinzipienlehre", fragt also nach Prinzipien und Voraussetzungen der Dogmatik. Zunächst behandelt die Vf.in den Begriff ‚Glaube': Mit Thomas von Aquin und Kant wird der Glaube dem Bereich des Subjektiven zugeordnet und als persönliche Stellungnahme vom Wissen unterschieden, ohne diesem gegenüber herabgewertet zu werden; eine biblische Rückbesinnung bestätigt diesen personalen Beziehungscharakter des Glaubens. Glaube sei weiterhin vernunftgeleiteter Vertrauensakt, individuelles und gemeinschaftliches Bekenntnis sowie geschichtlich. Hierauf folgt eine Besinnung auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft sowie auf dessen divergierende Bestimmungen in Bibel und Theologiegeschichte bis zur sog. ‚anthropologischen Wende'. Jene Neuausrichtung am Menschen bezeichnet R. als Mitte ihrer eigenen Bestimmung des Verhältnisses: Glaube müsse als Befreiung der menschlichen Vernunft deutlich werden, gerade angesichts der derzeitigen Gefahren einer eklektizistischen Religiosität, der Ersetzung der Wahrheits- durch die Machtfrage, des Identität-Relevanz-Dilemmas und der neuen Pathologien von Glaube und Vernunft. Der folgende Abschnitt über die Arten der Glaubensverantwortung beschreibt den Glauben als unbedingte Überzeugung, um dann die diesbezügliche Entwicklung der lehramtlichen Position vom autoritativen Modell des I. hin zum Zustimmungsmodell des II. Vaticanums darzustellen. Der Abschnitt schließt mit Überlegungen zur ‚Wahrheit' des Glaubens: Eingangs referiert die Vf.in die gängigen philosophischen Wahrheitstheorien, um dann die Unvermeidbarkeit dieser Kategorie für die Theologie aufzuzeigen. Die „Bewahrheitung als Verantwortung des Glaubens" erfolge vor der autonomen und historischen Vernunft und sei identisch mit der transzendentalen Methode als nachaufklärerisch „einzig angemessene[r] Möglichkeit" (54) solcher Verantwortung. Abschnitt A-IV (56–106) beschreibt die Dogmatik als „Sprachlehre des Glaubens", den sie ja verbindlich zu verstehen suche (s. o.). Zunächst werden Analogie und Bilderverbot erwähnt und der aus ihnen folgende „notwendige Schuss negativer Theologie" (58) der theologischen Sprache, deren „Grundregel" dann wie folgt definiert wird (der Rheinländer fühlt sich an einen Karnevalsschlager über eine Stadt südlich von Bonn erinnert): „Letztlich haben wir das Wort Gottes immer nur im Menschenwort, nicht daneben, nicht davor, nicht darüber, sondern eben mittendrin" (62). Dieser Sachverhalt ziehe notwendig die Dogmenhermeneutik nach sich, welche Anredefunktion, Metaphorik und Dynamik christlicher Glaubenssprache analysiere. R. behandelt die inkarnatorische Struktur der Glaubenssprache, die in der „Grundmetapher" (66) Jesus

Christus gründe und sich dann in verschiedenen Formen ausdifferenziere. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf der Bibel als „paradigmatische[r] Gestaltwerdung" (69ff) inkarnatorisch dynamisierter Glaubenssprache, wobei vielfältige, alte und neuere Fragen um rechte Schriftauslegung und historisch-kritische Exegese erörtert werden. Hervorzuheben ist v. a. das Plädoyer für die Exegese als theologische Wissenschaft. Der biblischen Multiperspektivität der Transzendenzverarbeitung entspreche die notwendige Formenvielfalt der Glaubenssprache als Gotteswort in Menschenwort überhaupt. Vor diesem Hintergrund wird die Kirche als „Sprach- und Überlieferungsgemeinschaft" (83ff) vorgestellt, wobei die Fragen nach der Tradition, nach dem Kriterium des Verbleibs in der Wahrheit sowie nach der Lehrautorität historisch und systematisch behandelt werden.

Teil B (107–136) dient nun der Einführung in die „Spezielle Dogmatik". Zunächst stellt R. die traditionelle elf- oder zwölfgliedrige, an Heilsgeschichte und Credo orientierte Traktatstruktur vor und verweist knapp auf die konträren zeitgenössischen Ansätze in der Dogmatik (transzendental, phänomenologisch oder „korrelativ-existentiell-hermeneutisch" [108]), ohne allerdings dazugehörige Namen oder Debatten zu nennen. Anschließend werden die ‚speziellen' Einzelbereiche des Fachs – den Trend zu Bündelung und Neugruppierung der Traktate aufgreifend – in fünf Themenkomplexen präsentiert: Trinitätstheologie, Schöpfung und Erlösung, Kirche und Sakramente, Eschatologie sowie „Eine Hoffnung, die Gründe nennt" (131ff). Es fehlen Mariologie (das Traktat wird immerhin erwähnt) und Theologische Erkenntnislehre, die bereits durch Teil A abgedeckt ist. In den einzelnen Abschnitten bietet R. einen sehr gestrafften Überblick der wichtigsten theologie- und dogmengeschichtlichen Fakten sowie Ansätze einer systematischen Deutung am Leitfaden der ‚anthropologischen Wende'. Überraschend ist das Gewicht, das auf der Eschatologie liegt, welche die beiden letzten Abschnitte umfasst und somit mehr Raum beansprucht als der Abschnitt zur Trinität, welcher Gotteslehre, Christologie und (fragmentarisch) Pneumatologie abdeckt.

Inhaltlich besticht also v. a. der Teil A durch eine breite Themenvielfalt und umfassende Problematisierung der begründungstheoretischen Fragen, während Teil B nur eine grobe Übersicht über die behandelten Themen liefern kann. Insgesamt bleibt die anthropologisch-transzendentale Grundausrichtung (vgl. v. a. 36f. 54. 62f) eher subkutan und wird nur schwerlich als Leitfaden erkennbar. Die Einführung erfüllt voll das im Vorwort angekündigte und zum Leitbild der Reihe gehörige Kriterium der ökumenischen Sensibilität, allerdings kommen orthodoxe und protestantische Theologie resp. Dogmatik selbst eher selten zu Wort.

Unter formalen Gesichtspunkten ist zunächst der (für eine Einführung) relativ hohe Voraussetzungsgrad des Buches zu nennen, das etwa Begriffe wie nexus mysteriorum, nouvelle théologie, Essenz- und Existenztheologie etc. auf Leserseite voraussetzt und auch sonst auf übertriebene Trivialisierung der Fachsprache verzichtet; die wenigen Graphiken und nützlichen Definitionen am Anfang nehmen im Verlauf der Einführung leider ab. Das reihenspezifische Schriftbild mit breitem Rand und überwiegend hilfreichen Randbegriffen sowie unterlegten Zitaten erfüllt da schon eher die Erwartungen an ein Einsteigerlehrbuch. Der Anhang umfasst neben dem Verzeichnis der verwendeten Literatur noch eine systematische Literaturübersicht und ein kombiniertes Personen- und Sachregister, die allerdings beide recht knapp ausfallen. Die Einführung als ganze bietet nur wenig konkrete Anleitung für die theologische Arbeit – so fehlt etwa eine kommentierte Übersicht über Quellen und Fachliteratur sowie den Umgang mit beiden; der Leser muss sich auch die Umsetzung der Prinzipien des ersten im zweiten Teil selbst erschließen. Es ist bedauerlich, dass Aufbau und innere Dynamik der Einführung nicht eigens thematisiert werden.

Als Fazit ist festzuhalten, dass die Vf.in ihr Ziel, erste Orientierung über die Dogmatik zu liefern, voll erreicht hat, wobei besonders die Überlegungen zu erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Fundierung der Dogmatik hervorzuheben sind. Klar gesagt sein muss aber auch, was diese Einführung nicht ist (noch sein will): weder eine Gesamtdarstellung der Dogmatik (dafür bleibt sie zu knapp) noch eine Gebrauchsanweisung für den Einsteiger (dafür bleibt sie zu abstrakt und allgemein). Ob sie sich zwischen den entsprechend ausgerichteten Einführungen etwa von Harald Wagner auf der einen und Wolfgang Beinert auf der anderen Seite wird etablieren können, wird die Zukunft zeigen.

Fulda Markus Lersch

Fundamentaltheologie

Laubach, Thomas: **Warum sollen wir uns erinnern?** Annäherung an eine anamnetische Ethik. – Tübingen: Francke Verlag 2006. 377 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 23), kt € 59,00 ISBN: 978–3–7720–8155–2

Nachdem Erinnerung lange nicht als eigenständige Kategorie Gegenstand ausführlicher philosophischer oder theologischer Abhandlungen war, hat es in den letzten Jahren eine wahre Flut von Veröffentlichungen aus Philosophie und Theologie zu diesem Thema gegeben. Eine Theologie oder Philosophie der Erinnerung steht dabei immer vor der Frage nach der anthropologisch-ethischen Relevanz von Erinnerung überhaupt: *Warum sollen wir uns erinnern?* – so der Titel der hier zu rezensierenden Untersuchung des Tübinger Theologen und Ethikers Thomas Laubach. Für L. ist die zentrale Frage im Erinnerungsdiskurs eine ethische, nämlich wie Erinnerung als Kategorie ethischen Denkens überhaupt zu verorten ist. Die Frage, die im Zusammenhang des Nachdenkens über Erinnerung u. a. in der Diskussion zu Jan Assmann und Martin Walser aufgeworfen wurde, nämlich wie eine Verpflichtung zur Erinnerung theologisch und philosophisch begründet werden kann, wird bei L. zum Ausgangspunkt seiner umfangreichen Monografie, die in der erinnerungsethischen Debatte zum ersten Mal die damit verbundenen Fragen in aller erforderlichen Differenziertheit bearbeitet. Dabei unterscheidet L. zwischen der Frage, warum man sich an bestimmte Erinnerungsgehalte erinnern sollte, und der, warum man sich überhaupt erinnern sollte. Die daran anschließende erinnerungsethische Fundierung eröffnet die Möglichkeit, normative Antworten auf die Frage nach den Erinnerungsgehalten und nach dem Warum der Erinnerung im gegenwärtigen Erinnerungsdiskurs kritisch zu beleuchten. So ist L.s Studie, obwohl sie konkret auf erinnerungspolitische Vorgänge kaum eingeht, von großer Tragweite auch für die gegenwärtig sehr intensiv geführte Diskussion um Erinnerungspolitik und Erinnerungskultur.

Dabei ist es von ebenso entscheidender Bedeutung, dass L. die inzwischen virulent gewordene Debatte über die Kategorie des Vergessens als den ebenso lange unterschlagenen Widerpart des Erinnerns in seine Erinnerungsethik mit einbezieht. In Bezug auf das Vergessen können dieselben normativen Fragen nach dem Sollensgrund bzw. nach dem Gehalt gestellt werden wie bezüglich der Kategorie der Erinnerung. Auch in einer Erinnerungspolitik spielt das Vergessen eine nicht zu unterschätzende Rolle, wie L. am Beispiel der Erinnerung an den deutsch-französischen Krieg von 1870 und die damit verbundene Feindschaft zwischen den beiden Nationen aufzeigt. „Selbst als eine Erinnerung an die Opfer auf beiden Seiten scheint ihre Chance nicht groß, tradiert zu werden. Es scheint vielmehr so, als hätte das Vergessen dieses Krieges und seiner Opfer das Erinnern bereits ersetzt, auch weil es dem sich entwickelten freundschaftlichen Verhältnis zwischen Franzosen und Deutschen viel mehr entspricht." (26) Über die Dialektik von Erinnern und Vergessen hinaus wäre nach der Relevanz der Interferenzen von Gedächtnis und Erinnerung in ihrer Bedeutung für die kritische Reflexion von Erinnerungspolitik und Erinnerungskultur zu fragen.

Auch der für die Fundierung einer Erinnerungsethik unumgängliche Aspekt wird von L. nicht nur in Bezug auf die kulturwissenschaftlichen Debatten, sondern auch unter Einbeziehung der humanwissenschaftlich-empirischen Gedächtnisforschung (Biologie, Neurophysiologie, Psychologie) thematisiert. (73–146) „Wenn eine Begründung des Erinnerns mit Blick auf sittliche Subjekte gesucht wird, kann es nicht angehen, die (empirischen, C. L.) Konstitutionsbedingungen dieses Subjekts wie des Erinnerns bzw. des Gedächtnisses außer Acht zu lassen." (98)

Die Frage nach der Ethizität von Erinnerung, nach der Erinnerung als ethischer Kategorie liegt allerdings auf einer anderen Ebene. Dazu ist eine philosophische Reflexion erforderlich. Einige wesentliche Beiträge zu einer philosophischen Erinnerungsethik wurden zuletzt von Paul Ricœur und Avishai Margalit sowie von Lutz Wingert und Ludger Heidbrink erarbeitet. All diese Beiträge werden von L. zu Recht miteinbezogen (253ff, 272ff, 302ff; 305ff). Nicht bedacht in all diesen Zugängen „ist allerdings die Möglichkeit", so L. zu Recht, „dass des Anderen vielleicht gar nicht gedacht werden kann, dass die historische Verantwortung als Restituierung der Opfer, dass ein Denken an den Anderen als Bedingung philosophischen Denkens überhaupt ins Leere gehen könnte." (309) Burkhard Liebsch hat diese Einsicht bezüglich der Erinnerung an die Shoah folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Auschwitz widersetzt sich gerade in seiner Unvergessenheit zugleich der Erinnerbarkeit." (309) Gerade eine Erinnerungsethik muss dieser Paradoxalität der Erinnerung an Auschwitz Rechnung tragen, will sie bestimmte Phänomene der Erinnerungskultur und Erinnerungspolitik verstehbar machen und kritisch auf ihre Formierung einwirken. Sie kann nicht bei einer rein affirmativen Sollensethik stehen bleiben, will sie das Phänomen Erinnerung umfassend und in all seiner Widersprüchlichkeit begreifen. Thomas Laubach bietet an, dieser Paradoxalität mit Hilfe des Phänomens des Zeugnisses (und der Zeugen), wie es u. a. von Paul Ricœur in den philosophischen Diskurs eingebracht worden ist, wie es aber vor allem in der Literatur des Holocaust zum Ausdruck kommt, zu begegnen. Andere gegenwärtige philosophische Wege, die über eine affirmative Sollensethik hinausgehen und u. a. der von L. skizzierten Paradoxalität der Erinnerung Rechnung tragen – ich denke hier vor allem an die Arbeiten von Emmanuel Levinas und Burkhard Liebsch, aber auch von Jacques Derrida – werden in dieser Monografie hingegen nur kurz gestreift und nicht weiter entfaltet. Solche erinnerungsphilosophischen Überlegungen sollte eine systematisch-theologi-

sche und theologisch-ethische Auseinandersetzung allerdings mit berücksichtigen.

Problematisch ist auch der Umgang mit biblischen Texten und besonders ihrer nachbiblisch-jüdischen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte. So ist schon in der Bibel und erst recht in der nachbiblisch-jüdischen Tradition Erinnerung nicht nur eine religiöse, sondern auch schon eine theologische Kategorie (vgl. 16). Auch das Warum des Erinnerns kann in dieser Tradition nicht so radikal abgelöst werden von der Frage nach dem Was des Erinnerns, wie dies von L. zum Ausgangspunkt seiner Studie gemacht wird. Solche Fehldeutungen könnte man sich ersparen, wenn man die nachbiblisch-jüdische Auslegungsgeschichte auch systematisch-theologisch und theologisch-ethisch stärker einbeziehen würde.

Insgesamt bietet die Studie von Thomas Laubach jedoch eine instruktive Analyse der Erinnerungsthematik und ihrer Bedeutung für die Theologische Ethik.

Waldkirch Christoph Lienkamp

Metz, Johann Baptist: **Memoria Passionis.** Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. (XIII) 274 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–451–28941–5

Unter dem zentralen Leitwort der *Memoria passionis* hat Johann Baptist Metz in Zusammenarbeit mit dem Wiener Theologen Johann Reikerstorfer einen beachtlichen Sammelband überarbeiteter und neu arrangierter Aufsätze vorgelegt, die aus seinem jahrzehntelangen theologischen Ringen um die Bedeutung des Leidensgedächtnisses für eine bewusst geschichtsbezogene Theologie erwachsen sind. Gerade in einer pluraler werdenden Gesellschaft bildet für M. eine Theodizee-sensible Gottesrede die größte Herausforderung christlicher Theologie, nach der das Christentum zusammen „mit der Autorität der Leidenden einen allen Menschen zugänglichen und zumutbaren Universalismus vertritt" (XIII). Dass die von M. maßgeblich geprägte „neue Politische Theologie" allerdings nicht mehr so aktuell ist wie vor wenigen Jahrzehnten noch, hängt nicht nur mit einer immer mehr um sich greifenden „kulturellen Amnesie" zusammen, die der Autor in seinen Aufsätzen konstatieren und beklagen muss, sondern schlichtweg auch mit den Lebensumständen der Theologiebetreibenden selbst. Bedenkt man, dass in den nächsten zwei Jahren hierzulande auch die letzten vor Kriegsende geborenen Theologieprofessoren emeritiert werden, kann es nur gut sein, dass ein Theologe wie M., der aufgrund eigener, leibhaftiger Erfahrungen eine Zäsur der Menschheitsgeschichte miterlebt hat, seine theologische Stimme im Angesicht von Auschwitz noch einmal erhebt. Der Sammelband *Memoria Passionis* muss somit als Herausforderung und als Einspruch gewertet werden, eine „Theologie nach Auschwitz" für eine „Kirche nach Auschwitz" (40) zu schreiben und zu lehren.

Aufgrund des essayistischen Charakters der Einzelbeiträge – ohne überladenen wissenschaftlichen Apparat – hat der Sammelband insgesamt den Charakter einer – im besten Sinne – „provozierenden" Denkschrift. Im Einzelnen gliedert er sich in 18 Paragraphen, die wiederum in zwei Großteile gegliedert sind. Während im ersten Teil (1–211) Grundzüge einer Theodizee-empfindlichen Theologie „im Blick auf die Welt" (1) entworfen werden, erfolgen im zweiten Teil einige „Perspektiven im Begründungsverfahren" (213–257). Teil eins ist noch einmal in vier Blöcke untergliedert. Unter der Überschrift „Leidens- und Katastrophengeschichten dieser Zeit" (3–68) setzt M. zunächst bei einem Überblick über gegenwärtige Formen von Gottesrede aus der Perspektive der Leidensgeschichte dieser Welt an (§ 1) und entwickelt dann anhand des „Zeit-Zeichens" (36) Auschwitz Überlegungen zu einer anamnetisch gewendeten Gotteslehre, speziell zu einer Theodizee-sensiblen Christologie (§ 2). Die nachfolgenden vier Paragraphen stellen die gegenwärtige Zeit als „Zeit der Gotteskrise" (69–122) dar, in der nicht nur der von Nietzsche apostrophierte Tod Gottes keine Rolle mehr spielt, sondern in der angesichts einer weit ausgreifenden Kultur des Vergessens auch der Tod des Menschen droht. M.s Antwort auf die Gotteskrise liegt nicht in einer verobjektivierten Theologie, sondern in Form einer „Gottespassion" bzw. „Compassion", welche besonders in der Sprache des Gebets zum Ausdruck kommt (§ 5). In einem dritten Block entwirft M. zunächst eine „Zeitbotschaft des Christentums" (158) unter dem Leitgedanken „Wider den Bann kultureller Amnesie" (§ 7–10), in dem vierten Block schließen sich Überlegungen zur „Weltbotschaft des Christentums" (158) angesichts der gegenwärtigen Globalisierung an (§ 11–13). Hierin ist sein Plädoyer gegen ein laizistisches und für ein seiner jüdisch-christlichen Geschichte bewusstes Europa eingeordnet (vgl. § 13). Im Rahmen der „Perspektiven im Begründungsverfahren" werden schließlich hermeneutische Überlegungen zu einer dezidiert anamnetischen Vernunft (§ 14–16) und zur narrativen Methode der Wahrheitserschließung (§ 17) zusammengefasst. Der abschließende Paragraph 18 bringt die vorangegangenen Überlegungen zur *Memoria passionis* als Grundkategorie einer politischen Theologie gegenüber der derzeit schwelenden Gefahr der Selbstprivatisierung von Theologie und Kirche noch einmal auf den Punkt.

Aufgrund des wahrlich fundamentaltheologischen Gehalts schärft diese Studie einen kritischen Blick auf eine Fülle von theologischen Kernthemen, von denen hier nur drei ausgewählt werden sollen.

1. Wenn nach M. „die eschatologische Frage nach der universalen Gerechtigkeit Gottes" (16) an die Stelle der durch Augustinus maßgeblich geprägten Frage nach der Sünde des Menschen treten soll, so will er damit auf eine theologiegeschichtlich unleugbare Überbetonung von Schuld und Sünde des Menschen im Vergleich zur unleugbaren Faktizität des Leidens des Menschen verweisen. Erlösung geht aber nicht in der Erlösung von Sünde und Schuld auf, sie ist nach M. auch auf die „abgründigen Leidenssituationen der Menschen" (15) zu beziehen. Sicherlich sollte man sich davor hüten, die Kategorien von Schuld und Leid, von Sünden- und Leidempfindlichkeit gegeneinander auszuspielen. Wegweisend erscheint der Verweis auf Jesus, für den die Sünde aus der „Verweigerung der Teilnahme am Leid der Anderen" (163) erwächst. Angesichts der niemals – auch nicht im Lichte des Kreuzes – zu verharmlosenden Leidensgeschichte und der so nachdrücklich herausgestellten „Compassion" (vgl. bes. 166–178) fordert M. eine geschichtssensible Soteriologie und Christologie – eine „Karsamstagschristologie" (8), in der christliche Erlösungslehre nicht zu einer Relativierung der Leidensfrage führen darf, in der sowohl eschatologische Rückfragen an Gott, wie auch die ethische Verpflichtung zu einem verantwortlichen Handeln auf der Grundlage des Eingedenkseins in das fremde Leid formuliert werden dürfen.

2. M. fordert sodann die Rückkehr zu einer Gebetssprache in der Tradition Israels, in der Elemente von Klage und Anklage eine Mystik des Leidens an Gott lebendig halten. Der Schrei Hiobs und der Schrei Jesu am Kreuz, auf die er mehrfach in seiner Studie zurückkommt, artikulieren jenen Moment des Gottverlassenen, in dem die Bitte an Gott, Gott zu sein („sis mihi Deus", vgl. 96–102), ihren Ausdruck findet. Während M. das Gebet als angemessene Sprachform der Theologie so stark betont, spielt das gemeinschaftlich vollzogene Gebet der Kirche, die Liturgie, eine auffallend untergeordnete Rolle. M. konstatiert vielmehr ein „Schisma zwischen kultischer Anamnese und anamnetischer Kultur" (238). Auch wenn in der Tat lange Zeit das Memoria-Motiv innerhalb der katholischen Liturgietheologie – etwa im Vergleich zum Opferbegriff – eine untergeordnete Rolle gespielt und somit kaum zur Kultivierung eines christlichen anamnetischen Bewusstseins beigetragen hat, so hat die Feiergestalt der Liturgie, besonders der Eucharistie, dennoch eine große Nähe zu der von M. herausgestellten anamnetischen Kultur bewahrt (vgl. 107). Diese gilt es im Rahmen einer politischen Theologie noch zu entdecken. M. ist aber darin Recht zu geben, dass in der doxologisch geprägten Gebetssprache der Liturgie dem „Schrei der Kreatur" (98), der Klage oder dem Zweifel nicht immer genügend Raum gegeben wird.

3. Dass das Christentum keine zeit- und raumenthobene Botschaft verkündet, sondern ein kairologisches Zeitverständnis mit globaler Reichweite entfaltet, führt zu dem leidenschaftlichen Plädoyer M.s gegen kulturelle Amnesie und für einen universalen Sendungsanspruch. Die von M. herausgestellte integrale Bedeutung der Apokalyptik für die Theologie durchkreuzt jeden Versuch einer abgeschlossenen, verharmlosenden Theologie, die das ganz Andere nicht mehr zu denken wagt. Die Apokalyptik macht die Redeweise von „gefährlicher Erinnerung" erst evident, beinhaltet sie doch die kontrapräsentische, unbequeme Botschaft vom Letzten Gericht, von der Wiederkunft Christi und von der Befristung der Zeit. Welche Konsequenzen ergeben sich hieraus aber für die Theologie im Allgemeinen und für die Praxis der Sakramente im Speziellen, die nicht nur Zeichen der Vergegenwärtigung des vergangenen, sondern auch des zukünftigen Heilsgeschehens sind? Der Begriff des „eschatologischen Vorbehalts", der Zusammenhang präsentischer und futurischer Eschatologie, wäre von hier aus mit dem apokalyptischen Konzept M.s erneut zu diskutieren.

Theologie „mit dem Gesicht zur Welt" (253) zu betreiben, die unzweifelhaft eine leidende Welt ist, bildet einen der wesentlichen Ansprüche der „neuen Politischen Theologie" von Johann Baptist Metz. So selbstverständlich diese Aussage auch klingen mag, so leicht verschwindet sie doch immer wieder im theologischen Alltagsgeschäft. Es ist gut und notwendig, angesichts eines schwindenden kommunikativen Gedächtnisses an Auschwitz an diesen Grundsatz von ausgewiesener Stelle erinnert zu werden, mitunter im Sinne einer „gefährlichen Erinnerung" für das eigene theologische Treiben.

Freiburg i. Br. Stephan Wahle

Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne, hg. v. Bernd Witte / Mauro Ponzi. – Berlin: Erich Schmidt Verlag 2005. 280 S. (Philologische Studien und Quellen, 154), kt € 39,80 ISBN: 978–3–503–07949–1

Der angezeigte Bd dokumentiert eine Tagung, die die Internationale Walter Benjamin Gesellschaft unter gleichem Titel am 13./14. November 2003 im Goethe-Institut in Rom durchgeführt hat. Ihre Grundintention bestand darin, den Beitrag Walter Benjamins für ein angemessenes Verständnis der allseits diagnostizierten „Rückkehr des Religiösen" zu erarbeiten. Seine Analyse – so die Ausgangsthese

– der religiösen und mythologischen Tiefenstruktur der politischen Diskurse der zwanziger und dreißiger Jahre bietet wichtige Anregungen für die gegenwärtigen Debatten. Die Kritik der politischen Theologie Carl Schmitts und des Kapitalismus als „Kultreligion" stellt Aufklärungspotenziale für die Überwindung der geistigen Verwirrung dar, die die Rückkehr des Religiösen indiziert.

Bernd Witte behandelt in seinem Beitrag *„Politik, Ökonomie und Religion im Zeitalter der Globalisierung"* sowohl die Auseinandersetzung Benjamins mit Carl Schmitt aus den zwanziger Jahren als auch spätere Motive, die an diese Auseinandersetzung anschließen. Benjamin kritisiert die Legitimierung der faschistischen Herrschaft durch Schmitt als unreine Vermischung des Theologischen mit dem Politischen. Er vernichte die entsprechende metaphysische Weltanschauung und die ihr entsprechende politische Praxis durch die kompromisslose Trennung von politischer und theologischer Sphäre. Der mit dem Monotheismus sich selbst verabsolutierenden rechtsetzenden Gewalt setze Benjamin den Gedanken der göttlichen Gewalt entgegen: Sie ist Gegengewalt, weil sie die Zerstörung der Welt als des Ortes, an dem das Recht herrscht, bedeutet. Sie kann nicht innerweltlich wirksam werden. Wer auf sie setzt, macht sich dem Recht und der Gewalt, die es ausübt, abhold. Deswegen ist sie eine entsühnende Kraft. Nicht das biologische Leben ist für sie das höchste Gut, sondern die Rettung der Seele des Lebendigen ist ihr Ziel.

Mit dieser gnostisierenden Entgegensetzung von göttlicher und profaner, d.h. rechterhaltender Gewalt vermag Benjamin die Kritik von allem, was in der Welt vorkommen mag, krisensicher zu etablieren. Er kann deswegen der sich im Recht manifestierenden Gewalt, d.h. der allgemeinen Gewalt, die nichts außer ihrem Wirkungsbereich belässt, und gegen die es deswegen keine innerweltliche Einspruchsinstanz geben kann, jegliche Legitimation absprechen. In der Konsequenz ist die Vernichtung der Welt durch die göttliche Gewalt Befreiung von der des Rechts und des Mythos.

Dazu in Spannung steht Benjamins frühe Kritik des Kapitalismus. Dessen religiöse Dimension besteht für ihn nicht primär darin, dass er in der protestantischen Werkethik seine ideologischen Geburtshelfer besitzt. Der religiöse Charakter des Kapitalismus besteht ebenso wenig darin, dass seine Dynamik durch die parasitäre Aneignung traditionell christlicher Vorstellungen katalytisch beschleunigt wird. (18) Er ist nach Benjamin eine essentiell religiöse Erscheinung. In ihm ist die unendliche Vermehrung des Kapitals das Größte, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Ein derartig entfesselter „Produktionsfuror" droht umzuschlagen in die Selbstvernichtung der Menschheit. Welche Instanz kann dem widersprechen? Die Kritik jenseits der Welt anzusiedeln, die ihre höchste Form darin findet, dass sie nichts mit der Welt zu tun hat und für die eine Ethik der Rettung des dem Untergang Geweihten sinnlos wäre, weil ja gerade im Untergang Rettung liegt, ist keine Kritik, sondern Affirmation. Denn: indem der Kapitalismus zur Selbstvernichtung der Menschheit führt, vollstreckt er den Willen des gnostischen Erlösergottes. In dieser Geschichtskonstruktion hätte der Kapitalismus, symbolisiert durch die wirtschaftliche Kraft und militärische Macht der Vereinigten Staaten, den Faschismus spätestens dann mit Stumpf und Stiel ausgerottet, wenn in der Entfesselung der Overkillkapazitäten oder in der Klimakatastrophe die uns bekannte Welt aufhört zu existieren.

Witte ahnt, dass Benjamin sich nicht auf eine derartige Gnosis reduzieren lässt. Zu Recht gilt dieser als jüdischer Denker. Identitätspunkt des Judentums ist der Glaube an die gute Schöpfung, die von dem einzigen Gott aus nichts anderem als aus Weisheit und Güte, trotzdem als das andere seiner selbst, geschaffen worden ist. Der Glaube an den Schöpfergott hat nicht durch griechische Spekulation der unendlichen Dauer der Welt, sondern in der moralischen Verkehrung ihres Urhebers als Demiurg seinen denkbar größten Gegensatz. Witte rekurriert auf das „kulturelle Gedächtnis der Menschheit", das Benjamin gegen den Topos der Vernichtung der Welt als Erlösung v.a. im Spätwerk mobilisiert hat. Nur wer sich an die Leiden der Vergangenheit zu erinnern vermag und sensibel genug ist, die Tradition der Unterdrückten zu empfangen, vermag der totalen Herrschaft etwas entgegenzusetzen. Nur, wer den unabgegoltenen Hoffnungen der Toten ein Recht auf Erfüllung einräumt, für den ist Vernichtung nicht das letzte Wort der Menschheit über sich selbst.

Giorgio Agamben formuliert in seinem Beitrag *„Ökonomische Theologie. Genealogie eines Paradigmas"* eine Alternative zu jener Kritik, die die Überwindung der rechtsetzenden und rechterhaltenden Gewalt durch die Vernichtung der Welt vollzieht. Eric Peterson hatte die Legitimation totaler Herrschaft durch den Monotheismus mit Berufung auf die christliche Trinitätslehre zu erledigen versucht. „Wenn man an Gott als *einen* und als *dreifaltig* denkt, lässt sich keine Analogie mehr herstellen mit der einen Monarchie", fasst Agamben Petersons Gegensatz zu Carl Schmitt zusammen. „Die trinitarische Theologie ist für ihn als eine oikonomia konzipiert." (26) In ihm sind die Verhältnisse der Personen familiäre Beziehungen wie die zwischen Vater und Sohn und nicht wie die zwischen Herrscher und Beherrschtem. „Wenn Gott sein inneres Leben als oikonomia organisiert, kann er auch die menschliche Geschichte als Heilsgeschichte, als oikonomia organisieren." (28) In einer oikonomia, in einem Hauswesen, kann es keinen Bürgerkrieg geben. (29) Wenn Agamben daraus folgert, dass es überhaupt keine christliche Politik geben könne, dann reduziert er politisches Handeln auf die Anzettelung von Bürgerkrieg oder Klassenkampf zur Erlangung von Herrschaft von Menschen über Menschen. Politik und Ökonomie erscheinen als der größtmögliche Gegensatz der theologischen Konstruktion gesellschaftlicher Verhältnisse. Politik realisiert dann immer ein Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnis, das letztlich das Leben des Unterworfenen zur Steigerung der Lebensmöglichkeiten des Herrschers opfert. Ökonomie ist demgegenüber ein Sorgeverhältnis, in dem sich im extremsten Fall der Stärkere, nämlich der Vater, für die Rettung der Untergebenen opfert. Dabei sind Politik und Ökonomie für Agamben Glieder eines universalen, sich durch die gesamte Geschichte durchhaltenden Gegensatzes. Eine so verstandene Ökonomie, die dazu dient, das Leben aller Mitglieder einer Gesellschaft zu ermöglichen, ist das normative Gegenstück zu dem, was aus der Ökonomie im Kapitalismus geworden ist: Dort ist sie „politische Ökonomie", die nach dem Modell des Bürgerkrieges die gegenseitige Vernichtung der Marktteilnehmer als Mittel zum gesellschaftlichen Fortschritt einsetzt und deren universales Steuerungs- und Kommunikationsmittel, das Geld, seine Wirksamkeit durch Abstraktion gegenüber allen objektiven Bedürfnissen der Menschen erreicht. Eine derartige Verkehrung des göttlichen Hauswesens in den globalen Bürgerkrieg der kapitalistischen Produktionsweise ist nach Agamben durch seine Säkularisierung verursacht. (29)

Das bedeutet, ohne dass Agamben dies explizit machte: Petersons Gegensatz zu Schmitt ist fragil. Auch der Begriff der Gesellschaft in Analogie zum göttlichen Hauswesen ist nicht davor gefeit, zur Ideologie gewaltförmiger Verhältnisse funktionalisiert zu werden. Der angegebene Gesamtzweck des herrschenden ökonomischen Systems, die optimale Versorgung aller, bewahrt den Gedanken des göttlichen Hauswesens und täuscht damit über die tatsächliche Wirkung der realen politischen Ökonomie, die Ausbeutung und Marginalisierung der Schwächeren zugunsten der Stärkeren, hinweg.

Die Kritik der Gewalt, die Witte im Anschluss an Motive des frühen Benjamin vorstellt, ist die der göttlichen Vernichtung der durch und durch verderbten Welt. Agambens kritische Reserve gegen die herrschende politische Ökonomie ist die der menschlichen Bezugnahme auf die göttliche Ökonomie. Die Umkehrung der göttlichen Ökonomie in ökonomisch-politische Gewaltverhältnisse ist selbst ein Akt der gewalttätigen Selbstverabsolutierung – über die sich ein „Glaube", der allein auf menschliche Kraft vertraut, täuscht. In der gnostischen Vernichtung der Welt werden die Gewaltpotenziale des Kapitalismus zum Ausdruck gebracht und religiös überhöht. Durch ihre ideelle Verabsolutierung wird die Gewalt des Kapitalismus leicht mit der des Eingreifens Gottes in die Geschichte verwechselt.

Der Beitrag von *Sigrid Weigel „Der Märtyrer und der Souverän"* widmet sich der Kritik eines religiös motivierten Terrorismus. Für eine derartige Kritik greift sie einerseits die Souveränitätslehre Schmitts und ihre Exemplifizierung in Benjamins Theorie des barocken Trauerspiels auf, anderseits kontrastiert sie das Schmittsche Modell der Identifikation von politischen und theologischen Begriffen mit der strikten Unterscheidung der menschlichen und göttlichen Ordnung in frühen Texten Benjamins. Die politische Theologie Carl Schmitts ist darin Grenzfall (96), dass sie tendenziell den Souverän als Gott identifiziert. Dies wird im Rückblick auf die barocke Souveränitätslehre ausdrücklich formuliert. (98) Es ist mehr als eine Analogie, kennt doch die Analogie ein negatives Moment: In der Formulierung der Einheit und Verschiedenheit von Gott und Mensch (wobei in der katholischen Tradition die Verschiedenheit immer größer ist als die Einheit) erreicht die theologische Reflexion immer nur eine Ähnlichkeit zwischen Gott und Welt. Anders gesagt, die Form der Analogie bietet grundsätzliche Widerstände gegen die Identifikation. Ist aber die Identifikation einmal vorgenommen, so ist damit – das sieht Weigel richtig – jede Möglichkeit der Kritik menschlicher Herrschaft ausgeschaltet. Eine solche Identifikation wäre dann plausibel, wenn ein Souverän eine solche Macht hat, dass er entscheiden kann, ob eine politische Situation als Ausnahmezustand gewertet wird oder nicht (100), und der Satz gilt: Wann immer jemand herrscht, herrscht er mit Gottes Willen. (101) Das wäre a fortiori plausibel, wenn das zwangsläufige Scheitern eines menschlichen Souveräns, der göttliche Macht für sich in Anspruch nimmt, als Steigerung und Perpetuierung seiner Souveränität funktionalisiert werden kann. Im barocken Trauerspiel sieht Benjamin den Ort, an dem diese „Vollendung" menschlicher Macht in der „Idee des sterblichen Gottes und der Doppelgestalt von Fürst der Welt und himmlischem Tier" inszeniert ist. Von hier aus ergibt sich – gegen Schmitts Theorie des Partisanen, in der theologische Begriffe keine Bedeutung haben (97) – die Möglichkeit, das Phänomen des Selbstmordattentäters und des Heiligen Krieges in den Blick zu nehmen. Es stellt sich jedoch die Frage, welches Bewusstsein sich einem derartigen Verständnis unendlicher Macht, die auch noch durch ihren Zusammenbruch gesteigert wird, widersetzen kann. Bei Benjamin sieht Weigel eine gnostische Lösung: Nämlich die Statuierung einer absoluten, nicht überwindbaren Differenz von weltlicher und sakraler Ordnung. (104) In dem Moment, in dem theologische Begriffe auf weltliche übertragen werden, kann es sich nicht mehr um theologische handeln. Der Souverän kann bestenfalls als Gott *scheinen*. Deswegen ist die Demonstration von divinisierter Macht des Menschen nur ästhetisch möglich und nur qua Inszenierung realisierbar. Prima facie schützt die gnostische Entgegensetzung von Gott und Welt religiöse Motive gegen ihre „Inanspruchnahme als Mittel politischer oder rechtlicher Zwecke". (103) Dabei handelt es sich auch um eine Alternative zur atheistischen Lösung der Frage nach der Kritisierbarkeit einer sich selbst unendlich setzenden menschlichen Gewalt. Jedoch bleibt die Frage, wie damit die reale Selbstmotivierung durch Selbstdivinisierung der Selbstmordattentäter begriffen werden kann, unbeantwortet. Denn diese bedeutet zusammen mit der Inanspruchnahme des Willens Gottes immer auch die Verachtung dieses Lebens. Selbstmordattentate sollen und dürfen nicht sein – schon um des Selbstmörders willen – das kann nur eine solche Theologie begründen, die von der Heiligkeit des Lebens in der Einheit von Seele *und* Leib weiß, und eben nicht den Leib als Hindernis zum Heil missachtet, wie es in jeder gnostisierenden Entgegensetzung von Gott und Welt unausweichlich mitgedacht ist. (105/6)

Peter Weibel zeigt einige Argumentationslinien und Denkfiguren zur theoretischen Bewältigung des Phänomens der Gewalt auf. In der Bearbeitung der *„Theorie zur Gewalt. Benjamin, Freud, Schmitt, Derrida, Adorno"* werden sie als Antworten auf die moraltheoretische Frage skizziert, ob man mit einem schlechten Mittel einen guten Zweck erreichen kann. Gewalt erscheint dabei von vornherein als schlechtes Mittel. In der Theorie Freuds wird Gewalt gebrochen und teilweise überwunden durch Übertragung an eine größere Einheit. Dem Erleiden von Gewalt entgeht das Individuum, indem es sich mit der Gemeinschaft identifiziert, von der es unterworfen wird. Dadurch wird der Einzelne als Einzelner vor der Gewalterfahrung geschützt, als Mitglied einer Gruppe übt er aber Gewalt aus und erleidet sie im Falle von kriegerischen Auseinandersetzungen. Daran knüpft die Unterscheidung von Freund und Feind an, wie sie in der Staatstheorie Schmitts anzutreffen ist. Eine Gruppe, Klasse oder ein Staat bilden sich durch die Dialektik von Inklusion und Exklusion. Das Gefühl, dazuzugehören, bedarf der Aggression gegen denjenigen, der nicht dazugehört. Das eine ist nicht ohne das andere zu haben. Mit diesem formalen Modell können sowohl faschistische Gewaltexzesse nach innen und nach außen, wie auch Gruppenbildungen von Fußballklubs oder Identifikationen mit einem kulturellen Milieu via Massenmedien erklärt werden. An die Verhältnisse zwischen verschiedenen Gruppen, die sich durch die Dialektik von Exklusion und Inklusion bilden, bindet Schmitt den Begriff des Politischen. Daran knüpft Benjamin an, wenn er Gewalt als rechtsetzend oder rechterhaltend definiert. Nur als Mittel in Bezug auf das Recht und von diesem normiert kann Gewalt ein gerechtfertigtes Mittel sein. Außerhalb des Rechts ist Gewalt kein erlaubtes Mittel. Das wird einerseits an der verbrecherischen Gewalt deutlich, die vom staatlichen Gewaltmonopol geahndet wird. Das wird anderseits am Terrorismus deutlich, der mit seiner Gewalt ein zukünftiges Recht antizipiert, mit dem er rückwirkend seine Gewaltanwendung legitimiert. Benjamin ist sich mit Schmitt aber darin einig, dass derartige als gerecht erscheinende Gewalt lediglich durch Rechtssysteme normiert werden kann, die ihrerseits immer partikular sind. Denn nach Schmitt kann ein Rechtssystem nur eine Politik rechtfertigen, deren Bedingung die Existenz anderer Gemeinschaften oder Staaten ist, damit sie die innere Einheit, d. h. Freundschaft der Menschen untereinander, durch Feindschaft gegen andere bewirken kann. Wenn Recht in der Normierung derartiger – gewalttätiger – Politik besteht, ist es selbst konstituiert durch den Gegensatz von Freund und Feind und deswegen substanziell partikular. Kann nach Weibel in diesem Zusammenhang die zentrale Frage Benjamins, die gewalttätige Negation von Gewalt gerechtfertigt sein, wenn diese zwar partikular ist, aber die Bindung an partikulares Recht die einzige Möglichkeit ihrer moralischen Normierung zu sein scheint? Benjamins positive Antwort liegt nicht in der Perspektive des Naturrechts oder transzendentaler universaler Ethik, sondern in einer direkten und unmittelbaren Theologisierung der Negation der Gewalt durch Gegengewalt. Außerhalb eines jeden Rechtssystems steht sie nur dann, wenn sie nicht als Mittel verstanden wird, sondern als Zweck an sich selbst. Dies ist aber Gott vorbehalten. Nur die göttliche Gewalt kann nicht durch ein höheres Kriterium auf ihre Berechtigung hin beurteilt werden, dann wäre es keine göttliche Gewalt. Eine derartige Gewaltanwendung bezeichnet Derrida als „grundlos". Im Gegensatz zur terroristischen Gewalt, die sich ein Rechtssystem willkürlich nach ihren eigenen legitimatorischen Bedürfnissen und Interessen erschafft und die „wie ein Unfall dem Recht von außen zustoße" (55), besitzt die göttliche Gewalt eine inhärente Tendenz zum Recht und zur Gerechtigkeit. Das ist die am weitesten vorgeschobene intellektuelle Bastion gegen den Terrorismus der Gegenwart, aber durch die Nähe zu ihm auch eine geschwächte kritische Position. Nach Weibel ist Benjamins Kritik der rechtmäßigen Gewalt und Statuierung der göttlichen als Gegengewalt nur zu verstehen aus der Krise des Parlamentarismus Ende der zwanziger Jahre. Schon damals war Benjamins Kritik nicht vollständig gefeit gegen Distanzlosigkeit zur faschistischen Lösung der Krise des Parlamentarismus à la Schmitt. Auf diese Gefahr der Aussagen Benjamins zu Schmitt ist in der Benjaminforschung immer wieder hingewiesen worden. Auch die Differenz zwischen der wirklichen göttlichen Gewalt in der Geschichte und der ideologischen Selbstlegitimation des Terrors als Vollstreckung des Willens Gottes ist erst rückblickend bestimmbar. Ob sie – wie Agamben meint – nicht mehr als das „nackte Leben" ermöglichen könne (56f) oder ob sie nach Adorno die Identifizierung des Individuums mit einer Gemeinschaft, einem kulturellen Milieu oder einem Staat aufhebe, die Dialektik von Inklusion durch Exklusion durchbreche und so einen Zustand der „opferlosen Nicht-Identität" (56) gewähre, ist eine Deutung der göttlichen Gewalt, die erst „die Zukunft erzeugt" (55). Ist ein starker Subjektbegriff nicht ein besserer Maßstab für die Beantwortung der Frage, ob eine Inanspruchnahme von göttlicher Gewalt zu Recht erfolgt ist oder ob es sich um Ideologie handelt? Ist doch die Freiheit und moralische Zuständigkeit des Menschen für die Welt in der jüdisch-christlichen Tradition Gottes Wille, den dieser in seinem Schöpfungshandeln offenbar gemacht hat. Ein so fundierter Subjektbegriff befähigt den Menschen zur Unterscheidung zwischen einer Ideologie und einer berechtigten Beanspruchung Gottes nicht erst im Nachhinein.

Vittoria Borsó vertieft den Begriff der göttlichen Gewalt. Sie bezieht sich in ihrem Beitrag *„Walter Benjamin – Theologe und Politiker. Eine gefährliche Verbindung"* v. a. auf Derridas Interpretation von Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt". Für Benjamin ist der 1921 entwickelte Begriff der göttlichen Gewalt Präfiguration der Endlösung und stellt eine Versuchung dar, den Holocaust als Maßnahme Gottes zu interpretieren. Obwohl Derrida sieht, dass Benjamin das Wagnis eingeht, heterogene Bereiche zusammenzudenken, besteht er auf Eindeutigkeit. Eindeutigkeit im Begriff der Gewalt ist aber nach Borsó einseitig. Eine solche einseitige Deutung des Begriffs der göttlichen Gewalt ist nach Borsó nur möglich, weil Derrida die göttliche Gewalt lediglich als Steigerung der mythischen auffasst und sie „im Sinne von aufeinander folgenden Phasen" als den Endpunkt der geschichtlichen Entwicklung aller rechtsetzenden und rechterhaltenden Gewalt darstellt. Gegen Derrida und mit Agamben betont Borsó, dass bei Benjamin einerseits mythische und göttliche Gewalt einen Gegensatz bilden (61), anderseits die Rede von der göttlichen Gewalt mehrdeutig und ambivalent ist. Göttliche Gewalt kann sowohl als „Repräsentation des Schreckens" als auch als „schreckliche Repräsentation einer souveränen Macht" gelesen werden (63). Bedeutet göttliche Gewalt also auf der einen Seite die ins Unendliche gesteigerte Setzung von Recht durch den menschlichen Souverän im Ausnahmezustand – im Sinne Derridas –, so deckt sie auf der anderen Seite die Gewalt bzw. den „Terror" auf, den der Souverän ausübt, wenn er geltendes Recht bricht und neues setzt. Was auf diese Weise bewusst und sichtbar wird, dessen Macht über die Menschen ist gebrochen. Diese Mehrdeutigkeit macht für Borsó die gewaltkritische und befreiende Funktion der Rede von der göttlichen Gewalt aus. Sie ist so mehrdeutig wie die menschliche Sprache. Wie die Vielfalt der Sprachen ist sie „Gnade". (64) Menschliche Sprache kann Macht inszenieren und affirmieren oder ästhetisch-ironisch durchbrechen. Was sie tatsächlich bewirkt, „obliegt dem Gebrauch des sprachlichen Mediums *durch* die Menschen". (63) Der Unterschied zwischen dem eindeutigen und dem mehrdeutigen Begriff der göttlichen Gewalt wird durch eine bestimmte Auffassung von der Funktion der menschlichen Sprache erzeugt. Eindeutig ist der Begriff der göttlichen Gewalt als Abbild bzw. Präfiguration der Endlösung, die die Nazis in Szene setzten. Mehrdeutig allein dann, wenn er der Name einer Sprache ist, deren vorrangiger Vollzug in der Verständigung, nicht aber in der Abbildung eines Gegenstandes oder einer Bedeutungserhebung in einem Gegenstandsbezug besteht. Wenn für den sprachlichen Ausdruck die semantische Dimension zweitrangig oder gar beliebig ist, ja wenn er entgegengesetzte Bedeutungen vereinigen kann, dann trägt jede Affirmation des Negativen zugleich deren Entlarvung als solches mit sich. Diese Leistung der Sprache setzt die Dissolution ihrer Gegenständlichkeit, das Verschwinden stabiler Formen, ihre Emanzipation von Geschichte und Gesellschaft zur reinen Sprache voraus. (66/67) Eine solche reine Sprache eröffne mit Levinas den Raum der Exteriorität des Anderen. (67f) Borsós Konzeption eines mehrdeutigen Begriffes der göttlichen Gewalt vermag diesen vordergründig der ideologischen Komplizenschaft mit dem durch das Blut und die Tränen der Ausgebeuteten bezahlten gesellschaftlichen Fortschritt zu entreißen, jedoch um den Preis, dass er für die geschichtlichen Kämpfe nicht mehr die geringste Bedeutung hat. Ob Menschen das sprachliche Medium im Sinne der Befreiung von Gewalt oder zu deren Verstärkung gebrauchen, das ist eine Frage blinder Dezision. Darüber kann man sich nicht mehr verständigen, beginnt doch die Sphäre der Verständigung erst jenseits der Welt, in der Widersprüche schmerzen.

Zum besseren Verständnis der Globalisierung und der mit ihr verbundenen Wiederbelebung der Religion werden in diesem Bd v. a. zwei Topoi des Werkes Benjamins aufgegriffen und interpretiert: seine Theorie der Gewalt und seine Analyse des Kapitalismus als religiöses Phänomen. Haben sich die zuletzt besprochenen Beiträge in diesem Bd fast ausschließlich auf die gnosisnahe Theorie der Gewalt konzentriert und sie weitgehend postmodern interpretiert, so weitet *Detlev Schöttker* in dem Beitrag *„Kapitalismus als Religion und die Folgen"* den Blick auf das Spätwerk. In ihm sieht er die von Benjamin 1921 aufgestellte These, dass der Kapitalismus nicht nur eine Folge bestimmter religiöser Einstellungen, sondern selbst eine solche sei, auf ihren rationalen Kern hin durchschaut und auf seine gesellschaftstheoretischen und geschichtsphilosophischen Begriffe zurückgeführt. Die Bezeichnung eines säkularen Sachverhaltes als religiös steht für ihn im Gegensatz zu einer rationalen Erklärung. Damit setzt er ein Religionsverständnis voraus, das dem ähnlich ist, für das die göttliche Gewalt deswegen befreiend ist, weil sie nichts mit säkularen Sachverhalten zu tun hat und eine eigene essentielle Sphäre konstituiert. Schöttker zeichnet die Entwicklung Benjamins von einer gnostischen Theologie, deren Vorstellungen dadurch theologisch seien, dass sie nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben, zu einer empirischen Unmittelbarkeit, mit der literarische oder künstlerische Inhalte direkt auf die soziale und ökonomische Situation der Zeit bezogen werden. Gibt es in der gnostisierenden Theologie keinerlei Beziehung zwischen Geist und Welt, bzw. Erkenntnis und den natürlichen Gegenständen, so dass jede Aussage über sie allein ihren Ursprung und ihr Kriterium in der subjektiven Willkür hat, so werden in der Gegenposition Wirklichkeitsform und Erkenntnisform identifiziert. In seiner Arbeit „Über einige Motive bei Baudelaire" aus dem Jahre 1937 entwickelt Benjamin nach Schöttker eine Theorie der Erfahrungsformen in der Moderne. (76) Deren Grundbegriffe bestehen in der Nietzsche entlehnten Auffassung des Kapitalismus als „ewiger Wiederkehr des Neuen" und in einer „aktualisierenden Geschichtsdeutung". (79) Wird der Begriff der Erinnerung, in dem Benjamin sich einer zentralen Kategorie des Judentums nähert, von Schöttker nur kurz berührt, so bietet er zur Theorie der ewigen Wiederkehr einige Anmerkungen: Diese ersetze endgültig das Konzept des Fortschritts, mit dem die Sozialdemokratie sich über die Gefahr, die der Faschismus für die Menschheit bedeutet, beruhigt und deswegen getäuscht hat. Stattdessen hat der Kapitalismus eine neue Wirklichkeitsform hervorgebracht: Er verwandelt fortwährend natürliche Gegenstände in Waren. In der Warenform sind Dinge, Menschen und ihre Verhältnisse von ihrem materiellen Substrat entfremdet, ja von ihm vollständig gelöst und der Kapitalzirkulation unterworfen. Sie sind nichts anderes mehr als das Geld, das sie kosten. Ihre Materialität gerinnt zur Oberfläche und zum Schein. Der Begriff der ewigen Wiederkehr des Neuen vermag diese Täuschung, als ob die Dinge etwas anderes seien als ihr Tauschwert, zu durchstoßen. Indem er das, was aus den

Dingen wirklich geworden ist, erkennt, ist er die Voraussetzung dafür, die Warenform als Manifestation eines Zerstörungswerkes zu durchschauen. Eine derartige Erkenntnis ist immer eine Aufgabe der kritischen Vernunft, darin ist Schöttker Recht zu geben. Diese Aufgabe muss aber zugleich mit solchen – theologischen (?) – Begriffen formuliert werden, die der Gefahr widerstehen, das Zerstörungswerk der Warenform und der ewigen Wiederkehr des Neuen bloß zu konstatieren. Denn damit exponierte sich die radikale Gesellschaftskritik ihrem Umschlag in Affirmation des Kritisierten – wenn sie nicht Gründe einer Hoffnung zu benennen weiß, die an der Rettung des vom Kapitalismus Zerstörten festzuhalten vermag.

Unter dem Stichwort *„Nihilismus kontra Nihilismus"* widmet sich *Irving Wohlfarth* der Globalisierung des Kapitalismus. Ähnlich wie bei Schöttker besteht Globalisierung in der Universalisierung des Tauschwertes – den globalen Kapitalismus bezeichnet er mit einem Diktum Nietzsches als „Umwertung aller Werte" (119/120). Auch religiöse Phänomene werden der Warenform unterworfen: „alles Heilige wird entweiht" – zitiert er Marx (120). Dieser Vorgang der Unterwerfung der überkommenen Religion unter die Logik des Tausches ist ambivalent: Einerseits bedeutet er eine aufklärende Säkularisierung. Das, was nie Religion war, wird ihres religiösen Schleiers entledigt. Anderseits universalisiert sich der Kapitalismus selbst zur Religion. Im Gegensatz zu Schöttker und im Einklang mit anderen Autoren dieses Bdes begreift Wohlfarth den Kapitalismus als Religion sui generis. (120) „Indem sich die Bourgeoisie eine Welt nach ihrem Bilde schafft, usurpiert sie die Stelle Gottes" (122) bzw. im Anschluss an Nietzsche: Der Übermensch ist die paradoxe Erfüllung der kapitalistischen Religion. (120) Aber warum handelt es sich in diesen Transformationsprozessen um „Nihilismus"? Geläufig ist der Begriff der Säkularisierung oder des Säkularismus. Der nihilistische Grundzug des Kapitalismus zeigt sich Wohlfarth in den aktuellen Entwicklungen in den Vereinigten Staaten, dem Land, in dem sich die Logik des Kapitals am ungehemmtesten entfaltet hat. (121) In nihilistischer Perspektive koinzidieren ökonomischer Fundamentalismus und islamistischer Terrorismus. In dieser Perspektive stellt sich die Evidenz ein, dass der Kapitalismus durch kein anderes geschichtliches Phänomen so sehr gestärkt worden ist wie durch die Selbstmordattentate. Entgegen dem Szenario des Kommunistischen Manifestes entlässt der Kapitalismus keine Gegenkräfte aus sich, sondern reißt alles in seine Dynamik hinein. (121) Wo kann aber die Kritik des Kapitalismus dann ansetzen? Welchen Status haben die Intuitionen von Wohlfarth? Können sie doch keine andere Kritik formulieren als die von ihrer eigenen Unmöglichkeit. Benjamin ist in seiner Theorie des destruktiven Charakters mit diesem Problem umgegangen. Seine „politische Theologie" kann keinen anderen Namen tragen als den des Gegners: Nihilismus. (113) Der destruktive Charakter gibt „das Nichtige am Bestehenden der Vernichtung" preis. (125/6) Eine derartige Dialektik produziert nicht notwendigerweise etwas Positives, sondern – das weiß auch Wohlfarth – sie ist nicht ohne Risiko zu haben: Der destruktive Charakter droht, umso mehr er der Negativität des Bestehenden auf die Spur kommt und sich ihr nähert, in Affirmation umzuschlagen; es ist für den destruktiven Charakter zwecklos, sich gegen die Verwechslung mit affirmativen Kräften zu schützen. (130) Die Frage ist nur, welchen Aufklärungseffekt eine derartige Reflexion hat – wohlverstandene Aufklärung ist Wohlfarths Programm. (132) Einerseits ist er zurückhaltend gegenüber der gnostischen Lösung. Diese ist gewissermaßen zu billig. Es bleibt die Erwartung einer geschichtlichen Befreiungspraxis (134), die nicht einfach intentio recta identifiziert werden kann, sondern allein in der Erinnerung der Geschichte ihrer Erwartung Gestalt gewinnt.

Am klarsten formuliert *Thomas Rentsch* in seinem Beitrag *„Dialektik der Transzendenz bei Benjamin. Eine Alternative zur Substitution des Absoluten in Reflexion und Praxis der Moderne"* diese Form der Erwartung, die dem Judentum konstitutiv ist und bei Benjamin den Namen „Messianismus" trägt. Rentsch verteidigt Benjamin zunächst gegen eine unkritische Unmittelbarkeit zum Absoluten. (43) Umso mehr diese Unmittelbarkeit den Anspruch erhebt, alle Probleme auf einen Schlag zu lösen, desto eher fungiert sie als Affirmation der empirischen, weltlichen Gewalt und verleiht dieser den Schein des Unhintergehbaren. Die Verwechselbarkeit des destruktiven Charakters mit dem herrschenden Nihilismus ist in dieser Perspektive das Problem der fehlenden Vermittlung des Transzendenz-Immanenz-Verhältnisses. Wohl denkt Benjamin Transzendenz als ekstatisch-plötzliches augenblickhaftes Erfüllungsgeschehen. Aber sie kann nur gedacht und ausgesprochen werden als die Unverfügbarkeit und Negativität der konkreten Geschichte. Nur wo die Abwesenheit innerweltlicher „Substitute und Surrogate" der Befreiung in Bezug auf erfahrene Realität empirisch nachgewiesen werden kann, kann in einem nichtideologischen Sinne von Transzendenz die Rede sein. (40) Dieses ist die äußerste Möglichkeit, Transzendenz und erfahrene Welt aufeinander zu beziehen, ohne gnostisch-dualistisch die Welt apriorisch der Vernichtung preiszugeben. Benjamin kommt es in dieser Perspektive nicht auf die Gesamtinterpretation der Geschichte an, sondern auf das Vereinzelte und Verlorene, auf die Hoffnungsperspektive für das Vergangene. (39)

Der II. Teil dieses Bändchens versammelt drei Vorträge zum Verhältnis von Religion und Politik aus der Perspektive von Katholizismus, Judentum, Islam. Ein weiterer widmet sich der amerikanischen Zivilreligion bzw. dem evangelikalen Fundamentalismus. Im Blick auf das theologisch explizierte Selbstverständnis der dominanten Gruppen im Staat Israel kommt *Moshe Zimmermann* in seinem Beitrag *„Politisierte Theologie des Judentums"* zu der pessimistischen Perspektive, dass die Vertreter der monotheistischen Religionen auf der Politisierung der jeweiligen Theologie und „Religionisierung" der Politik beharren. Die jüdische Nation des 19. Jh.s versinkt in der postmodernen Konstellation von Religion, Volk und Aberglauben. (163) Unter dem Titel *„Glaube und Vernunft im Islam"* insistiert *Mohamend Mzoughi* auf der Interpretations- und Auslegungsbedürftigkeit des Koran. (175) Unter dieser Generalthese dokumentiert und bearbeitet er entgegen- wie nahestehende Positionen. *Karl Solibakke* sieht in seinem Beitrag *„‚Die Achse des Bösen' – Politik und Religion in den USA"* einen konstitutiven Zusammenhang zwischen dem Unilateralismus der USA unter der Präsidentschaft George W. Bush's und den verschiedenen evangelikalen fundamentalistischen Positionen – v. a. die Erwählung der USA als gelobtes Land und die Deutung der Geschichte aus dem Geist des einfachen Dualismus von Gut und Böse. Diese theologischen Motive und der Biblizismus haben nach Meinung des Autors eine nicht zu unterschätzende Verwurzelung in der Bevölkerung der Vereinigten Staaten. *Joseph Joblin* geht aus von den Folgeproblemen der Herausbildung einer globalen Zivilisation für die katholische Kirche. In seinem Beitrag *„Religion und Politik"* verteidigt er den Monotheismus gegen den Vorwurf der inhärenten Gewalttätigkeit. Auf Grund der im Kern des Monotheismus enthaltenen Vermittlung des Glaubens an den einen Gott durch die Vernunft und einer universalistischen Ethik widersetzt sich der Monotheismus prinzipiell seiner ideologischen Funktionalisierung für politische Herrschaft – sowohl für soziale Unterdrückung als auch kulturelle Marginalisierung. Monotheismus ist notwendigerweise vernünftig – sonst könnte er den Anspruch auf die universale Bedeutung des einzigen Gottes für alle Menschen nicht vertreten – und impliziert einen positiven Begriff der kulturellen und religiösen Pluralität.

Der III. Teil versammelt eine Reihe von „vermischten" Aufsätzen – vornehmlich zu ästhetischen Themen: *Mauro Ponzi* konstelliert unter dem Titel *„Die Ordnung des Profanen"* Homer, Benjamin und den Apostel Paulus, *Elio Matassi* widmet sich der *„Musikphilosophie bei Walter Benjamin und Günther Anders"*, *Donatella Di Cesare* bearbeitet die Übersetzungstheorie Benjamins, *Siegfried Zilelinski* erinnert an naturgesetzliche Plausibilitäten im 18. Jh. und *Boris Groys* schreibt *„Über die totale Reproduktion"*.

Es ist schwer zu ermitteln, was diese Beiträge zur Beantwortung der Ausgangsfrage beitragen sollen. Das Thema des ersten Teils, wie mit Benjamin die Rückkehr der Religion in die Politik zu bewerten und wie ihr zu widerstehen sei, wenn sie denn nichts anderes als Terrorismus von unten und von oben hervorbringt, kehrt einzig in dem Beitrag von *Giaccomo Marramao* kraftvoll und luzide zurück: Giaccomo Marramao profiliert in einer Relecture einiger zentraler Motive der geschichtsphilosophischen Thesen Benjamins den Zusammenhang von politischer Aktion, Messianismus und Erinnerung. Unter dem Titel *„Messianismus ohne Erwartung"* interpretiert er Benjamins Messianismus als postreligiös und zugleich postsäkular. Gegen Taubes betont er die ethische Verantwortung menschlichen Handelns für die Befreiung aus der Gefahr. (245) Dafür zu sensibilisieren dienen die zeittheoretischen Reflexionen, die gegen die Vorstellung der Geschichte als unendlicher Aufgabe der Menschheit im neukantianischen Sinne (247) mit der Kategorie des Augenblicks und der mit Agamben davon streng zu unterscheidenden „Jetztzeit" einen Begriff endlicher Geschichtszeit auszuloten versuchen. Einziger möglicher Orientierungspunkt für eine solche Geschichtskonzeption ist die „Erfahrung der Unterdrückten" und die Erinnerung der Leidensgeschichte. (252) Damit münden die Erörterungen des Beitrages Benjamins zur Aufklärung über das Verhältnis von Religion und Geschichte im Zeitalter der Rückkehr der Religion und religiös motivierter Gewalt in die entscheidende Fragestellung. Ein Ausweg aus dem Dilemma der Komplizenschaft mit der Siegergeschichte, das schon Benjamin als Problem erkannte und auf das am eindrücklichsten Wohlfarths Beitrag hinweist, ist allein mit den geschichtsphilosophischen Begriffen des Spätwerkes zu erlangen. In der Mehrzahl der Beiträge bleiben sie unberücksichtigt, in einigen werden sie gestreift. Dennoch darf der Tagung und den in diesem Bd versammelten Beiträgen der Wert einer keineswegs überflüssigen Vorarbeit bescheinigt werden.

Königswinter Ottmar John

Andere Religionen / Ökumene

Brandau, Robert: **Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission**. Die Judenmission als theologisches Problem. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006. (XIII) 518 S., kt € 39,90 ISBN: 978–3–7887–2167–1

Vor einer Reihe von Jahren konnte man zum christlich-jüdischen Verhältnis die Einschätzung hören: In der Frage von Judenmission und Proselytismus gebe es eine konfessionsspezifische Differenz, derzufolge sich auf katholischer Seite im Pontifikat von Johannes Paul II. und unter den am katholisch-jüdischen Austausch Beteiligten ein lehramtlich gestützter Konsens herausgebildet habe: „Die Absicht der Proselytenmacherei ist vom Dialog ausgeschlossen", während auf evangelischer Seite einzelne Gruppen und Milieus an der Judenmission noch hartnäckig festhalten. Diese Einschätzung ist frei-

lich mittlerweile problematisiert worden: In der heftigen Kontroverse um die Karfreitagsfürbitte für die Juden 2008 von Papst Benedikt XVI. haben jüdische und katholische Stimmen die Befürchtung geäußert, mit der Fürbitte könnte sich eine Wende der katholischen Kirche weg vom Dialog ohne missionarischen Hintersinn hin zur Betonung der bleibend notwendigen Konversion von Juden zum Glauben an Jesus Christus anbahnen. Und: in der evangelischen Kirche haben sich in den zurückliegenden Jahren Gruppierungen judenmissionarischer Tradition von dieser Orientierung distanziert und sich für eine Begegnung mit dem Judentum entschieden, die nicht missionarisch, sondern ökumenisch ausgerichtet ist. So kann die vorliegende Publikation, die als Diss. von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal angenommen wurde, eine gewisse Aktualität in Anspruch nehmen. Die Arbeit rekonstruiert die Diskussion um die Judenmission in der evangelischen Kirche in Deutschland nach 1945. Diese Diskussion war um drei vom Autor ausgemachte „Einflusssphären" zentriert.

1. Die Diskussion um die Judenmission nach 1945 knüpfte an die Vorkriegstheologie an, welche breit und intensiv die Motive und Argumente der organisierten Judenmission des 18. und 19. Jh.s in sich aufgenommen hatte. Ein theologie- und kirchengeschichtlicher Teil I. „Grundfragen der Judenmission im 19. Jh." (4–70) informiert über die Anfänge organisierter Judenmission bis zum 19. Jh. Der Dissens zwischen lutherischer und reformierter Tradition wurde gleichsam überwölbt von der allgemeinen Überzeugung der Notwendigkeit der Bekehrung der Juden. Für diese wurde teilweise eine obrigkeitliche Verantwortung eingefordert. Philipp Jakob Spener (1635–1705), der Vater des Pietismus, bejahte die Bekehrung einzelner Juden, äußerte aber Skepsis gegenüber der Judenmission. Diese wurde im radikalen Pietismus abgelehnt, weil sie eigenmächtiges Eingreifen in Gottes Heilshandeln bedeute; erst bei der Parusie werden gemäß Röm 11,25ff auch die Juden Jesus Christus als den erwarteten Messias erkennen. Nonkonformistisch war Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760), der die jüdischen Speisegesetze und den Sabbat einhielt, um eine Tischgemeinschaft von Christen und Juden zu ermöglichen. Diese Praxis stand im Dienst der Vision einer eigenen judenchristlichen Gemeinschaft unter Christen, einer „Judenkehille" (17), einer Vision, die eine strategische Judenmission zurückwies. Väter der organisierten Judenmission im 19. Jh. und in der ersten Hälfte des 20. Jh.s wurden Franz Delitzsch (1813–1890) und Gustav Dalman (1855–1941). Grundmotiv judenmissionarischer Aktivität war die „Liebe zu Israel", was aber mit antijudaistischen Denkmustern einhergehen konnte: der Bund mit Israel sei außer Kraft gesetzt; Israel sei verworfen, und Rettung verspreche allein die Bekehrung des Einzelnen. Die Verpflichtung zur Judenmission sah man im Missionsbefehl von Mt 28 und in Apg 1 begründet; diese neutestamentlichen Grundtexte legte man nach dem Muster „Wie die Heidenmission, so die Judenmission" aus. Die Judenmission bot keine Gewähr einer grundsätzlichen Distanz zu antisemitischen Strömungen. Das konnte in der Zeit des Nationalsozialismus dazu führen, dass judenmissionarische Sachwalter Judenmission und Judentaufen bejahten und zugleich eine Verpflichtung dem deutschen Volk gegenüber lebten und so Juden und Judenchristen gesellschaftlich und politisch preisgaben.

2. Der Bruch mit dieser Tradition kam nach 1945 nicht aus der deutschen Tradition selbst, sondern bedurfte der Anregung aus den „Opferstaaten" des Nationalsozialismus, womit Brandau insbesondere die reformiert geprägten Niederlande meint. Dort entwickelten sich neue Ansätze einer Israeltheologie, welche die in Teil II. dargestellte „Israellehre Karl Barths" (71–110) aufnahmen. Barths Israellehre durchläuft in seiner „Kirchlichen Dogmatik" eine Wandlung, deren Konstante in der Verankerung der unlösbaren, christologisch und ekklesiologisch begründeten Verbindung von Israel und Kirche liegt. In der Erwählungslehre Barths (1942: KD II/2) fungiert Israel als der Zeuge des Gerichts Gottes. In der Versöhnungslehre (1959: KD IV/1) zählen zu den Zeugen der sich in der Auferweckung des gekreuzigten Christus auswirkenden Gnade Gottes neben der heiligen Schrift und der Kirche auch die Juden. Die Geschichte Israels ist nicht mehr nur Darstellung des Gerichts, sondern auch „Anzeige der Gegenwart der Ehre Gottes". Barth versteht „Mission" im Sinne der Sendung der Kirche in die Völkerwelt und liest Mt 28,19 als Weisung zur „Heidenmission". Es könne keine Rede davon sein, „dass die Gemeinde [d. h. die Kirche] im Verhältnis zur Synagoge den wahren gegenüber einem falschen Gott zu verkündigen" hätte (KD IV/3, 1005). Das „Nein" Israels zu Jesus Christus werde nur in der Parusie Jesu Christi aufgehoben. Die heidenchristliche Gemeinde „aller Zeiten und Länder" ist „Gast im Hause Israels" (106).

3. Für die Rezeption der Barthschen Israellehre in der deutschen Diskussion um die Judenmission erwies sich der Kontext der „Ökumenischen Missions- und Dialogtheologie", welche B. im Teil III. (111–170) vorstellt, als retardierendes Moment. Die Missions- und Dialogtheologie hatte nach 1945 eine tiefe Krise aufgrund der Erblast eines generationenlangen aggressiven christlichen Absolutheitsanspruchs und seiner Einbindung in die Kolonialgeschichte zu durchlaufen. Die Krise betraf die Motivation ebenso wie das Ziel, aber auch die Wirkung von Mission. Die traditionelle Entgegensetzung von Mission und Dialog machte einer differenzierten Zuordnung dieser beiden Motivkomplexe zueinander Platz, so dass schließlich jede Mission als dialogisch und jeder Dialog als missionarisch erscheint. Das mag das Zerrbild von einer dekretorisch daherschreitenden Mission hinter sich lassen, macht aber nach der angelegten Logik dieses Ansatzes, der in jedem Dialog Mission sieht, aus dem jüdisch-christlichen Dialog einen missionarischen Dialog. Auf diesen Befund läuft B.s Analyse des Dialogprogramms des Ökumenischen Rates der Kirchen und des interreligiösen Dialogs hinaus. Er fragt, ob der Begriff des Dialogs nicht „von seinen biblischen und dann auch innerkonfessionellen Wurzeln her für die Begegnung mit dem Judentum und den innerökumenischen Beziehungen (sic!) reserviert bleiben sollte, zumindest aber von dort her seine Profilierung" erhalten sollte (159). Er bejaht diese Frage. „Die als Heilige Schrift anerkannte Autorität der Bibel Israels, der eine Gott Israels (und damit Erwählung und Bund) und der Messias Israels erweisen sich als extraordinäre, dem christlichen Glauben vorgegebene Grundlagen des Dialogs mit Israel. So muss der jüdisch-christliche Dialog im Unterschied zum innerkonfessionellen und im Unterschied zum interreligiösen Dialog als biblischer Dialog verstanden werden" (163f). Biblisch ist der christlich-jüdische Dialog deshalb, weil er ein kritischer Diskurs von Juden und Christen über ihre je verschiedenen Lesarten der beiden gemeinsamen Heiligen Schrift ist. So plädiert B. für eine strenge theologische Unterscheidung: „– Der innerbiblische Dialog zwischen Judentum und Christentum. – Der innerchristliche, ökumenische Dialog der Konfessionen und christlichen Denominationen. – Der interreligiöse Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen, Ideologien und Weltanschauungen" (165). Damit ist die Andeutung des Buchtitels „Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission" zur pointierten These fortgeschrieben, welche die Begegnung von Christentum und Judentum einen innerbiblischen Dialog nennt, von dem theologisch der interreligiöse Dialog als ein missionarischer zu unterscheiden ist. Dies meint und beinhaltet eine Alternative zur Judenmission.

Inwiefern mit diesen Unterscheidungen Folgerungen aus den Transformationsprozessen der Diskussion um die Judenmission gezogen sind, belegt der Autor zunächst mit dem umfangreichsten Kap. seiner Arbeit „IV. Ökumenische und kirchliche Dokumente zur Judenmission" (171–343). Der Durchgang durch eine Vielzahl von Dokumenten, ihre Entstehungsgeschichten, Wortlaute und Erträge, der als Quelle die Dokumentensammlungen „Die Kirchen und das Judentum. Bd I: Dokumente 1945–1985, Bd II: Dokumente 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001" nutzt, ist beschwerlich, aber ertragreich. Der Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" von 1980 erweist sich mit dem Gewicht seines Genus' als „Bekenntnis" und mit dem Gesamt seiner Aussagen sowie mit seinem Glaubenssatz „Wir glauben, dass Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, dass die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann" als die entscheidende Weichenstellung in der Diskussion um die Judenmission. Die Begegnung von Israel und Kirche ist aufgrund der einzigartigen Beziehung der Kirche zum Judentum nicht dem interreligiösen Dialog zu subsumieren. Es kann sich hier nicht um ein „missionarisches Zeugnis" handeln. „Beide, Israel und Kirche, haben auf Grund der erwählenden und berufenden Treue Gottes Anteil an dessen Sendung (missio Dei)" (343). Bedeutend seien auch die hermeneutischen Überlegungen der EKD-Studie „Christen und Juden" II von 1991, denen zufolge Römer 9–11 und 15,8ff im Blick auf die Beziehung der Kirche zu Israel „die orientierende Mitte" im innerneutestamentlichen Pluralismus darstellen.

Etwas nachgeklappt erscheint Kap. „V. Konflikte um die Judenmission" (344–423) insofern, als es den Transformationsprozess in der Diskussion um die Judenmission mit Akteuren aus Theologie und Dialog und ihren Kontroversen veranschaulicht. Aber auch dies ist nicht ohne Ertrag. Es wird zum einen die Neubesinnung und Umwandlung des 120 Jahre bestehenden „Evangelisch-Lutherischen Zentralvereins für Mission unter Israel" schließlich in den „Evangelisch-Lutherischen Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden" deutlich, der das traditionelle Ziel der Integration von Juden in die Kirche unter Absage an ihr Judesein aufgibt und sich für die partnerschaftliche Begegnung zwischen Juden und Christen einsetzt. Zum anderen unterstreicht das Kap. den Charakter der EKD-Studie „Christen und Juden" III von 2000 als Herausforderung sowohl der evangelikalen Tradition als auch der akademischen evangelischen Theologie: Die Studie präzisiert die Theologumena von „Bund", „Erwählung", „Zeugnis" oder „Dialog", schärft die Asymmetrie in der Begegnung von Judentum und Christentum ein, würdigt das jüdische „Nein" zu Jesus in seiner Positivität und akzentuiert den Weg des Evangeliums aus der Mitte Israels heraus zu den Völkern. „Alle heidenchristlichen judenmissionarischen Bemühungen erweist die Studie als unbiblisches Unterfangen. Die Bezeugung Jesu als des Messias aus und für Israel ist ausschließlich eine jüdische und eine Angelegenheit Gottes selber (missio Dei). Der Gott Israels bedarf dazu nicht des Wirkens der heidenchristlichen Kirche und ihrer missionarischen Verkündigung" (420, vgl. auch 377f, 388f, 394, 397, 406, 417, 463, 470, 474).

Hier tut sich eine nochmalige Differenzierung im innerbiblischen Dialog zwischen Christentum und Judentum auf, die im abschließenden Kap. „VI. Die Repräsentation Israels durch Jesus Christus" (424–476) weiter bedacht wird. Die vorangegangenen Kap. rekonstruierten im kirchen- und theologiegeschichtlichen Längsschnitt die Transformation der Judenmission der heidenchristlichen Kirche, welche auf die Auflösung und Integration des Judentums in die Kirche zielte, in eine Begegnung von Kirche und Judentum als Diskurs zweier Lesarten der gemeinsamen Heiligen Schrift Israels und der Kirche. Im Schlusskapitel wird das Ergebnis der Transformation exegetisch-systematisch untermauert. Für die entsprechende Argumentation gehört die Frage nach der Beziehung der Kirche zu Israel in die Christologie und Ekklesiologie und also zu den Fundamenten kirchlicher Identität. Zur Abwehr der Gefahr ekklesiologischer „Vereinnahmung" Israels in der Erwählungslehre Barths redet B. lieber von der „Hineinstiftung der Völkerwelt in den erneuerten Bund, in die niemals gekündigte Bundesgeschichte mit Israel" (455, vgl. auch 428f und 430). Dies jedoch bedeutet nicht eine Minderung des Gewichts der Christologie. Denn

das „‚Lebenszeugnis' der ökumenischen Völkerkirche", das die Kirche Israel schuldet und „durch ihre gesamte Geschichte hindurch Israel schuldig geblieben" ist, bleibt geboten (456). Wie für die Kirche Jesus Christus Israel repräsentiert und die „missio specialis des Volkes Israel gegenüber den Völkern" – die Aufgabe, Licht der Völker zu sein und den Namen Gottes zu heiligen – vergegenwärtigt, so gibt es für das jüdische Volk eine „unaufkündbare Beziehung des Jesus Christus zum Volk Israel" (457). Die im Evangelium und insbesondere in Mt 28,18–20 grundgelegte missionarische Sendung zu den Völkern – und B. interpretiert das *panta ta ethne* von Mt 28,19 nicht nur vom Wortsinn her, sondern auch vom Bezug auf die Erzväterverheißung an Abraham her als „alle Weltvölker" unter Ausklammerung Israels – bedeute nun nicht, „dass die innerjüdische Sendung zu Israel durch Mt 10,6 [...] hinfällig geworden sei". Eine „Sendung zu Israel" ist weiterhin für sinnvoll zu halten: „Der Auftrag zu dieser Sendung ergeht grundsätzlich und ausschließlich an jesusgläubige Juden, die am halachischen Diskurs Israels zur Gestaltung jüdischen Lebens teilnehmen. In diesen Auftrag der innerjüdischen messianischen Bezeugung des Messias' Israels im Sinne eines ‚innerjüdischen Dialogs' kann die ökumenische Völkerkirche nicht eintreten" (470).

B. hat hier nicht eine theologische Grundsätzlichkeit vor Augen, die ohne konkreten Lebensbezug im Hier und Heute ist. Seiner bereits zitierten Typologie „dialogischer Beziehungsebenen" der Kirche stellt er eine weitere Ebene voran: „1. Ein ‚innerjüdischer Dialog' innerhalb Israels. 2. Ein ‚innerbiblischer Dialog' der ökumenischen Völkerkirche mit Israel. 3. Ein ‚interkonfessioneller Dialog' der Konfessionen und Denominationen. 4. Ein ‚missionarisch-interreligiöser Dialog' der ökumenischen Völkerkirche mit den Religionen und Weltanschauungen" (476). Der Autor denkt bei der erstgenannten Beziehungsebene seiner Typologie an heutige messianische Juden, auf deren Wirklichkeit er mit der Erklärung der Württembergischen Evangelischen Landessynode zum Verhältnis von Christen und Juden von 2000 hingewiesen hatte (407–413). Die Synode hatte bedauert, dass es „über den Status dieser Menschen zwischen Juden und Christen zu Irritationen kommt", und ihre Absicht bekundet, sowohl mit den jüdischen Gemeinden wie mit den „messianischen Juden" den Kontakt und Austausch zu pflegen. B. plädiert dafür, dass für „die theologische Klärung der beiden Fragenkomplexe der Judenmission und der sog. ‚Messianischen Juden'" wichtig sei, „dass beide nicht miteinander vermischt werden. Die Existenz von Judenchristen und ihre Bezeugung des gekommenen Messias Israels *in* Israel ist vom heidenchristlichen Versuch, durch Judenmission [...] Juden in die ökumenische Völkerkirche zu integrieren", theologisch zu unterscheiden" (412). Diese Unterscheidung ermöglicht es ihm, das Konzept und die Praxis einer Judenmission der Kirche aus den Völkern zurückzuweisen, ohne den Preis der Negierung jeder Bedeutung Jesu Christi für Israel heute zu entrichten. Die Bedeutung der Sendung Jesu Christi für das Judentum zu bezeugen, legt er gleichsam den messianischen Juden unserer Tage auf die Schulter. Auf diese „messianischen Juden" hin formuliert er schließlich die letzten Sätze seines Kap.s: „Die kontrovers diskutierte Frage, wer *heute* einen innerjüdischen Dialog in Gestalt der Teilhabe am halachischen Diskurs zur Gestaltung jüdischen Lebens im Namen Jesu führen kann, sprengt den Rahmen dieser Arbeit, bedarf jedoch dringend einer Klärung. Das heutige Judenchristentum müsste diesen Dialog führen und könnte als lebendiges Bindeglied zwischen Israel und der ökumenischen Völkerkirche einen Beitrag zum innerbiblischen Dialog leisten" (476).

Die Publikation thematisiert eine Problemstellung, welche in der katholischen Theologie der Gegenwart kaum vorkommt. Dies könnte darauf hinweisen, dass die Judenmission kein katholisches Problem ist. Das ist gewiss ein Befund des ersten Blicks, der zu differenzieren bleibt. Auch die katholische Kirche hatte ihre judenmissionarischen Strukturen wie zum Beispiel die Mitte des 19. Jh.s von dem aus dem Judentum stammenden Theodore Ratisbonne in Paris gegründete Kongregation Unserer Lieben Frau von Sion. Im gegenwärtigen amerikanischen Katholizismus beharrt eine so prominente Stimme wie Kardinal Avery Dulles offensiv darauf, dass auch in der Begegnung mit Juden das Evangelium zu verkünden sei und die Bekehrung zu Christus, die Taufe und Zugehörigkeit zur Kirche weiterhin als für Juden wichtig zu betrachten sei. Und in der jüngsten Krise des katholisch-jüdischen Verhältnisses – ausgelöst durch die Karfreitagsfürbitte für die Juden von Papst Benedikt XVI. – ist jüdischer- und katholischerseits die Frage laut geworden, ob mit der neuen Fürbitte für die Juden liturgisch eine judenmissionarische Position grundgelegt würde. Und doch steht in der katholischen Kirche keine Wiederkehr der Judenmission an. Der genannten Sionskongregation wurde in ihrer Verfolgtenhilfe während der nationalsozialistischen Besatzungszeit immer klarer, dass nicht der missionarische Zugang zum jüdischen Volk der angemessene sei, sondern der ökumenischer Verbundenheit und Solidarität; so bekennt die Kongregation in ihren Konstitutionen von 1981 als ihre Berufung: „Wir sind berufen, durch unser Leben Zeugnis zu geben von der Treue, mit der Gott das jüdische Volk liebt, und von seiner Treue zu den Verheißungen, die er den Patriarchen und Propheten Israels für die ganze Menschheit geoffenbart hat." Und in den Schriften von Papst Benedikt / Kardinal Ratzinger findet sich die Mahnung an die Christen, „doch Gottes Verfügung an(zu)erkennen, der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden' eine eigene Sendung aufgetragen hat".

Ein katholischer Ökumeniker, der sich am christlich-jüdischen Austausch beteiligt, kann den Grundlinien der exegetischen und theologischen Argumentation B.s folgen und dessen Plädoyer als schlüssig befinden, die Judenmission als kirchliche Bemühung um die Integration der Juden in die Kirche zurückzuweisen. Sein Plädoyer erfährt eine dogmatische Zuspitzung, wenn er u. a. im „Epilog: Perspektiven für eine ökumenische Missionstheologie im Angesicht Israels" (477–488) die judenmissionarische Position, die es ja im evangelikalen Umfeld der reformatorischen Kirchen nach wie vor gibt, theologisch kritisiert: Wer den Bund Gottes mit Israel „negiert, indem er Israel missionarisch in die heidenchristliche Kirche integrieren will, stellt nicht nur Israel als ‚Gottes Augapfel', sondern das Gottsein des Gottes Israels in Frage. Der Gott, an den sie durch Jesus Christus im Heiligen Geist glauben darf, hat sich in der Freiheit seines Berufens und Erwählens als der ‚Gott Israels', als der ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs' an sein Volk gebunden" (479). Demgegenüber die Beziehung der Kirche zum Judentum als einen „innerbiblischen Dialog" zu verstehen, könnte Anhalt in einer Dialogskizze finden, welche Papst Johannes Paul II. in seiner wegweisenden Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland vom 17. November 1980 in Mainz vorgenommen hat. Bevor er von der zweiten und dritten Dimension des Dialogs als der Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen jüdischen Volk und dem Einsatz beider für Frieden und Gerechtigkeit spricht, nennt er als erste Dimension „die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes", die „zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel" ist (Die Kirchen und das Judentum. Bd I, 75f). Hier scheint ein Dialogverständnis auf, zu dem B.s Vorschlag analog ist. Im Übrigen geht der Autor in seiner umfangreichen Arbeit nur auf die Handreichung der französischen Bischöfe „Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum" von 1973 als katholisches Dokument ein.

Singulär ist B.s Vorschlag, das Christuszeugnis als Messiaszeugnis in einem „innerjüdischen Diskurs" den messianischen Juden auf die Schulter zu legen. Er will wohl zu Recht an der christologischen Dimension in der Beziehung von Kirche und Judentum festhalten. Diese ist jedoch bereits dann präsent, wenn die Kirche ihre einzigartige Beziehung zum jüdischen Volk nicht nur in der gemeinsamen Schrift, sondern auch in der Konkretheit der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Jude und als Einwohnung Gottes in diesem aufrechten Sohn des jüdischen Volkes grundgelegt sieht und Rechenschaft von diesem Glauben im freien Dialog mit Juden und Judentum gibt. B. könnte eine Stütze für seinen Gedanken eines „innerjüdischen Diskurses" durch die in Gang befindliche Klärung des Selbstverständnisses unter messianischen Juden finden. So hat unter dem Programmwort eines „postmissionarischen messianischen Judentums" Mark S. Kinzer als Angehöriger des messianischen Judentums unserer Tage eine bemerkenswerte Ekklesiologie vorgelegt. Sie beschreibt die Gemeinschaft jener jüdischen Frauen und Männer, die an Jesus als Messias glauben, als *ekklesia* mit einer besonderen und einzigartigen Beziehung sowohl zu Jesus als auch zum jüdischen Volk und zur jüdischen Lebensweise. Kinzer fordert messianische Juden auf, ein observantes jüdisches Leben zu führen und dies als einen Akt der Bundestreue und nicht aus missionarischer Berechnung. Messianische Juden entdeckten Gott und den Messias inmitten von Israel. Das postmissionarische messianische Judentum verbinde die Kirche aus den Völkern mit den physischen Nachkommen Abrahams und bekräftige die Identität des Christentums als den die Völker übergreifenden Radius des Volkes Israel. Als eine Art innerjüdischer innerer Mission gebe das postmissionarische messianische Judentum Zeugnis „für die Gegenwart Jeschuas mitten im jüdischen Volk" (Mark S. Kinzer, Postmissionary Messianic Judaism. Redefining Christian Engagement with the Jewish People, Grand Rapids 2005, 13–16). Die ökumenischen Theologen, die den christlich-jüdischen Dialog mit Rolf Brandau in deutlicher Unterscheidung zur Mission verstehen, werden das Phänomen des gegenwärtigen Jesus-gläubigen messianischen Judentums nüchtern weiter verfolgen und den Bindungen treu bleiben, die für sie im Dialog mit dem Judentum gewachsen sind. Auch werden sie im Dasein des gegenwärtigen messianischen Judentums nicht den heimlichen Zielpunkt ihres Dialogs sehen wollen, sind sie doch mit den Autoren der französisch-katholischen Handreichung von 1973 und mit B. weit davon entfernt, „das Verschwinden" des jüdischen Volkes „anzustreben" (269).

Aachen Hans Hermann Henrix

Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik, hg. v. Anton Grabner-Haider. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 400 S., geb. € 39,90 ISBN: 3–525–57305–7

Das Vorwort von Hans Küng (7–9) betont: „Ethik kann einen. Doch dies ist zu präzisieren [...] ‚Ein Weltethos' hat [...] sein Fundament nicht nur (syn-chronisch) in den heute gemeinsamen Grundnormen der verschiedenen Religionen und Kulturen. Es gründet sich auch (dia-chronisch) auf den schon in vorgeschichtlicher Zeit (vor dem Einsetzen schriftlicher Quellen) sich durchsetzenden Grundnormen der Stammeskulturen. Methodisch gewagt, weil wir letztere nur durch neuzeitliche Berichte kennen, spricht er von diesen als „einem biologisch-evolutiv vorgegebenen, in der Zeit erprobten Urethos". Der Hg., Prof. für Religionsphilosophie an der Univ. Graz, skizziert in seiner Einleitung (11–15) die dem Küng'schen Weltethos ähnlichen Grundannahmen und Zielwerte des Buches: Bei römisch-katholischer Grundhaltung auf Konvivenz im Glauben an die Universalisierbarkeit der allgemeinen Menschenrechte und -pflichten innerhalb der Ökumene im Sinne der ganzen von Menschen bewohnten Welt ausgerichtet, will es zeigen, „dass die Grundwerte des Überlebens und des Zusammenlebens in allen Kulturen und auf allen Kulturstufen der Tendenz nach sehr ähnlich sind". Sechs eigene Beiträge mit kleiner Ergänzung durch Kurt Remele als seinem Kollegen für Sozialethik werden dafür komplettiert durch zwei von Karl Prenner als seinem Kollegen für Religionswissenschaften, zwei von Anton Quack als Prof. für Religionswissenschaft an der Theol. Hochschule St. Augustin/Bonn und je einen von Mariano Delgado als Prof. für Patristik an der Univ. Fribourg, von Johann Maier als Prof. für Judaistik an der Univ. Köln sowie von Heike Michael-Murmann als Indologin an der Univ. Mainz.

Grabner-Haiders allgemeiner Beitrag „Ethos und Kultur" (17–36) stellt dem biologischen Programm die Verbindung von Ethos und Sprache zur Seite und skizziert die „sich mit der Größe der Gruppen, mit den Kulturtechniken und den sozialen Strukturen" verändernden Regeln des erwünschten Verhaltens für die Kulturen der Jäger und Sammler, der Hirtennomaden und der Ackerbauern einschließlich der Ansätze matriarchaler Ethik und patriarchaler Morallehren. Er spricht dabei die religionswissenschaftlich zu untersuchende Dimension an, dass solche Regeln durch Riten und Kultfeiern internalisiert wurden, die nur im Kontext der mythischen Weltdeutung verständlich sind. Eine Dominanz der Männer entwickle sich mit ihrer Zähmung der wilden Tiere und Entwicklung von Waffen sowie Opferriten, bei denen „sich die Häuptlinge und die Priester als die Herren über Leben und Tod ihrer Mitmenschen" zeigten – die „wussten, dass bei Regelverstößen auch ihr Leben den Schutzgöttern geopfert werden konnte." Umgekehrt veranschauliche der Daoismus in China eine matriarchale Ethik als „Daseinsdeutung der unteren sozialen Schichten", die „nie Zugang zu den Waffen der Krieger und damit zur Herrschaft" hatten: „Im Grunde besteht die Hoffnung, dass am Ende der Zeit der weibliche Urgrund die Gegenkräfte des Lebens und des Todes wieder miteinander verbinden wird. Diese Morallehren gehen von der ursprünglichen Gleichwertigkeit aller Menschen aus". Schlussfolgerungen daraus sind einerseits: „Im Grunde untermauern alle Religionen mit einem Monopolanspruch auf den wahren Glauben eine Moral der Herrenmenschen"; andererseits: „Es waren in allen Kulturen die unteren sozialen Schichten, die im Ansatz an die Gleichwertigkeit aller Menschen glaubten". Das führt zur Annahme, „dass sich in jedem Moralsystem soziale Strukturen spiegeln, auch wenn einige Grundwerte allgemein akzeptiert werden", woraus für heute resultiere: „Der wirtschaftliche Dialog zwingt uns zum wechselseitigen Kennenlernen auch der Wertordnungen der Kulturen".

Mit Quacks Beitrag „Ethos der Stammeskulturen" (37–53) wird zunächst weltweit für Gruppen, bei denen „Kultur und Religion dem Umfang nach deckungsgleich sind" und die ihre Lebenswerte primär mündlich tradieren, der ganzheitliche Kulturbegriff der Ethnologie zugrundegelegt. Hier wird Ethos als „ein Aspekt von Kultur betrachtet, der in allen Bereichen von Kultur gefunden werden kann", „in die es eingebunden und in der es vernetzt ist". Dazu gehören die Verwurzelung des Ethos in Mythos und Ahnenkult und damit seine Kulturgebundenheit in Menschenbild und Eheverständnis. Trotz des umfassenden Anspruchs beschränkt sich Quack allerdings auf Veranschaulichung an Traditionen Schwarzafrikas, dem Thema seines Beitrags zur Frage einer noch im 20. Jh. greifbaren spezifisch afrikanischen Ethik in afrikanischen Kulturen (319–329).

Der vom Hg. (11) als Eröffnung der „Darstellungen des Ethos der Schriftkulturen Ostasiens, nämlich Indiens, des Buddhismus, Chinas und Japans" charakterisierte Beitrag „Indische Kultur" (55–74 Michael-Murmann) konzentriert sich auf eine allgemein verständliche Darlegung der Ethik des Hinduismus und der Ethik des Jainismus in der Spannung zwischen den Grundlagen indischen Denkens und dem modernen Indien in der Auseinandersetzung mit Christentum und Islam. Dem schließen sich Grabner-Haiders Eigenbeiträge „Buddhistische Kultur" (75–101), „Chinesische Kultur" (103–129) und „Japanische Kultur" (132–158) an. Sie würdigen die globale Ausstrahlung der buddhistischen Kultur in den vom Leiden aller Wesen ausgehenden Grundlehren der Daseinsorientierung, im auf Selbstbestimmung setzenden und darin egalitären Modell der Erlösung und in den moralischen Vorgaben des vielgestaltigen Elite- und Laienbuddhismus: bei Moralregeln des täglichen Lebens, bei der Suche nach Weisheit und Mitleid, bei Arbeit und Schutz der Umwelt – bis hin zur Ethikdiskussion im modernen Buddhismus, speziell im japanischen und westlichen. In der Darstellung chinesischer Kultur begegnen neben daoistischen und konfuzianistischen Morallehren die Öffnung für buddhistische Morallehren und moderne westliche Kultur wieder. Der Überblick zu japanischer Kultur reicht von Mythologie und Ritual über das Ethos der Krieger, die konfuzianische Ethik, daoistische Morallehren und Grundwerte der buddhistischen Ethik bis hin zu Moralkonzeptionen der modernen Philosophie in Japan; sie werden nach näherer Charakterisierung philosophischer Moralsysteme buddhistischer und konfuzianischer Schulen ausführlicher dargestellt, als es die Anlage des Buches erwarten lässt.

Als anderen Schwerpunkt lässt der Hg. die Beiträge über „Wertordnungen des Alten Orients und Ägyptens" (159–178 Prenner), „Ethos des Judentums" (179–242 Maier), „Ethos des Christentums" (243–268 Grabner-Haider) mit dem Zusatz „Katholische Sozialethik" (269–275 Remele) und „Islamische Kultur" (277–318 Prenner) folgen. Hier geht es zunächst um wirkmächtige Traditionen der Alten Ägypter, der Sumerer und Akkader sowie von Zarathustra. Dreifacher Raum wird dann gewährt, um die religiös-theologischen Grundlagen des Ethos im pharisäisch-rabbinischen Judentum mit der Offenbarung als Grundlage für die ethnozentrischen und allgemein-menschlichen Bezüge von Gottesvorstellung und Gottebenbildlichkeit darzulegen; weiter das Verständnis der Torah als universale Ordnung der Schöpfung und des Lebens mit kultisch-ritueller Begründung des Ethos und Bewertung des Lebens unter schöpfungstheologischem und ethnozentrischem Vorzeichen – bis hin zum modernen jüdischen Fundamentalismus; das Ethos der Erfahrung und der Vernunft unter dem Vorzeichen der Torah von der Teilhabe an altorientalischen Weisheitstraditionen und an hellenistischer Bildung – hier sind die noachidischen Gebote „eine Art Grundgesetz, das mit der Forderung nach der Einrichtung eines ordentlichen Rechtswesens außerhalb Israels die Möglichkeit einer de facto autonomen Gesetzgebung und Ethik einräumt"; neben philosophisch orientierter Ethik im Mittelalter das kabbalistisch motivierte Ethos; schließlich die Spannung „zwischen ethischem Monotheismus und ethnischem Survivalismus" von der jüdischen Aufklärung bis zur Moderne im Schatten des Holocaust.

Dem schließt sich ein Überblick zum Christentum als kreativer Vermischung von hellenistischen und semitischen Lebensformen an – von den Wertordnungen des Jesus von Nazareth und dem Ethikkonzept des Paulus von Tarsos über die Ethikmodelle der frühen Theologen und Kirchenväter zu den Morallehren im Mittelalter und in der kirchlichen Reformation und weiter einerseits zu Entwicklungen der protestantischen Ethik bis zur Gegenwart und andererseits zu katholischer Sozialethik seit der industriellen Revolution. Den Abschluss dieses Teils bildet eine gestraffte Charakterisierung islamischer Kultur von den Grundlagen in der Ethik der vorislamischen Araber, des Koran und der Sunnah des Propheten über die Bewertung des menschlichen Tuns in der Theologie, Mystik, philosophischen Ethik und Moralphilosophie bis hin zu Wirtschafts-, Familien- und Medizinethik in heutigen Kontexten zwischen Reformern und Islamisten.

Für den Schlussteil geht es dem Hg. darum, seiner abschließenden Zusammenfassung „Europäische Philosophie der Moral" (349–398), die – von den griechischen Anfängen bis zu den Ethikmodellen im 20. Jh. und der „Philosophie des Polylogs in der postmodernen Kultur" – „die rationale Triebfeder der europäischen und der nordamerikanischen bzw. australischen Wertentwicklung" verdeutlichen soll, einen „Überblick über die Wertordnungen der afrikanischen und der lateinamerikanischen Kulturen und ihrer Anpassungen an moderne Lebensbedingungen" voranzustellen (12). Quacks Beitrag „Afrikanische Kulturen" (319–239, s. o.) beschränkt sich dabei auf die Bewahrung von Grundprinzipien afrikanischer Wertordnungen bei heutigen Christen in Schwarzafrika. Delgados Überblick „Zum Ethos der lateinamerikanischen Kultur" (331–347) konzentriert sich für die Fragestellung nach dem Beitrag zum Ethos der Weltkulturen m. E. eindrucksvoll differenziert auf den Lateinamerika bestimmenden „Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und universaler Brüderlichkeit" als die missionarische, die kreolische, die indianisch-indigenistische und die panlateinamerikanische, universale Utopie.

Ein formal die Nennungen im Text erfassendes Namensregister hilft diesen Bd erschließen, der damit vorwiegend als Studienbuch zu empfehlen ist.

Marburg Christoph Elsas

Kasper, Kardinal Walter: **Wegweiser Ökumene und Spiritualität**. – Freiburg i. Br.: Herder 2007. 95 S., geb. € 9,90 ISBN: 978–3–451–29579–9

Die geistliche Ökumene ist die Seele der Ökumenischen Bewegung. Sie ist die treibende Kraft, ohne sie schaffen die Christinnen und Christen es aus eigener Kraft nicht, die sichtbare Einheit der Kirche wiederherzustellen. Wie eine Klammer umschließt diese Feststellung von Kardinal Walter Kasper alle Ausführungen und Konkretionen für eine geistliche Ökumene zwischen den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Deshalb bezeichnet der Vf. das Gebet für die Einheit als den „Königsweg zur Ökumene" (13).

Der Wegweiser „Ökumene und Spiritualität" des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen verbindet kurze Hinweise zum Stand des wissenschaftlichen ökumenischen Dialogs und der derzeitigen Möglichkeiten der Gottesdienstgemein-

schaft und der Sakramentengemeinschaft mit der Darlegung der vielfältigen Formen der geistlichen Ökumene. Grundlage für alle Überlegungen sind die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Ökumenische Direktorium, aber auch die Enzyklika „Ut unum sint" des verstorbenen Papstes Johannes Paul II., in der er ein Wort des Konzilspapstes Johannes XXIII. in Erinnerung rief, der im Blick auf die anderen Christen feststellte: „Das, was uns verbindet, ist mehr als das, was uns trennt" (15). Diese positive Grundstimmung ist zwischen den Zeilen des Wegweisers „Ökumene und Spiritualität" sozusagen mit den Händen greifbar, auch wenn anklingt, wie mühsam die Wege der Ökumene sind.

Nach dem Vorwort, das den Begriff der geistlichen Ökumene entfaltet, folgt im ersten Kap. unter dem Titel „Die Vertiefung des christlichen Glaubens" die Darlegung der Bedeutung der Hl. Schrift als dem grundlegenden Band der Einheit zwischen den Christen. Durch die verschiedenen Formen des gemeinsamen Hinhörens auf die Bibel können die Christen ein „zunehmendes wechselseitiges Verständnis und eine wachsende Wertschätzung der Wege entwickeln, auf denen sich andere dem Wort Gottes angenähert haben" (25). Das zweite Kap. ist dem Thema „Gebet und Gottesdienst" gewidmet. Ausgehend vom „Vaterunser", dem Gebet des Herrn, werden die vielfältigen Formen und liturgischen Anlässe im Laufe des Kirchenjahres dargestellt, die zum gemeinsamen Gebet der Christen einladen können oder bei denen das Gebet für die Einheit der Christen seinen Platz immer haben sollte. Ein Abschnitt befasst sich mit der schwierigen Situation der konfessionsverschiedenen Ehen und Familien. Sich hier an die pastoralen Normen und Richtlinien zu halten, „bedeutet bisweilen, dass Familien mit konfessionsverschiedenen Ehepaaren das Leid der Trennung zwischen den Gemeinschaften, zu denen sie jeweils gehören, in größerem Maße empfinden" (57). In diesem Abschnitt finden sich auch kurze Hinweise zu den Möglichkeiten der Teilnahme an den Sakramenten der katholischen Kirche für die Geschwister aus den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und für die katholischen Christen in den anderen Kirchen (54f).

Das dritte Kap. „Zeugnis und Dienst" wendet sich den Lebensräumen und Gemeinschaften zu, an und in denen die Spaltung am tiefsten erfahren wird, andererseits aber auch effektive Wege der Verständigung und der Zusammenarbeit gepflegt werden können. Den Pfarreien und Ortsgemeinden, den Ordensgemeinschaften und Säkularinstituten kommt für die ökumenische Wahrnehmung, Zusammenarbeit und für die geistliche Ökumene eine zentrale Aufgabe zu. Dies gilt speziell auch für die neueren geistlichen Gemeinschaften. Eine wichtige Aufgabe im Blick auf das Erbe der Spaltung ist die ökumenische Vernetzung der Jugend. Die christliche Identität und die Verwurzelung in der eigenen kirchlichen Tradition sind bei jungen Menschen aufgrund der Säkularisierung nur wenig ausgeprägt. Gezielte ökumenische Arbeit kann hier helfen, das reiche Erbe des christlichen Glaubens wieder zu entdecken (74f). Ein letzter Abschnitt richtet sich an alle, die in der Seelsorge tätig sind, an die Priester und Diakone. Denn ein „freundschaftliches und geschwisterliches Verhältnis zwischen Seelsorgerinnen und Seelsorgern verschiedener Traditionen ist Grundvoraussetzung, um eine Spiritualität der Gemeinschaft zu fördern" (76).

Abschließend findet sich eine Übersicht über zahlreiche ökumenische Dokumente, die ebenfalls eine Hilfestellung für das ökumenische Gespräch vor Ort sein können, um die Lehre und Liturgie der ökumenischen Partner kennenzulernen, aber auch um die Linien der ökumenischen Annäherungen nachzeichnen zu können. Der ökumenische Wegweiser von Kardinal Walter Kasper erweist sich als eine gut lesbare und mit vielen konkreten Möglichkeiten versehene Hilfe für die Arbeit der Pfarrgemeinden und aller ökumenischen Gruppen, die nach Orientierung suchen.

Paderborn Michael Hardt

Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam / Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity and Islam, hg. v. Peter Schäfer. – München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag 2006. (VIII) 164 S. (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien 65), geb. € 29,80 ISBN: 978–3–486–58006–8

Der Aufsatzband geht zurück auf ein im Rahmen des Münchener „Historischen Kollegs" veranstaltetes Kolloquium, zu welchem der deutsche Judaist Peter Schäfer am 22. Juli 2003 einen kleinen Kreis von zwölf weiteren Teilnehmern geladen hatte. Themenstellung des Kolloquiums wie auch des Aufsatzbandes war die Frage nach „Ursprüngen" der Mystik, wobei dezidiert ein Blickwinkel eingenommen wurde, der die spätantik-mittelalterlichen Kontexte, in denen dezidiert mystische Aussageformen erstmals aufkamen, berücksichtigt. „Kontexte" bedeutet hier, dass nicht nur „eine" Traditionslinie angesprochen wird, sondern dass es hinsichtlich der genannten Fragestellung gleichsam zunächst um eine frühe jüdische, dann aber auch um antik-neuplatonische, christliche und islamische Sicht gehen soll. Ausgangspunkt des Bdes ist die Kritik an dem vor allem von Gershom Scholem vertretenen ideen- und systemorientierten Ansatz[1], der die (judaistische) Forschung über lange Zeit gegen eine derartige historische Kontextualisierung abgeschirmt hatte.

Entsprechend sind die ersten drei Beiträge von Rachel Elior, Martha Himmelfarb und Peter Schäfer (alle drei auf Englisch) der grundlegenden Kritik und Erweiterung der Scholemschen Untersuchungen mit Blick auf die jüdische „Merkava-Mystik" (auch „Thronwagen-Mystik", orientiert an Ez 1 und dokumentiert in der sogenannten Hekhalot-Literatur) gewidmet. Eine Brücke zu den spätantik-christlichen Zusammenhängen schlagen die beiden Aufsätze von Gay G. Stroumsa (über Frühgeschichte der „visio beatifica" / auf Englisch) und von Werner Beierwaltes (über Plotins philosophische Mystik und ihre christliche Rezeption / auf Deutsch). Es folgt ein Text von Sarah Stroumsa (auf Englisch), die über die Schule von Ibn Masarra die Anfänge islamischer Mystik zur Sprache bringt. Die Beiträge von Peter Dinzelbacher (zur Sozialgeschichte mystischen Erlebens) und von Alois M. Haas (über die Erfahrung der Alterität Gottes in der Mystik) schließen den Bd ab (beide auf Deutsch).

Ein sehr wahrscheinlich höchst ertragreiches Kolloquium hat hier zu einer Veröffentlichung geführt, in der den judaistischen Beiträgen die Beiträge der übrigen Mystikforscher letztlich nur sehr unvermittelt gegenüberstehen. Wer an der neueren Forschung zur Merkava-Mystik interessiert ist, erhält hier etwa 70 Seiten dichte Informationen, die vor allem auch den von Scholem selbst bereits als Desiderat erkannten Bezug zu den damals erst anfänglich erforschten Qumran-Texten herstellen. Dann aber erwartet den Leser mindestens noch einmal so viel Material, dessen thematischen Bezug zum ersten Teil des Bdes man in dieser Form der Veröffentlichung (ohne eine besondere thematische Einleitung zu den einzelnen Beiträgen) nur erahnen kann – zwar zweifelsohne solide Mystikforschung, jedoch zumeist auch Inhalte, die der Sache nach bereits anderswo publiziert und somit dem Fachpublikum schon bekannt sind. Dennoch kann gerade diese Zusammenstellung das nicht-judaistische Publikum aufmerksamer machen auf den Beitrag, den die Erforschung der frühen jüdischen Mystik in dem damit angezeigten kontextuellen Sinne leisten kann.

Münster Marco A. Sorace

Liturgiewissenschaft

Beyer, Franz-Heinrich: **Geheiligte Räume**. Theologie und Geschichte des christlichen Sakralbaus. – Darmstadt: WBG 2007. 231 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–534–20480–9.

Schon der Titel des vorliegenden Bdes ist angesichts seines evangelischen Autors, Prof. für Praktische Theologie an der Evang.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum, eine Provokation, die den Leser gespannt die Antwort des Vf.s erwarten lässt. Um es vorweg zu sagen: Das Buch hat viele Stärken, doch wird enttäuscht, wer angesichts des Titels eine entschiedene Fortführung des Diskurses um die Theologie des evangelischen Kirchenraumes erwartet.

Der Vf. geht vom Befund gegenwärtig weltweit steigender Aufmerksamkeit für Sakralbauten aller Religionen und Konfessionen aus und möchte angesichts dessen „Grundinformationen zum christlichen Kirchengebäude bereitstellen." (10) Dazu fragt das erste Kap. (11–20), was ein christliches Kirchengebäude eigentlich sei, und sammelt dazu Antworten der Religionswissenschaft und -psychologie, anschließend die Grundthesen aus kirchlichen Papieren der katholischen und evangelischen Kirchen. Hier konstatiert der Vf. eine Veränderung in der evangelischen Liturgik, die in älteren Werken den Kirchenraum lediglich unter den „Voraussetzungen für die Gestaltung des Gottesdienstes" traktierte, dagegen heute als zentrales und stets wirksames Zeichen des liturgischen Geschehens selbst wahrnimmt. (13) Dieser Befund wird dann theologisch allerdings nicht weiter ausgewertet, sondern nur zur Aufgabenstellung des Buches verdichtet: Durch diese „in ihrer Bedeutung neu wahrgenommene Interaktion zwischen Mensch und Raum im Kontext liturgischer Vollzüge" hält es der Vf. für sinnvoll, „auch außerliturgische[s] In-Gebrauch-Nehmen von Kirchenräumen verstehend zu beschreiben." (ebd.)

So folgt ein chronologischer Durchgang durch die Geschichte des Kirchenbaus, allerdings sehr unterschiedlich gewichtet: Kap. II (21–32) schafft einen knappen Überblick über die Kirchenbauten der Antike, Kap. III (33–79) dann etwas dichter über Typen, Ausstattung und Symbolik mittelalterlicher Kirchen und Synagogen.

Als Hauptteile des Werkes treten hervor das Kap. IV (80–139, von der Reformation bis zur Säkularisation) und die Kap. V und VI (140–190, von der Aufklärung bis zum Ende protestantischen Staatskirchentums). Dabei wird die Stofffülle zum 19. Jh. noch einmal systematisch unterteilt: Kap. V behandelt die Bauten der großen Konfessionen, Kap. VI freikirchliche, jüdische, ortho-

[1] Vgl. dazu dessen großen Gesamtentwurf „Major Trends in Jewish Mysticism" [New York ^{3}1954 = London ^{3}1955 (^{1}1941) = Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957 (Nachruck Frankfurt/M. 1967)].

doxe und muslimische Bauten – wobei hier angesichts des begrenzten Raumes allerdings kaum mehr als das Faktum deren Existenz mitgeteilt werden kann. Ähnlich begrenzen muss sich auf 10 Seiten auch das letzte Kap. VII (191–202) über den Kirchenbau im 20. Jh. – welches übrigens der Klappentext des Verlages mit der Beschreibung des Buchinhalts „bis zum Ende des 19. Jahrhunderts" komplett ignoriert. Die üblichen Anmerkungen, Literatur- und Abbildungsverzeichnisse schließen den Bd ab.

Der Vf. setzt in diesem Studienbuch bewusst Akzente: Er beschränkt sich bei der Darstellung der Zeit vor 1500, für die zahlreiche und umfangreiche Monografien vorliegen, auf knappe Überblicke und einige Spezialfragen. Für das 16.–19. Jh. dagegen entfaltet er besonders für den evangelischen Kirchenbau in seinen diversen Konfessionen und Richtungen ein eindrucksvolles und reich belegtes Szenario. Dabei werden stets auch katholische und jüdische Gotteshäuser in ihrer Gestalt und Symbolik als Referenzobjekte hinzugezogen – bis hin zum Abschnitt 4.3 „Kunstausstellungen – Manifestationen einer protestantisch-katholisch-jüdischen Kulturökumene". Insofern ist der Bd besonders instruktiv für die Zeit vom 16.–19. Jh.: Die Folgen der Reformation für die Kirchenbauten aller Konfessionen, Gestalt und symbolische Deutung lutherischer und reformierter Bauten und deren Ausstattung – Altar, Kanzel, Kanzelaltar, Orgel, Gestühl und Logen – wird in Text und Bild anschaulich vorgestellt. Besonders bemerkenswert waren uns z. B. die Informationen über „innerprotestantische" Simultankirchen, also die Aufteilung eines Baus zwischen lutherischer und reformierter Gemeinde für ihre Gottesdienste.

In einem Buch, das bewusst nur „Grundinformationen" (10) bereitstellen möchte, könnte man naturgemäß an vielen Stellen auf Desiderate hinweisen (z. B. zu den katholischen Neubauten des 19. Jh.s eine einzige Seite – 161f), und vielleicht wecken Titel, Untertitel und Klappentext ein wenig zu hohe Erwartungen. Aber man wird das Werk gerne dem empfehlen, der sich einen ersten Überblick über die Geschichte von Synagogen- und Kirchbau verschaffen möchte bzw. an den speziellen Fragen von Theorie und Praxis des nachreformatorischen Kirchenbaus interessiert ist.

Münster Stefan Rau

Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, hg. v. Albert Gerhards. – Freiburg i. Br.: Herder 2008. 176 S., kt € 9,95 ISBN: 978-3-451-29781-6

Schon lange hat keine Entscheidung eines Papstes eine solche Diskussion ausgelöst wie die Benedikts XVI. in seinem Motu proprio vom 2. Juli 2007, die vor dem II. Vatikanischen Konzil gefeierte Liturgie der katholischen Kirche generell als außerordentliche Form des römischen Ritus neben der nachkonziliaren Liturgie als ordentlicher Form wieder zuzulassen. Dabei beschränkt sich diese Wiederzulassung nicht nur auf die sogenannte tridentinische Messform, sondern auch auf das Rituale und z. T. auch auf das Pontifikale, in deren Bereich die Reformen stärker ausgeprägt sind als in der Messe.

Wer führt die Kontroverse? Nach einer kurzen Einführung des Hg.s A. Gerhards werden zuerst die Dokumente, nämlich das Motu proprio „Summorum Pontificum" Benedikts XVI. (12–18), dann der Brief des Papstes an die Bischöfe anlässlich der Publikation des Motu proprio „über die römische Liturgie in ihrer Gestalt vor der 1970 durchgeführten Reform" (19–25) abgedruckt. Es folgen die entsprechenden „Leitlinien für die deutschen Diözesen" (26–29) der Deutschen Bischofskonferenz und zwei „Bischöfliche Stellungnahmen", nämlich die Erklärung des damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann (32–35) und der Brief des Bischofs von Aachen Dr. iur. can. Heinrich Mussinghoff an die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Bistum Aachen vom 7. Juli 2007. Bei letzterem ist seine Forderung nach Klärung zu erwähnen, ob nicht doch das Missale 1962 durch den von Rom rekognoszierten Approbationsbeschluss der beteiligten Bischofskonferenzen und Bischöfe sowie durch den Aufhebungsvermerk in der Apostolischen Konstitution Pauls VI. vom 3.4.1969 in ordnungsgemäßer Weise abgelöst und somit aufgehoben wurde (44f). Benedikt XVI. vertritt die Meinung, das alte Missale sei „niemals abgeschafft" (15) worden.

Dann folgt die eigentliche „Theologische Diskussion". In ihr erkennen alle Beteiligten – das sei schon vorweg gesagt – das Motiv des Papstes an, in den liturgischen Fragen mehr Einheit zu schaffen und zum Frieden zwischen Gegnern und Anhängern der liturgischen Reformen nach dem II. Vatikanum beizutragen. Die Kontroverse beginnt aber schon mit der Frage, ob der Entscheid des Papstes ein geeignetes Mittel dafür darstellt. Sie wird angeführt von den Liturgiewissenschaftlern Benedikt Kranemann (Erfurt) (50–66) und Klemens Richter (Münster) (67–74). Der erste konstatiert die Lage nach dem päpstlichen Motu proprio als „Liturgie im Widerspruch", zu ergänzen ist: zu den Prinzipien der vom Konzil mit hoher Mehrheit beschlossenen Liturgiekonstitution. Klemens Richter sieht die nachvatikanische Liturgiereform in ihrem Sinn vielfach verkannt und in Frage gestellt und sucht dies an einer Reihe von Beispielen zu belegen. Dabei spielt die Frage der Karfreitagsfürbitte nach dem alten Missale bei ihm und den meisten anderen eine wichtige Rolle.

Ein eindringliches Plädoyer für den Schritt des Papstes enthalten die „Bemerkungen eines Laien, der die alte Messe liebt" von Robert Spaemann. Er setzt sich sehr kritisch mit den nachkonziliaren Reformen der Messe und der Taufe auseinander. Rein formal fällt dieser längste Beitrag des Bändchens dadurch auf, dass er sich mit fünf Anmerkungen aus der Liturgiekonstitution (SC 23, 8, 83, 33, 54, 55) begnügt.

Mit Enzo Bianchi kommt ein Mönch zu Wort, der noch in der alten Liturgie groß geworden ist, diese auch hochschätzt, aber die Notwendigkeit ihrer Reform eingesehen hat. Seine Abtei hat sich einen Namen gemacht mit einer überzeugenden Feier der nachvatikanischen Liturgie. Er verteidigt die vatikanische Reform, warnt vor einem neuen Sieger- und Verliererdenken und fordert von den Anhängern der alten Liturgie eine klare und unzweideutige Anerkennung der nachkonziliaren Liturgie.

Der Altmeister der deutschen Kirchengeschichtler, Arnold Angenendt, bringt wichtige religionsgeschichtliche und religionspsychologische Aspekte in die Diskussion ein. Bezüglich der von Benedikt XVI. abgelehnten Brüche in der Liturgiegeschichte konstatiert Angenendt durchaus Wandel und obsolet gewordene Riten, z. B. der Krönung des (katholischen) Kaisers. Solche habe es in der Kirchengeschichte des Öfteren gegeben. Man hätte auch die altkirchliche Kirchenbuße als Beispiel nennen können. Er schließt mit seiner Überzeugung, dass das Ziel des Konzils, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen (vgl. SC 1), auch weiterhin angestrebt werden muss.

Andreas Odenthal, Liturgiewissenschaftler und Tiefenpsychologe in Tübingen, zeigt schon mit dem Titel seines Beitrags „Rückwärts in die ‚heile Welt'?" die Grundtendenz seines Beitrags an. Er weist einige Aspekte auf, bei denen die Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil und die Verwendung des Messbuchs von 1962 zumindest in Spannung geraten. Er behandelt das Priesterbild des alten Ritus, die schon von Pius X. geforderte participatio actuosa, die Karfreitagsfürbitte des Missale von 1962 u. a. Albert Gerhards schließt die Diskussion mit dem „Versuch eines Resumees" ab. Darin weist er darauf hin, dass die Einschätzung der Reform jeweils stark von der eigenen Biografie mitbestimmt ist. Der Rez. kann dieser Beobachtung auch für sich selber zustimmen und findet sich weitestgehend in dem Beitrag des etwa gleichaltrigen Enzo Bianchi wieder.

Es kann nicht Sinn dieser Rezension sein, die angeschnittenen Probleme noch einmal aufzugreifen oder gar einer harmonischen Lösung zuzuführen. Ich beschränke mich auf zwei Anmerkungen. Die erste betrifft die Form des Beitrags von Robert Spaemann. Die oben schon genannten fünf Belegstellen aus der Liturgiekonstitution vertreten alle die beharrende Tendenz. Grundsatzaussagen und weiterführende Nummern wie SC 1, 3, 7, 11, 14 und 21 kommen in seinem Beitrag gar nicht in den Blick. Er zieht zwar Aussagen Andersdenkender heran, belegt sie und seine eigenen Positionen aber nicht oder sehr unzureichend. Seine einseitige Sicht der angeblichen Vorteile der alten Liturgie sei an seinen Aussagen zur Taufe dargestellt (vgl. 99f). Das Motu proprio gebe nicht nur der alten Messe in der Kirche das Heimatrecht wieder, sondern auch den Riten der Sakramentenspendung. Als einziges Detail nennt er, dass im neuen Taufritus die Antwort der Eltern auf die Frage „Was erbitten Sie von der Kirche Gottes für N.?" die Antwort im neuen Ritus laute: „die Taufe" statt wie im alten Ritus „den Glauben". Abgesehen davon, dass der neue Ritus eine Reihe weiterer Antwortmöglichkeiten bereit hält, die Spaemann nicht erwähnt, wird in der folgenden Anrede an die Eltern ganz ausdrücklich von der Erziehung im Glauben gesprochen. Überdies wird im alten Ritus die zweite Frage direkt an den unmündigen Täufling gerichtet. SC 67 enthält aber den klaren Auftrag, den Ritus der Kindertaufe der „tatsächlichen Situation der Kinder" anzupassen. Wovon Spaemann bei der alten Taufform überhaupt nicht spricht, ist die fatale Wiederaufnahme der Exorzismen im alten Taufritus, mit der Salzsegnung insgesamt drei und einige kürzere exorzistische Handlungen wie das Anblasen und beim Ritus Ephata. „Exi ab eo, immunde spiritus et da locum Spiritui Sancto Paraclito" und „exorcizo te, immunde spiritus [...], ut exeas et recedas" wecken die Vorstellung, dass der Dämon sich im Körper des Täuflings aufhält und aus ihm vertrieben werden muss, damit der Hl. Geist in den Täufling einziehen kann.

Damit sind wir bei der zweiten Anmerkung. In dem hier zu besprechenden Werk wird von den meisten Autoren die generelle Wiederzulassung der alten Riten der Feier der Sakramente zu wenig in den Blick genommen. Art. 9 § 1 des Motu proprio lautet: „Der Pfarrer kann – nachdem er alles wohl abgewogen hat – auch die Erlaubnis geben, dass bei der Spendung der Sakramente der Taufe, der Ehe, der Buße und der Krankensalbung das ältere Rituale verwendet wird, wenn das Heil der Seelen dies nahelegt." Der Bischof kann nach § 2 die Firmung nach dem alten Pontifikale Romanum feiern. Neben den Fragen zur Taufe soll als weiteres Beispiel die Rückkehr zur alten Form der letzten Ölung genannt werden. Statt der Hilfe Gottes in der Krankheit, der Aufrichtung des Kranken, der konditionalen Sündenvergebung und der Rettung durch das gläubige Gebet (vgl. Jak 5,14–15), tritt wieder die Vergebung der durch die Sinne begangenen Sünden in den Mittelpunkt des sakramentalen Handelns, wie die alte sakramentale Kernformel zeigt: „Per istam sanctam unctionem et

suam piissimam misericordiam, indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum deliquisti"; und bei den weiteren Salbungen per auditum, per odoratum, per gustum et locutionem, per tactum und per gressum. Ob mit dieser Rückkehr zur frühmittelalterlichen Sakramentspraxis der letzten Ölung, die nur in Todesgefahr gespendet werden darf, der Konzilsauftrag (vgl. SC 73–75) noch respektiert wird, möge der Leser selbst entscheiden.

Die von Albert Gerhards gesammelten Beiträge mit ihrer großen Spannbreite der vorgetragenen Ansichten eignen sich gut, in die durch das Motu proprio Benedikts XVI. entstandene Problematik hineinzufinden und sich einen sachlichen Standpunkt in den anstehenden Fragen zu erarbeiten.

Vallendar Manfred Probst

Praktische Theologie

Bünker, Arnd: **Missionarisch Kirche sein?** Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland. – Münster: Lit 2004. 528 S. (Theologie und Praxis, 23), br. € 32,90 ISBN: 3–8258–8128–8

In den vergangenen Jahren gewinnt „Mission" in den Kirchen in Deutschland zunehmend an Bedeutung, oder sagen wir: der Gebrauch des Missionsbegriffs nimmt Fahrt auf, hat Konjunktur. Nun sollte es eigentlich nichts Ungewöhnliches sein, wenn christliche Kirchen „missionarisch" sind und dies auch entsprechend formulieren. Allerdings galt „Mission" über viele Jahre als problematischer Begriff: auf „Heidenbekehrung in Übersee" bezogen, kolonialistisch belastet, an Seelenrettung und hohen Taufzahlen statt an Lebensermöglichung orientiert. Mit dem Zerbrechen der Kolonialreiche in den 60er Jahren des 20. Jh.s wurde der Missionsbegriff in der Theologie problematisiert, verschiedentlich wurde sogar ein „Moratorium" der Mission gefordert und diskutiert. Damit war „Mission" in weiten Teilen von Theologie und Kirche diskreditiert, so dass Missionswissenschaftler sogar davor warnten, den Begriff gänzlich über Bord zu werfen.

Warum also bekommt der Missionsbegriff jetzt in Deutschland wieder Konjunktur? Ein Blick auf den Kontext der Begriffsverwendung zeigt: Es geht um die Krise der Kirchen in Deutschland. Angesichts von Kirchenaustritten, demographischem Wandel (sprich: Altersstruktur) und fehlendem Nachwuchs ist die Institution Kirche in Gefahr. Es werden Strukturen verschlankt, Pfarreien fusioniert, Mitarbeiter entlassen. „Als Trostpflaster für die geschockten Noch-Mitglieder und wohl auch für die Leitungen der Kirchen selbst wird der Begriff der Mission, die Erinnerung, missionarisch zu sein, oder die Forderung, es zu werden, nahezu allen kirchlichen Äußerungen als hoffnungsvoll schimmernder Horizont hinterlegt [...]. Nachdenklich macht jedoch, dass die gegenwärtige Konjunktur des Missionsthemas als Erinnerung an den kirchlichen Weltbezug in unserem hiesigen Kontext nahezu vollständig ohne die Reflexionspotenziale der Missionswissenschaft auszukommen scheint. Obwohl Missionswissenschaft in Deutschland über eine der weltweit längsten Traditionen verfügt, sind im hiesigen Missionsdiskurs explizit missionswissenschaftliche Beiträge kaum vertreten." (8f)

So umreißt Arnd Bünker den Ausgangspunkt seiner missionswissenschaftlichen Analyse der Konzepte zur Sendung der Kirche in Deutschland. B. erarbeitet zunächst ein wissenssoziologisches Instrumentarium. Mit diesem analysiert er dann in einem zweiten Kap. zunächst das Missionsverständnis in kirchlichen Stellungnahmen: die ökumenischen Weltmissionskonferenzen bis 1963, die missionstheologischen Aussagen des II. Vatikanums und deren Ausarbeitungen in den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls und in den Kontinentalkirchlichen Bischofskonferenzen und -synoden. Im dritten Kap. wendet sich B. den „Missionsländern" Deutschland und Frankreich zu. Er sucht nach Theologen und ihren missionstheologischen Ansätzen vor dem II. Vatikanischen Konzil (Josef Pieper, Alfred Delp und Ivo Zeiger in Deutschland, Yves Daniel, Henry Godin und Marie-Dominique Chenu in Frankreich) und extrahiert gemeinsame Linien und Unterschiede. Im vierten Kap. untersucht er den Impuls „Proposer la foi" – den Glauben vorschlagen – der französischen Bischöfe und dessen kreative Rezeption in der Kirche Frankreichs und in einem deutsch-französischen Projekt. Daran anschließend folgt ein fünftes Kap., in dem der missionarische Impuls „Zeit zur Aussaat" der deutschen Bischöfe mit dem angefügten Brief des Erfurter Bischofs Wanke einer eingehenden Untersuchung unterzogen wird, und zwar in Bezug auf das missionarische Selbstverständnis, die Wahrnehmung der Umwelt der Kirche, die Konsequenzen für das Missionsverständnis und die missionarische Praxis. Abschließend formuliert B. in einem sechsten Kap. Modelle und Optionen eines „missionarischen Kirche sein".

Mit dieser Untersuchung wurde ein missionswissenschaftlicher – und eben nicht pastoraler oder pastoraltheologischer – Beitrag zur Missionsdebatte in Deutschland vorgelegt. Der Autor nutzt seine fundierten und weitreichenden Kenntnisse der weltkirchlichen und ökumenischen Missionsdiskussionen, um auf diesem Hintergrund die Debatte in Deutschland und die Situation der hiesigen Kirche zu diskutieren. Wer vom Missionsland Deutschland vor dem Hintergrund weltkirchlicher Entwicklung spricht, bekommt in der Regel die alles in Frage stellende Erwiderung, dass die Situation in Europa doch mit der in Afrika, Asien und Amerika nicht zu vergleichen sei. Dem hat Arnd Bünker mit der Einbeziehung Frankreichs einen strategischen Riegel vorgeschoben: „Proposer la foi" – vor allen Dingen die Rezeptionsgeschichte – ist ebenfalls in einem europäischen Kontext entstanden, aber wesentlich weniger ekklesiozentrisch als „Zeit zur Aussaat", wo der gesellschaftliche Kontext der Kirche weitgehend ausgeblendet ist, Mission als Christenvermehrung enggeführt wird und Kirche und Reich Gottes in problematischer Weise ineinander verschmolzen werden.

Angesichts der umfassenden Beschäftigung mit Konzil, ökum. Weltmissionskonferenzen, Kontinentalsynoden und französischer Kirche erscheint der auf die Sendung der Kirche in Deutschland verweisende Titel des Buches zunächst irreführend. Aber diese Bezüge dienen zum besseren Verstehen des eigenen Kontextes, der eigenen kirchlichen Situation und des missionarischen Selbstverständnisses der Kirche in Deutschland und ihrer Sendung. Sie sind der Spiegel, in dem die Kirche in Deutschland und ihr missionarisches Selbstverständnis mit den entsprechenden Begrenzungen, aber auch Entwicklungspotentialen sichtbar wird.

Die wissenschaftliche und wissenschaftspolitische Bedeutung des Werkes von B. liegt in ihrer doppelten Stoßrichtung: Einerseits die aktuelle Debatte über Mission und missionarische Kirche in Deutschland missionswissenschaftlich aufgreifen, kritisch begleiten und bereichern, andererseits das Thema der Sendung der Kirche in Deutschland und Europa in den – nach wie vor zu häufig ausschließlich auf „Übersee" ausgerichteten – Missionsbegriff und in die Missionswissenschaft hereinholen.

Schade ist, dass die Arbeit an diesem Buch abgeschlossen wurde, bevor das Dokument „Allen Völkern Sein Heil" der Deutschen Bischöfe erschienen ist, denn eine Einbeziehung dieser sich in einigen Punkten von „Zeit zur Aussaat" durchaus unterscheidenden Stellungnahme hätte sicherlich der Erstellung eines Profils einer missionarischen Kirche in Deutschland gut getan.

Nach dem umfangreichen Material, das in dem Buch bearbeitet und kritisch beleuchtet wurde, fallen die „Optionen einer missionarischen Kirche in Deutschland" am Schluss eher kurz und skizzenhaft aus. Dies ist angesichts der Aufgabe, die Konturen einer neuen, missionarisch erneuerten Kirche zu beschreiben, sehr verständlich. Trotzdem: Für eine weitere Entwicklung einer Kirche, die missionarisch sein will, werden wir um eine zukünftige Ausarbeitung dieser Optionen nicht herumkommen. Denn in diesen von B. formulierten Optionen wird abschließend nochmals deutlich, was der Autor anfangs in seinem Missionsbegriff programmatisch zugrunde gelegt hat: „Mission wird in dieser Arbeit nicht als Krisenbewältigungsinstrument der Kirche verstanden, sondern [...] als Grundhaltung der Kirche gegenüber der Welt. Mission ist die Praxis des grenzüberschreitenden Weltbezugs einer Kirche, die sich mit den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils als ‚universales Sakrament des Heils' für die Welt begreift." (9)

Münster Ludger Weckel

Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz, hg. v. Beate Hofmann / Michael Schibilsky. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 160 S., kt € 14,90 ISBN: 3–17–016819–3

Der größere Teil der Beiträge, die in diesem Sammelband dokumentiert werden, besteht aus Vortragstexten zu verschiedenen Anlässen in Institutionen der Diakonie aus dem Jahr 2000 sowie zwei Aufsätzen der Mitherausgeberin.

Michael Schibilsky benennt einleitend ein Motiv der Veröffentlichung: das neue Interesse an Spiritualität, nicht und gerade nicht nur an Orten und in Zusammenhängen, wo sie schon immer gepflegt wurde, sondern in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Diese Konjunktur des Themas, die sich nicht zuletzt einem wachsenden Interesse an Ausdrucksformen und Traditionen der Religionen des Ostens verdankt, nötigt die christliche Spiritualität zu neuerlicher Konturierung ihrer Identität.

Daneben gibt es einen anderen Anlass zu dieser Positionsbestimmung, der ganz und gar nichts mit spirituellen Traditionen zu tun hat: Die Ökonomisierung der diakonischen Einrichtungen zwingt, ihrer inneren Logik entsprechend, diese dazu, ihr unverwechselbares Profil öffentlich zu präsentieren – aus Gründen der Markttransparenz.

Insofern betont M. Schibilsky nicht ohne Grund, dass alle Beiträge im Alltag der Diakonie geerdet sind, in der täglichen Begegnung mit den Patienten ebenso wie auch im genannten institutionellen Kontext der Anstalten.

Letzterer wird – wenngleich verfremdet – in dem Text von Christel und Michael Schibilsky thematisiert, die in einem gemeinsamen Vortrag zum 200. Geburtstag der Kaiserswerther Diakonie das Lebenswerk der beiden Pioniere Friederike und Theodor Flitner würdigten, und zwar unter dem derzeit zumindest *insidern* viel sagenden Titel „Professionalität – Spiritualität – Ökonomie"! Genau in dieser Spannung steht das Thema der Spiritualität heute! Eine Variation dieses Themas stellt der Beitrag von Bernward Wolf „Diakonische Identität und Spiritualität" dar: Letztere hat – untrennbar und insofern folgenreich – immer beide, nämlich „persönliche und institutionelle Aspekte" (so der Untertitel).

Indirekt zumindest kann auch der Beitrag von Beate Hofmann in diesem Kontext (der Besinnung auf die spirituellen Wurzeln) verortet werden. Er rekonstruiert die Entstehung einer feministischen Spiritualität der Diakonie aus der Begegnung zweier Frauenkulturen: der Mutterhausdiakonie des 19. Jh.s und der feministischen Theologie des späten 20. Jh.s.

In einer Dokumentation zum Thema Spiritualität darf der Name Fulbert Steffensky nicht fehlen. In zwei Beiträgen zu „Spiritualität und soziales Handeln" sowie „Der Glaube und die Schönheit. Gebete und Gedichte stärken unsere Seele" markiert er den Kernbestand diakonischer Spiritualität: „Mitleid, die Beachtung des verwundeten Lebens" (73).

Den eigentlichen theologischen „Schatz im Acker" stellt aber der einleitende Beitrag Michael Schibilskys dar, in dem er sieben Grunddimensionen von Spiritualität entfaltet, mit denen sie zu tun hat: „mit Menschen – um Gottes willen; mit Dunkelheit und Nacht; mit Unfassbarkeiten und flüchtigen Elementen; mit Ängsten und Erlösungswünschen; mit Bildern, Symbolsprache und Geschichten; mit Erlernbarem und Einzigartigem [...]; mit Zeitunterbrechung und ritualisierender Wiederholung" (11). Die Skizze eines Curriculums!

Der Text kann wie ein Vermächtnis des allzu früh verstorbenen Münchner Pastoraltheologen und Diakoniewissenschaftlers zu diesem Schwerpunkt seines Lebenswerkes gelesen werden.

Nicht zuletzt deshalb hat das Buch einen hohen dokumentarischen Wert.

Münster Hermann Steinkamp

Klein, Stephanie: **Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie**. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 317 S., kt € 25,00 ISBN: 3–17–018669–8

Dieses Buch ist die überarbeitete und aktualisierte Fassung der Habil.schrift der mittlerweile in Luzern Pastoraltheologie lehrenden Vf.in; sie hat diese am Fachbereich Kath. Theol. an der Univ. Mainz erstellt. Mit dieser Arbeit mischt sie sich ein in den Diskurs um die Klärung und Ausarbeitung der Methodenfrage in der Praktischen Theologie und führt diesen Diskurs ein wichtiges Stück weiter. Denn obwohl die Frage nach den für die Praktische Theologie angemessenen Methoden in den letzten Jahren durch die Diskussion um die „empirische Theologie" einige neue Impulse erfahren hat, kann sie noch längst nicht als erledigt gelten. Leider ist es im Rahmen des bis Mitte der 1980er Jahre scheinbar bestehenden Konsenses über das Selbstverständnis der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft nicht gelungen, sich der Entwicklung einer differenzierten und adäquaten Methodologie zuzuwenden; vielmehr löste sich dieser Konsens wieder auf, und eine Reihe unterschiedlicher praktisch-theologischer Ansätze wurde entworfen, in denen die Frage nach den Methoden nur eine untergeordnete Rolle spielte. Daher ist es allein schon ein wichtiges Verdienst dieser Arbeit, die Methodologie der Praktischen Theologie überhaupt eigens zu thematisieren und sie in den Zusammenhang des interdisziplinären Diskurses mit den Humanwissenschaften zu stellen.

K. bestimmt, ausgehend von den Impulsen des Zweiten Vatikanums, besonders der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, die Praxis der Menschen, ihre Lebens- und Glaubenswirklichkeit als den Gegenstand der Praktischen Theologie (25). Damit teilt sie „ihren Gegenstandsbereich mit den Humanwissenschaften" und „wird damit in gewisser Weise auch selbst eine Humanwissenschaft" (36). Freilich wird die Weite dieser Gegenstandsbestimmung durch die theologische Perspektive, durch ein emanzipatorisches erkenntnisleitendes Interesse und durch bestimmte jeweilige Optionen auch wieder eingeschränkt (114).

Wie kann die Praktische Theologie sich nun dieser Wirklichkeit der Menschen zuwenden und allgemeine Theorien über sie entwerfen, ohne die Subjektivität und die Pluralität dieser Wirklichkeit aus den Augen zu verlieren? Die Vf.in bearbeitet diese Frage in sieben Kapiteln, von denen das erste und zugleich längste den status quaestionis herausarbeitet. Kap. zwei und drei wenden sich erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen, Kap. vier und fünf forschungspraktischen Fragen zu, während Kap. sechs in einer nochmaligen Metaperspektive ethische Fragen und wissenschaftliche Gütekriterien thematisiert und Kap. sieben eine ausführliche Zusammenfassung des Gedankengangs bietet.

Das erste Kap. (25–125) ist schon für sich lesenswert und legt bereits grundlegende Optionen der Autorin offen. In der Analyse des ursprünglich für die Praxis der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) durch den belgischen Priester Joseph Cardijn entwickelten Dreischritts „Sehen – Urteilen – Handeln", der vielerorts in der deutschsprachigen Praktischen Theologie als Grundstruktur des methodischen Vorgehens angesehen wird, wird deutlich, dass dieser Dreischritt „nicht additiv oder konsekutiv, sondern als eine Einheit zu begreifen [ist], als verschiedene Momente eines einheitlichen Bildungs- und Erkenntnisprozesses" (76). Dabei ist das erkennende und forschende Subjekt untrennbar in diesen Prozess hineinverwoben. In der Rezeption des Dreischritts in der Praktischen Theologie ist jedoch das Subjekt unter dem Druck wissenschaftlicher Objektivitätsansprüche aus der Methode praktisch eliminiert worden – bis hin zu dem Extremfall, dass aus der induktiven Methode unter der Hand eine deduktive wurde, in der die Wahrnehmung nur der Illustration von bereits vorher Gewusstem dient. Eine ähnliche Problematik gilt für das Regelkreismodell nach Rolf Zerfass, insofern dort das forschende Subjekt keinen expliziten Platz im Modell hat. Wohl aber hat es die Vermittlung zwischen der theologischen und der humanwissenschaftlichen Perspektive zu leisten, was wiederum Diskussionen um Modelle des interdisziplinären Dialogs (vgl. J. van der Ven; N. Mette / H. Steinkamp) mit sich führte. Auch wenn hinsichtlich eines adäquaten Kooperationsmodells kein allgemeiner Konsens erzielt werden konnte, wurde jedoch deutlich, dass die praktische Theologie der Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften bedarf und auch selbst empirische Forschungsmethoden einsetzen muss, will sie ihrem Gegenstandsbereich, der von hoher Pluralität gezeichneten und raschen Wandlungsprozessen unterworfenen Lebens- und Glaubenswirklichkeit der Menschen, gerecht werden. Leitende Annahme des nun folgenden Gedankengangs ist, dass – auch theologisch folgerichtig – das erkennende Subjekt in die Methoden der Praktischen Theologie integriert werden muss. Die nun folgenden Kap. verstehen sich von diesem Ausgangspunkt aus als Beitrag zur Ausarbeitung der wissenschaftstheoretischen Fundierung der Methodenentwicklung der Praktischen Theologie.

Beginnend mit den Einsichten der Phänomenologie Edmund Husserls (127–161) beleuchtet K. die Konstitution der Lebenswelt im Bewusstsein. Nach Husserl sind im neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis die ursprünglichen subjektiven Sinnbezüge der objektiven, allgemeingültigen Theorien verloren gegangen, was zum Sinnverlust der Wissenschaften und weiter noch zur Sinnkrise der Gesellschaft geführt hat. Die Wissenschaftlichkeit der Theoriebildung erweist sich aber gerade „nicht in der Ausblendung, sondern [...] in der Reflexion auf die Zusammenhänge zwischen subjektiver Lebenswelt und objektiver Theorie" (285). Aufgabe besonders der Praktischen Theologie ist es daher, „die *ursprüngliche Verbindung der Sinnbezüge* zwischen subjektiver und objektiver Welt deutlich" zu machen und „die Dignität der Subjektivität und das Vertrauen in die Gültigkeit der subjektiv-relativen Wahrnehmung, Erfahrung und Deutung" wiederzugewinnen (160, Hervorh. i. O.). Im Anschluss an und in Weiterführung Husserls analysiert Alfred Schütz in seiner Sozialphänomenologie die Konstitution der sozialen Welt (163–203). Dabei unterscheidet er mit Max Weber zwischen dem subjektiven (gemeinten) und dem objektiven (gesellschaftlich geteilten) Sinn. Wissenschaftliche Theorien über die soziale Welt sind nach Schütz Konstruktionen zweiten Grades, die sich auf Konstruktionen ersten Grades beziehen, die Menschen in ihrem Alltag machen. Um diese Konstruktionsprozesse adäquat in den Blick zu nehmen, ist es für die Praktische Theologie wichtig, mit biographischen und rekonstruktiven Methoden der verstehenden Sozialforschung ein Verstehen der sozialen Welt zu ermöglichen und die Subjekthaftigkeit des menschlichen Seins angemessen zu berücksichtigen.

Der Ethnologe und Psychoanalytiker Georges Devereux setzt an diesem Punkt an und bearbeitet die Einflüsse auf den Forschungsprozess, die sich aus der unaufhebbaren Lebendigkeit der Forschenden und der Erforschten ergeben (205–237). So spielen Merkmale der Persönlichkeit, Ängste und Vermeidungsstrategien sowie die Komplementarität von Rollen und Mustern immer eine Rolle in der Interaktion zwischen Forschenden und Erforschten. Empirische Sozialforschung setzt daher auch ein „kompetentes Sozialverhalten und einen menschlichen Umgang mit den anderen Menschen und mit sich selbst" voraus (288). In der *Grounded Theory* von Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss (239–265) liegt eine Forschungsmethode vor, in der die Subjektivität des Forschenden und der Menschen in der Sozialwelt einen konstitutiven Ort haben und die durch die Offenheit des Forschungsprozesses, die Zirkularität zwischen Datensammlung und Auswertung und eine kommunikative Validierung gekennzeichnet ist. Mit der *Grounded Theory* werden „gegenstands- und bereichsbezogene Theorien mittlerer Reichweite" (261) angestrebt, die eine Kontinuität zwischen Ursprungs- und Anwendungssinn wahren.

Vor der Zusammenfassung (281–292) diskutiert K.– in allerdings sehr knapper Weise – ethische Fragen, die bei der Durchführung von Studien in der empirischen Sozialforschung zu berücksichtigen sind, und die aus den empirischen Wissenschaften bekannten Gütekriterien der wissenschaftlichen Qualität der Ergebnisse empirischer Forschung: Allgemeinheit, Reliabilität (Zuverlässigkeit) und Validität (Gültigkeit); diese Kriterien werden jedoch den Eigen-

heiten der Sozialwelt nicht gerecht und müssen auf diese hin modifiziert werden (267–279).

Gegen K.s Vorgehen in ihrer Studie ist nun der Einwand vorstellbar, dass der Rückgriff auf die vier ausgewählten Zugänge von Husserl, Schütz, Devereux und die *Grounded Theory* nicht unbedingt nötig gewesen wäre, um zu dem erzielten Ergebnis zu gelangen, sondern vielmehr eigene Überlegungen direkter zu demselben Ergebnis hätten führen können. Dagegen wiederum ist einzuwenden, dass es einer praktisch-theol. Arbeit durchaus gut ansteht, Theorien aus der Philosophie und den Sozialwissenschaften zu rezipieren und für den praktisch-theol. Diskurs fruchtbar zu machen. Dadurch erhält dieser Diskurs ein festes theoretisches Fundament und werden die getroffenen Optionen klar und transparent begründet. Dies wird durch K.s sorgfältige Analyse der von ihr ausgewählten Zugänge auf hohem Niveau geleistet. Außerdem kommt ihr das Verdienst zu, Autoren in die praktisch-theol. Diskussion einzubringen, die sonst nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen bzw., wie Georges Devereux, in diesem Zusammenhang überhaupt nur wenig bekannt sind.

Gleichzeitig genügen diese Analysen konsequenterweise auch – im Rahmen des auf dem posthumen Wege Möglichen – dem Postulat der angemessenen Berücksichtigung der Subjektivität – hier derjenigen der untersuchten Wissenschaftler selbst, indem K. deren Ansätze in den jeweiligen biographischen und sozialen Kontexten ihrer Autoren verortet. Die so ermöglichten Einblicke in den Kontext wissenschaftlicher Theoriebildung sind schon für sich allein wertvoll.

Als Anfrage an K.s Plädoyer für ein qualitativ empirisch-theol. Arbeiten ist festzuhalten, dass das Verhältnis zu quantitativen Methoden weiter zu klären wäre – dessen ist sich K. auch bewusst (vgl. 21). Hier scheint mir ein komplementäres Verhältnis erstrebenswert zu sein, wie es in der spiralförmigen Forschungsstruktur sozialwissenschaftlichen Arbeitens üblich ist: Qualitative Methoden eignen sich v. a. zur Generierung von Hypothesen, die dann im weiteren Verlauf mittels quantitativer, hypothesentestender Verfahren auf einer breiteren empirischen Basis genauer auf ihren Gültigkeitsbereich hin untersucht werden können. Wünschenswert wäre daher m. E. ein intradisziplinäres Vorgehen in der (Praktischen) Theologie (vgl. J. van der Ven), das nicht einfach Ergebnisse aus den empirischen Sozialwissenschaften rezipiert und bewertet, sondern sich empirische Methodenkenntnisse erwirbt und selbst empirisch forschend tätig wird. Die von K. mehrfach geforderte Ausbildung in empirischen Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie ist deswegen mit Nachdruck zu unterstützen.

Münster Tobias Kläden

Kropač, Ulrich: **Religionspädagogik und Offenbarung**. Anfänge einer wissenschaftlichen Religionspädagogik im Spannungsfeld von pädagogischer Innovation und offenbarungstheologischer Position. – Münster: Lit 2006. 382 S. (Forum Theologie und Pädagogik, 13), kt € 49,90 ISBN: 3–8258–9091–0

Die Geschichte der Religionspädagogik und Katechetik lässt sich lesen als Pendelbewegung zwischen einer Ausrichtung an der Offenbarung auf der einen, am Subjekt auf der anderen Seite. Dies kann an der Abfolge religionsdidaktischer Modelle vom neuscholastischen Katechismusunterricht über die Münchener Methode, die Materialkerygmatik, Hermeneutik, Problemorientierung bis hin zur Korrelation, Symboldidaktik und Ästhetik verfolgt werden. Noch konkreter spiegeln etwa die im Religionsunterricht bzw. der Katechese verwendeten Bücher diese Entwicklung wider. Zwischen dem Reich-Gottes-Katechismus Johann Baptist Hirschers und der hermetischen Systematik von Joseph Deharbe liegen Welten. Gleiches gilt für den späteren Schritt der Ablösung des Katechismus durch schüleraktivierende Unterrichtswerke. Mit der Zielfelder-Reihe wurde diesbezüglich in den 1970er Jahren ein Höhepunkt in der Konstruktion von Schulbüchern im unmittelbaren Austausch mit religionspädagogischen Grundprinzipien erreicht, der später nur noch durch das symboldidaktisch und religionstheoretisch durchkonzipierte Unterrichtswerk von Hubertus Halbfas eingestellt wurde. Während eine genauere Untersuchung von Unterrichtswerken wohl noch aussteht, ist die Abfolge religionsdidaktischer Leitprinzipien durch die (Theologie-) Geschichte bereits in verschiedenen Hinsichten nachgezeichnet worden (etwa von Gabriele Miller, Alfred Läpple oder Gottfried Bitter). Kaum bedacht worden ist hingegen die wissenschaftskonstituierende Bedeutung der beiden Pole der beschriebenen Pendelbewegung in den Anfängen der jungen theologischen Disziplin Religionspädagogik. Ulrich Kropač, inzwischen Prof. für Didaktik der Religionslehre, für Katechetik und Religionspädagogik an der Kath. Univ. Eichstätt, gelingt es mit seiner Habil.schrift „Religionspädagogik und Offenbarung", diese Lücke zu schließen.

In seiner Studie unterzieht er die Anfänge der sich zu Beginn des 20. Jh.s konstituierenden Disziplin Religionspädagogik einer grundlegenden Analyse, wobei es ihm letztlich um die wissenschaftstheoretische Grundfrage geht, „in welchem Verhältnis Religion (bzw. Theologie) und Pädagogik (bzw. Humanwissenschaften) zueinander stehen" (V). Seine Grundthese ist, dass „zwischen Offenbarungstheologie und Religionspädagogik Verflechtungen bestehen, die für das (wissenschaftliche) Selbstverständnis der Religionspädagogik fundamentale Bedeutung haben" (346). Der These Peter Eichers folgend, dass jede Religionspädagogik eine mehr oder weniger reflektierte offenbarungstheologische Position in sich trägt (und umgekehrt!), untersucht K. drei bestimmende Phasen religionspädagogischer Theoriebildung. Im ersten Teil steht die Entwicklung der Münchener Methode im Mittelpunkt, zugleich extern angestoßen aus der Herbartschen Formalstufentheorie, wie auch intern aus der zunehmenden Problematisierung des neuscholastischen Katechismusunterrichts. Hierfür greift K. notwendigerweise etwas aus, indem er das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis der Neuscholastik skizziert und das sich daraus ergebende Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes herausarbeitet. Diesem kommt die Aufgabe zu, die unwandelbaren und objektiven Glaubenssätze zu bewahren, auszulegen und – durch die Katechese – weiterzugeben. Während die Protagonisten der Münchener Methode den Fokus auf die Methodenfrage legten, ohne ein neues Offenbarungsverständnis zu fordern, wurde ihnen von den Kritikern Heterodoxie unterstellt, insofern an die Stelle eines übernatürlich gegebenen Glaubensgutes nun der Versuch zu treten schien, die Glaubenswahrheiten mit Hilfe der natürlichen Vernunft aus der Anschauung zu gewinnen. Eben dieses Anschauungsprinzip im Gefolge von Pestalozzi und Herbart, das von der Anschauung als Grundlage der Begriffsbildung (Kant) ausgeht, macht K. als einen wesentlichen Kern der Reform aus – und als Vorläufer der erst viel später sich Bahn brechenden Orientierung an den Erfahrungen und damit an den Subjekten. Dabei arbeitet er heraus, dass darin eine implizite Kritik des Offenbarungsbegriffes der Neuscholastik enthalten ist (92) – und noch mehr: dass diese Kritik neben dem neuen Bezug auf die wissenschaftliche Pädagogik die Konfiguration der Religionspädagogik als Wissenschaft mit bestimmt hat (95).

Im zweiten Teil geht es um die Adaption des reformpädagogischen Arbeitsschulprinzips. Die Motive für eine Aufnahme des Arbeitsschulgedankens in die Religionspädagogik waren mit der Öffnung auf die Pädagogik hin bereits gegeben. Kennzeichnend war das Grundprinzip der Selbsttätigkeit. Es überrascht nicht, dass hierbei das etwas weitere Verständnis Georg Kerschensteiners leichter Aufnahme fand (herausgearbeitet an Franz Xaver Eggersdorfer, Franz Xaver Weigl und anderen), welches es ermöglichte, Selbsttätigkeit als Schüleraktivierung im Sinne einer eher reaktiven Mittätigkeit zu verstehen. Dem gegenüber wurde das weiter reichende, engere Verständnis Hugo Gaudigs zunächst mit Vorbehalten aufgenommen (untersucht an den Entwürfen Gustav Götzels, Heinrich Schüßlers und Otto Eberhards), welches darauf zielt, die Lernenden zu selbstbestimmter, freier Arbeit zu aktivieren. K. konstatiert im Anschluss an Norbert Seibert zu Recht, dass dem Selbsttätigkeitsprinzip „ein inneres Gefälle auf ein Verständnis von Lehren und Lernen hin zu eigen [ist], in dem der Schüler ‚als Subjekt eines autonomiefördernden Unterrichts' begriffen wird." (216) Damit wohnt auch ihm ein implizit kritisches Moment am neuscholastischen Offenbarungsverständnis inne, welches mitten hinein in die Auseinandersetzung um das Selbstverständnis der sich etablierenden Disziplin Religionspädagogik führt. Hier kristallisieren sich endgültig die beiden Pole heraus, die vielleicht bis heute noch nicht konsensuell ins Verhältnis gesetzt werden konnten (jedenfalls unter Theologinnen und Theologen v. a. außerhalb der Religionspädagogik): ist die Religionspädagogik theologisch zu fundieren oder vielmehr pädagogisch? Ist sie auf eine christliche Pädagogik angewiesen? Oder ist mit Georg Grunwald zwischen einer Katechese (als einer Art theologischer Pädagogik), die sich mit der übernatürlichen Offenbarung beschäftigt, und einer Religionspädagogik (als einer Art philosophischer Pädagogik) zu unterscheiden, die es mit der natürlichen Religiosität zu tun hat (267)?

Im dritten Teil schließlich konzentriert sich K. auf die deutlich längere Phase der materialkerygmatischen Erneuerung. Darin wurde die Methodenfrage im Wesentlichen als gelöst angesehen, wobei die Methode dem Inhalt gänzlich untergeordnet wurde (289). In den Fokus rückte damit anstelle des Formalaspektes wiederum der Materialaspekt, also die Inhaltsfrage. Josef Andreas Jungmanns Diktum: „Das Dogma sollen wir kennen, verkünden müssen wir das Kerygma" ist hier paradigmatisch für die Auseinandersetzung mit der Frage, aus welchen Quellen sich die Katechese speist. Insofern sie Belehrung *und* Wegweisung (Erziehung) umfassen sollte, schien „religiöse Unterweisung" in dieser Phase ein passenderer Terminus als „Religionsunterricht" zu sein. Einerseits erfolgt eine neue Akzentsetzung gegen die neuscholastische Offenbarungstheologie, indem Offenbarung als heilsgeschichtliches Ereignis aufgefasst wurde. Andererseits blieb die Theo- und Christozentrik bestimmend gegenüber der sich anbahnenden Anthropozentrik. Subjekt der Katechese (als dezidiert theologischer Wissenschaft im Unterschied zur Religionspädagogik) blieb daher die Kirche (313).

Im letzten Schritt, „Zusammenfassung und Ausblick" überschrieben, bezieht K. schließlich Position. Hier wird ungewöhnlich deutlich, wie zutreffend seine Überzeugung ist, „daß die Beschäftigung mit der Geschichte erschließende Funktion für die Gegenwart und wegweisende für die Zukunft hat" (342f). Wenn K. zu Recht betont, dass die Religionspädagogik in der Wahrnehmung zahlreicher Theologen „lediglich eine ‚ancilla theologiae' [ist], mithin

eine Disziplin, die ihrem Wesen nach Anwendungswissenschaft ist" (343f), so wird aus seiner Untersuchung eine wesentliche Grunddisposition für diese Ansicht deutlich. Ein Schlüssel zu diesem Problem ist wohl das meist unthematische Offenbarungsverständnis, welches wissenschaftstheoretisch weiter wirkt, auch wenn es fundamentaltheologisch längst weiterentwickelt ist.

Ulrich Kropačs Studie arbeitet überzeugend die historischen Wurzeln bis heute weiterwirkender Konfliktfelder der religionspädagogischen Grundlagendiskussion heraus. Dabei ergeben sich erwartbare wie auch überraschende Erkenntnisse und Querbezüge, etwa der Wandel des Offenbarungsverständnisses, die Einführung der Erfahrung in die Theologie (und damit später des Subjekts und zuletzt auch der Biografie) sowie die damit verbundene anthropologische Wende der Theologie. Die Parallele zwischen der historischen Diskussion um das notwendige Evozieren religiöser Erlebnisse im Religionsunterricht zur Zeit der Münchener Methode auf der einen und der performativen Didaktik angesichts des Ausfalls religiöser Sozialisation auf der anderen Seite ist wohl heute kaum noch Teil des historischen Bewusstseins, obwohl damals wie heute der Rückgang der religiösen Sozialisation beklagt wurde. Wenn mit Kerschensteiner konstatiert wird: „Grundlage der religiösen Erziehung ist das *Erlebnis*, nicht die Arbeit" (138), so wäre ein Aufgreifen dieses heute hoch aktuellen Diskurses möglich gewesen, der in Ansätzen schon früh in der religionspädagogischen Diskussion zu bemerken ist, etwa in Eggersdorfers ‚Pädagogik der Tat', zu deren Formen auch das Schaffen von Räumen für das liturgische Spiel gehört (151). Doch ist es kaum möglich, alle derartigen Ansatzpunkte in solch einer Studie zu verfolgen.

Von besonderer Bedeutung ist naturgemäß die Konstitution der Religionspädagogik als Wissenschaft in der Öffnung auf die Pädagogik hin. K. arbeitet auf der einen Seite sehr pointiert heraus, wie diese Öffnung vonstatten ging. Angestrebt war eine wissenschaftliche Fundierung der Methodik von Katechese und Religionsunterricht, die zugleich eine wissenschaftliche Fundierung der Religionspädagogik bedeutete. Andererseits weist K. auf, dass als zweites Präfigurativ das implizite Offenbarungsverständnis wirkte. Hier wäre zu wünschen gewesen, dass diese zweite Seite des wissenschaftstheoretischen Kernproblems expliziter gemacht wird, ist es doch bis heute nicht wirklich gelungen, eine nachhaltige Lösung im Bewusstsein vieler Theologinnen und Theologen zu verankern. K. votiert im Anschluss an Klaus Wegenast für das Modell einer „Interaktionswissenschaft, als theologische Wissenschaft, die gleichzeitig Erziehungswissenschaft und in Teilaspekten Sozialwissenschaft" (346) ist. Während die *pädagogische* Seite und ihre wissenschaftliche Fundierung historisch geklärt wird, wird nicht problematisiert, dass durch die nur implizit bleibende *theologische* Kritik die wissenschaftliche Fundierung der theologischen Seite lange ausgeblieben ist. Dass den Protagonisten der Münchener Methode nicht an einer Kritik des Offenbarungsbegriffs gelegen war, ist auf theologischer Seite nur die (wenn auch wichtige) inhaltliche Seite, jedoch gibt es auch mit Blick auf die Theologie eine methodische Seite: Insofern sich die Religionspädagogik hinsichtlich ihrer theologischen Methodik v. a. aus der systematischen Theologie speiste, gelang es nicht, sie auch theologisch (im gleichen Maße wie pädagogisch) wissenschaftlich eigenständig zu fundieren. Die theologische Qualifizierung des Erfahrungsbezuges folgte erst viel später – was (durchaus anfragbar) maßgeblich der Systematischen Theologie zugerechnet wird. Es ist eine besondere historische Pointe, dass die Etablierung der Religionspädagogik als Wissenschaft vielleicht auf (noch) sehr viel mehr Widerstand gestoßen wäre, wenn diese theologisch-wissenschaftliche Fundierung von Anfang an angestrebt worden wäre.

Diese kleine Anschärfung einer Einzelfrage mindert aber nicht die außergewöhnliche Klarheit der strukturellen Studie bis in den sprachlichen Bereich hinein. Eine höchst transparente Einleitung, die sowohl einen detaillierten inhaltlichen Überblick über das Vorgehen und die Kernthesen, als auch eine Offenlegung der erkenntnisleitenden Interessen umfasst, ist hier ebenso zu nennen wie die leserfreundliche Führung durch die einzelnen Teile der Arbeit und die zusammenfassenden Ausblicke am Schluss. Dass diese nach einem solchen Durchgang etwas blass wirken, ist eine fast unvermeidliche Gefahr. So bleibt im ersten Moment eine leichte Enttäuschung zurück, die sich in der Rückschau auf die durch die Geschichte der Religionspädagogik zurückgelegte Wegstrecke jedoch bald wieder auflöst. Welchen genuinen Beitrag die Religionspädagogik zur Theologie leisten kann und muss, wird an K.s Forderung deutlich: „Wo von religionspädagogischen Voraussetzungen her über Offenbarung reflektiert wird, ist es nötig, Offenbarungskonzepte kritisch zu beleuchten und gegebenenfalls inhaltlich in spezifischer Weise zu akzentuieren." (347) Ulrich Kropačs Studie kann zweifellos als Grundlagenwerk im Bereich der Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik und Katechese gelten – wie auch der Religionsdidaktik. Insofern deren wissenschaftstheoretische Fundierung bislang als sehr überschaubar zu bezeichnen ist, hat sich Ulrich Kropač mit diesem Beitrag sicher große Verdienste erworben – ein Beitrag, der unbedingt lesenswert ist!

Münster Guido Hunze

Philosophie

Düsing, Edith: **Nietzsches Denkweg.** Theologie – Darwinismus – Nihilismus. – München: Wilhelm Fink Verlag 2006. 601 S., geb. € 49,90 ISBN: 978–3–7705–4254–3

Es gehört zum Kanon postmoderner Selbstverständlichkeiten, dass alles Perspektive sei. Im vorphilosophischen Bewusstsein sind allgemeine Wahrheitsansprüche schon in den Bereich des Nicht-Denkbaren geraten. Die Einsicht in die Bedingtheit jeder Erkenntnis und das Wissen um die geschichtliche Entwicklung jeglicher Überzeugung ist längst kein akademisches Sondergut aufgeklärter Gelehrter mehr, sondern ein Hauptmerkmal des geistigen Klimas unserer Epoche, das alle Denk- und Diskursebenen von der Universität bis zum Stammtisch bestimmt. Einer der wichtigsten Propheten (und Wegbereiter) dieser Entwicklung ist Friedrich Nietzsche. Konsequenter freilich, als es normalerweise im zeitgenössischen Vulgärrelativismus geschieht, hat Nietzsche – jedenfalls in seinen starken Momenten – die eigene Perspektivität mitreflektiert. So äußert er 1883 den Wunsch, „dass einmal ein anderer Mensch [...] eine Art Résumé seiner ‚Denkergebnisse' machte und ihn dabei in Vergleichung zu früheren Denkern brächte. Die vorliegende Darstellung", so die Autorin des besprochenen Buches, „bemüht sich ein wenig um dergleichen" (368).

In der Tat legt Edith Düsing eine sehr detaillierte und kenntnisreiche Untersuchung von Nietzsches „Denkweg" vor, der von der christlichen Kindheit und Jugend (1844–65) über eine humanistische (1866–76) und positivistische (1877–82) zur reifen Phase (1883–87) führt und im Herbst 1888 mit dem beginnenden Zusammenbruch endet. Sie legt dar, wie zwei Faktoren das Denken des jungen Nietzsche gestört und ein Leben lang bestimmt haben: die historisch-kritische Bibelexegese des David Friedrich Strauß und Darwins Lehre von der Entwicklung der Arten. Nietzsche hat beide Impulse aufgenommen und in seiner sehr eigenen Weise weiter- und zu Ende gedacht. Strauß und Darwin verursachen das „Gefälle", das Nietzsches Philosophie in die Konsequenz des Nihilismus führt, ein Gefälle, das er selbst spekulativ (re-)konstruiert und für die Zukunft des christlichen Abendlandes prophezeit.

D. zeigt, wie wenig es in Nietzsches Werk um abstrakte Philosophie geht. Hier wird vielmehr ein existentieller Kampf ausgefochten, der schon in der Kindheit beginnt. Das Christentum ist in der Seele des Pastorensohns Nietzsche tief verwurzelt: mehr biblisch als dogmatisch, mehr im Sinne einer praktischen Heilsgewissheit als einer theoretischen Lehre. Der schwere Tod des heißgeliebten Vaters setzte die Saat des Zweifels ins Herz des fünfjährigen Friedrich. Die Lehren Feuerbachs geben der Skepsis des Jugendlichen, der gleichwohl noch eine intensive Frömmigkeit pflegt, 1862/63 eine erste Richtung. Begeistert entdeckt er 1865 in Schopenhauers pantragischer Weltkonzeption und der dazu korrespondierenden Mitleidsethik die Rettung seines Christentums als Praxis. Es gehört zu D.s zentralen Thesen, dass Nietzsche sein Leben lang (auch) Schopenhauer meint, wenn er „Christentum" sagt, gerade auch, wenn er es in seiner Spätphase brachial kritisiert. Schon in jungen Jahren wird Religion allerdings weitgehend durch Ästhetik ersetzt.

Dem Reduktionismus des David Friedrich Strauß, der Jesus Christus in einer historisch-kritischen „Vivisektion der göttlichen Biographie" (125) als Mythos entzaubert und auf allgemeine menschliche Wahrheiten reduziert, die von der geschichtlichen Gestalt Jesu losgelöst sind, begegnet Nietzsche zunächst mit harscher Ablehnung. In der Abwehr einer „platten positivistischen Denkweise" (135) will er den Geist bewahren, den er besonders in der Selbstgefälligkeit und Überheblichkeit bedroht sieht, in der Strauß und eine breite Öffentlichkeit seine „Enthüllung" feiern. „Dingquälerei" nennt er eine Hermeneutik, die auf die historische Folterbank legt, was nur in Liebe verständlich ist. „So leichtlebig lässt sich auf dem Trümmerfeld des alten kein neuer Glaube errichten!" (153).

D. macht sehr deutlich, dass der Abscheu vor der leichtfertigen Begeisterung, mit der die alten Überzeugungen des Glaubens verworfen werden, Nietzsches gesamtes Werk durchzieht. Die Lösung vom Christentum vollzieht sich bei ihm in einem zutiefst schmerzlichen Leidensprozess. Aber sie vollzieht sich.

Ab 1878 setzen sich auch bei Nietzsche reduktionistische Denkmodelle durch. Und er geht sogar noch einen Schritt weiter als Strauß, insofern er nicht bei der Historie stehenbleibt, sondern weiterfragt nach der Psychologie, die ihr zugrunde liegt.

Wie Strauß zieht er alles Dogmatische – also den Christus – von Jesus ab und schreibt es als freie Erfindung Paulus und der Urgemeinde zu, „die ihre eigenen stärksten Affekte in das Bild des geliebten Meisters" (175) eingezeichnet hätten, um ihre Enttäuschung über den Tod des Meisters zu kompensieren. „Man gewinnt den Eindruck, Nietzsche habe alles für ihn Anstößige von Jesus weg auf Paulus transferiert, um sich dann vorbehaltlos mit dem [...] historischen Jesus identifizieren zu können" (174). Tatsächlich zeichnet er eine Psychologie Jesu, die gerade in ihren Spannungen deutliche Züge eines Selbstportraits zeigt: Jesu erlösende Praxis – wiederum nur die allein zählt – erkläre sich aus seiner krankhaften Hypersensibilität gegen alle Wirklichkeit, aus Angst vor dem geringsten Widerstand. Seine Liebe entspringe dem Hass auf die harte Realität. Zwischen allen Tiraden gegen das Christentum in der Spätschrift *Der Antichrist* bleibt diese paradoxe Identifikation mit Jesus lebendig. So sehr er Jesu Aufstand gegen das Gesunde und „Wohlgeratene" verabscheut, bleibt Jesus ihm doch der einzig echte Christ, den er in dessen ganzer Wirklichkeits-Fremdheit als „heiligen Idioten" respektiert. Das innige geistliche Verhältnis des jungen Nietzsche zum Gekreuzigten kehrt verfremdet am Ende des Lebens wieder.

Die eigene Daseins- und Glaubensnot Nietzsches, die mit der Verwerfung des Christentums einhergeht, wird aber in ihrer ganzen Dramatik erst vom zweiten großen Einspruch her verständlich, den der Darwinismus darstellt.

1866 begegnet Nietzsche Darwins Thesen durch F. A. Langes *Geschichte des Materialismus*. Sie lösen bei ihm einen Schock aus, weil er an ihre Wahrheit glaubt, obwohl sie ihn mit Grausen erfüllt. Er „lehnt, Pascalisch ausgedrückt gemäß einer ‚Logik des Herzens' von Anbeginn Darwins [...] Lehre vom naturgeschichtlichen Ursprung des Menschen ab, bejaht diese Lehre jedoch [...] gemäß einer Logik des Verstandes, also im Hinblick auf ihre frappierende und ernüchternde Erklärungskraft, das heißt: aus intellektueller Redlichkeit" (208). Den verzweifelten Ernst dieser Spannung in Nietzsches Werk und Biographie herausgearbeitet zu haben, erscheint mir als ein Hauptverdienst der besprochenen Arbeit.

Plant Nietzsche zuerst noch eine Dissertation zur Widerlegung Langes und Darwins, so sollen sich die Zweifel an der Teleologie zur ausdrücklichen These einer Dysteleologie und zum Anti-Theismus verstärken. Heraklits Weltspiel wird ihm zum Paradigma der ziellosen und widersprüchlichen Grausamkeit, in der der Zufall sich als Vater aller Dinge erweist. Kann der frühe Nietzsche sich noch eine Rettung durch Kunst als Antwort auf die menschliche Illusionsbedürftigkeit vorstellen (*Die Geburt der Tragödie*), so bleibt in der mittleren Phase nichts als eine Philosophie der Verzweiflung. Der Darwinismus taugt ihm nicht als Ersatzreligion, denn er schafft den Geist ab, da die Einsicht in seinen Ursprung seine Bedeutungslosigkeit offenbart. Sogar die Wissenschaft selbst vermag keine Ordnung im Chaos mehr zu stiften. Sie hat sich selbst als Illusion entlarvt wie zuvor Glaube, Moral und Metaphysik. Die innere Ziellosigkeit der Natur und die gänzliche Naturhaftigkeit des Menschen stürzen die gesamte Wirklichkeit in den Strudel des Zweifels. Geist löst sich auf in Psychologie, Wahrheit in Lebenswillen. Nietzsche wird zum Vordenker der evolutionären Erkenntnistheorie und ist darin zugleich konsequenter als ihre heutigen Vertreter, insofern er keinen empirischen Realismus, sondern einen empirischen Idealismus vertritt. Die Außenwelt wird für Nietzsche zum bloßen Phantasieerzeugnis, zu einem selbstkreierten Traum, zu dem der Mensch Zuflucht nimmt aus Angst. Das Ich selbst erkennt sich als Bündel verschiedenster Bedürfnisse und Triebe, seine Einheit zersplittert. „Deshalb verkehrt sich ein Sich-selbst-Erkennenwollen in die zerstörerische Selbstuntergrabung: *‚Selbstkenner! .../ Selbsthenker!'*" (263). „Alles ist das Ich" (276), aber das Ich ist nichts. Das Leben hat also Grund, die Wahrheit zu fürchten, obwohl diese doch nichts als Lebensinteresse sei. Dieser Widerspruch bleibt bei Nietzsche ungelöst.

Den Sinnverlust, den der mittlere Nietzsche noch betrauert, versucht der späte Nietzsche selbst zum neuen Sinn umzudeuten. Im *Zarathustra* schlägt die Freigeisterei des umfassenden Zweifels um in eine neue Handlungsanweisung, die in der Idee vom „Übermenschen" Gestalt gewinnt. Dessen „Wohlgeratenheit" zeigt sich im Wunsch der ewigen Wiederholbarkeit des eigenen Lebens, dem das aktive *„Absterbenmachen* der Kläglichen Verbildeten Entarteten" (309) korrespondiert. Evolution soll nicht mehr bloß passiv erlitten werden, sie entwickelt sich zur voluntativ-kulturellen Handlungsmaxime. „Diese auf Ideologiebestandteile des Nationalsozialismus vorausweisenden Akzentsetzungen Nietzsches gehören – leider – zu seinem Denken und dürfen deshalb nicht einfach unterschlagen werden" (334). Daraus resultiert Nietzsches bitterster Vorwurf gegen das Christentum: Es „kreuze" das Gesetz der Selektion, indem es sich mit einer widernatürlichen Sklavenmoral gegen das Leben verschworen habe.

Historische Bibelkritik und Darwinismus konvergieren für Nietzsche notwendig im Nihilismus, in dem kein Trost bleibt: „die absolute Häßlichkeit des Daseins ohne Gott" (354).

Der „freie Geist" macht das Fragezeichen zur Methode. Aus dem dumpfen „Bei-sich-Sein" (366) befreit er sich schmerzlich, indem er sich die liebgewordenen alten Illusionen aus dem Herzen reißt und in die Kälte der Selbstentfremdung tritt. Auch wenn Nietzsche eine dialektische Rückkehr zu sich auf höherer Stufe propagiert, so bleiben doch die Haltlosigkeit und Angst einer letzten Ziellosigkeit. Nietzsche triumphiert nicht, denn „der *Glaube* an das Gute ebenso wie der Glaube an einen guten Gott habe die Menschen tatsächlich *besser gemacht*" (388). Tragischerweise ist es gerade die christliche Moral als unbedingte Verpflichtung zum „Gerechtsein gegen alles" (408), die intellektuelle Redlichkeit fordert und damit den Glauben inakzeptabel werden lässt. Der Verlust des Vaters, den der kleine Junge erleiden musste, wiederholt und vollendet sich auf theologischer Ebene als „herzzerreißende Erfahrung eines grenzen- und namenlosen Mangels" (402). Aber die „Redewendung vom *Tode Gottes* ist bei Nietzsche keine atheistische Propaganda-Parole, kein kategorisches Urteil über die Nichtexistenz Gottes", sondern eher eine Diagnose, „wo wir uns im lautlos schleichenden Prozess des Untergangs des christlichen Abendlandes [...] befinden" (473).

Das ziellose und grausame Chaos der Wirklichkeit, das die Naturwissenschaft enthüllt hat, offenbart entweder einen tyrannischen Gott, der seinem selbstgeschaffenen Spiel ironisch zuschaut und vom Teufel nicht mehr zu unterscheiden ist, oder einen gänzlich ohnmächtigen Gott, der am Mitleid stirbt. Die Nähe zu einer christlichen Kreuzestheologie bleibt im Karsamstag stecken, denn Auferstehung gibt es nicht, da die historische Kritik sie als Mythos entlarvt: da sie Gott zu Tode seziert hat.

D. beschreibt Nietzsches Denkweg v. a. als Leidensweg, der in beträchtlichem Kontrast steht zum „Ummünzen der erlittenen Katastrophe in den ganz anderen Sinn einer triumphalen gottlosen Selbstbefreiung zu einer höheren Menschheitsgeschichte" (488), für die Nietzsche von dogmatischen Atheisten vereinnahmt wird, selbst wenn er diese Wende in der letzten Phase des *Zarathustra* und des *Antichrist* selbst vollzogen hat.

Das existentielle Gewicht dieses Denkwegs dargestellt zu haben, ist das große Verdienst von D.s umfangreicher Untersuchung. Es ist unvermeidlich, dass vor diesem Hintergrund die abschließende Entgegnung der Autorin etwas knapp und akademisch wirkt, so zutreffend sie auch ist: Nietzsches Angst vor der schönen Illusion begründet eine Verdachtshermeneutik, die schließlich zu einem „dogmatischen Vernunftunglauben" (536) führt. Abgesehen davon, dass längst nicht alle christlichen Lehren den „Herzenswünschen des Ich konvenieren" (ebd.), gerät, indem er das zu Einfache um jeden Preis vermeiden will, Nietzsche selbst in eine platte Physiokratie, gegen die er sich in seiner frühen und teils auch mittleren Schaffensphase noch heftig gewehrt hat. Tatsächlich wird die Vernunft unvernünftig, wenn sie die Pascalsche „Logik des Herzens" ganz verdrängen will, weil sie letztlich der komplexen Wirklichkeit nicht entspricht, die Nietzsche selbst erfahren hat.

Gerade der Weg, mehr als das Ende seines Denkens, macht Nietzsche so bedeutsam für die aktuelle Atheismus-Diskussion. Die schon postmodern überwunden gewähnte Prophezeiung Franz Baaders, der „glaubensfeindliche Wissenschaft und unwissenschaftlichen obskurantistischen Glauben [...], in Eskalation wechselweiser Verachtung, gegeneinander aufstehen" (515) sieht, erfüllt sich in unseren Tagen mit neuer Wucht. Ein zahnloses Christentum, das seine Relevanz nicht mehr plausibel machen kann (oder will), einerseits und einen selbstgerechten Atheismus andererseits, der angesichts des islamistischen Terrorismus sich berechtigt fühlt, das Märchen von der friedlichen Menschheitsbeglückung durch wissenschaftliche Überwindung der Religion wieder auszugraben, hat Nietzsches Denkweg einiges zu lehren.

Mag sein, dass die „Erfüllung [...] von Nietzsches Sehnen ‚nach einem ‚Wort der Weisheit' über *mich*' [...] wohl immer zu spät" kommt, für die gegenwärtige Auseinandersetzung um die Religion kommt D.s Buch gerade zur rechten Zeit. Und was Nietzsche selbst betrifft, so dürfte künftig niemand, der sein Denken studiert, die vorliegende Arbeit darüber, wie es sich entwickelt hat, außer Acht lassen.

Gronau (Leine) Christian Wirz

Meuffels, Otmar: **Gott erfahren**. Theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 269 S. (Religion in Philosophy and Theology, 19), kt € 39,90 ISBN: 3–16–148894–6

Die Frage, ob man Gott erfahren könne, gilt heute nicht nur als ein Problem der Glaubenspraxis, sondern auch als Kriterium für die Gültigkeit rationaler Gedanken über Gott. Theologie in einer auf Empirie bauenden Gegenwart wird folglich immer wieder nach einem solchen Ausweis gefragt bzw. ist herausgefordert, den Glaubens- mit dem Erfahrungsbegriff zu vermitteln. Einem solchen Versuch widmet sich Otmar Meuffels vor dem Hintergrund postmoderner Vernunftbedingungen.

Zunächst bestimmt er Erfahrung nicht als bloß sinnlich vermittelte Weltaneignung, sondern möchte als zweites Moment auch die Seite der deutenden Vernunft berücksichtigt wissen, sodass sich folgende Erfahrungsdefinition ergibt: „Erfahrung gründet im äußeren Anspruch von *Etwas* (passives Betroffensein durch die Wirklichkeit: Erlebnis), das aufgrund der wahrnehmenden und vernunfthaft-interpretierenden Tätigkeit des Subjekts *als Etwas* erfahren wird (aktives Erfassen in dialogischer Offenheit)." (10) Die Dynamik, die in der

Spannung von Betroffensein und Interpretation liegt, wird in Bezug auf Gott nicht nur durch das Problem der Sinnlichkeit Gottes, sondern auch durch die Geschichtlichkeit und die Tradition solcher Erfahrungen gesteigert.

M. zeichnet zunächst die gegenwärtige Situation nach, indem er Wirklichkeits- und Vernunftentwürfe postmoderner Denker wie jene von Derrida, Deleuze, Vattimo und Welsch referiert. Er sieht in ihrem Denken einen Neuaufbruch, der es erlaube, auch jenseits der Metaphysik von einer „Zumutung des Göttlichen" zu sprechen, und zwar von „ein[em] absolut positive[n] Ermöglichungs-Zuspruch für die Aufgaben der Vernunft in den Situationen der Differenz sowie der Pluralität" (39).

Seltsamerweise fällt M. in seinem zweiten Kap., das der „Gotteserfahrung als Möglichkeit des Menschen heute" gewidmet ist, hinter die Problemstellung der Postmoderne zurück und greift in seiner Darstellung gegenwärtiger Erfahrungskonzeptionen auf Schaeffler, Brandom, Gadamer und Ricœur zurück. Weil er im Folgenden immer wieder auf Brandom rekurriert und dessen Thesen über Kontoführungsspiel, Ersetzung, Anapher und kommunikative Interpretation theologisch fruchtbar zu machen versucht, gewinnt man den Eindruck, dass weniger die im ersten Kap. als Zeugen für gegenwärtige Geisteshaltung aufgerufenen Philosophen Referenzpunkte seines theologischen Versuchs sind, sondern analytisch gefärbte Sprachpragmatik.

Dies zeigt sich in Kap. 3, in dem M. biblisch vorgegebene Gotteserfahrungen analysiert, die es sich – wie das Dogma – durch Interpretation erst anzueignen gilt. Als Ausgangspunkt dient ihm Ex 3,14, wo er einen „transzendentale[n] Jahwe-Anspruch" (98) ausformuliert sieht, der geschichtlich offenkundig wird und den er mit Brandom als *Anapher* deutet, also als Festlegungsbegriff, der sich in der Geschichte durchdeklinieren lässt und dabei – wieder mit Brandom gesprochen – unterschiedliche *Ersetzungen* und *Substitutionsreferenzen* eröffnet. Für M. ist der Gottesname darüber hinaus transzendentale Voraussetzung geschichtlicher Konkretion und Auslegung, sodass Anspruch, geschichtliches Ereignis und dessen Deutung zu den bestimmenden Merkmalen von Gotteserfahrung werden (vgl. 102). Diese ist für M. schon im Alten Testament „alles andere als eine sinnlich-gegenständliche Erfahrung" (105). Vielmehr ereigne sie sich in der Differenz, die durch Gottes Veränderung des transzendentalen Erfahrungshorizonts des Menschen einerseits und kategoriale Gegebenheiten andererseits entsteht. Letztere sind für M. geschichtlich und gesellschaftlich-politisch geprägte Herausforderungen, wie sie beispielsweise im Exil besondere Bedeutung erlangten. Er zeigt an der Prophetie, im Besonderen an Ezechiel, auf, wie die Differenzen und Unterschiede in der Weltwahrnehmung als Anspruch Jahwes erfahren werden können und möglicherweise zu einem Wandel des transzendentalen Horizonts des menschlichen Weltbezugs führen.

Seiner Grundthese bleibt der Autor auch im zweiten Teil des dritten Kap.s treu, in dem es um die christologische Neubesinnung im Neuen Testament geht. In den Abba-Anreden und in der Verkündigung des Reiches Gottes sieht er in der Relation von transzendentalem Anspruch und kategorialem Erleben eine Spannung gegeben, die nicht nur in Jesus selbst Betroffenheit auslöst (vgl. 142), sondern auch die eschatologische Dimension eröffnet, die Gegenwart jeweils neu lesen lässt. Die von den Jüngern erlebte „Übereinstimmung von Kategorialität und transzendentalem Horizont" (158) im Leben Jesu habe ihrerseits wiederum traditionelle Denkmodelle gesprengt und Gotteserfahrung neu möglich gemacht. Dies wird mit reichem exegetischem Material für das Abendmahl und den Kreuzestod Jesu durchbuchstabiert.

Die Ostererfahrung und ihre Artikulation in den Auferstehungsformeln sieht M. nicht bloß als Ausdruck dafür, dass Gott trotz aller Brüche und trotz des Todes einen ganzheitlichen Welthorizont eröffnen kann (vgl. 166), sondern auch als Prozess, Gott trinitarisch als Einheit und Differenz neu zu verstehen. Damit wird die Ostererfahrung paulinisch primär zu einem „innerliche[n] Erkenntnisakt" (169), der Gottes Auferweckungshandeln, das in Differenz zur Welt steht, zugleich zu einem Handeln in den Differenzen der Welt macht (vgl. 171). Auf diese Weise wird nach M. nicht nur eine andere Ausdrucksweise für Glaubenserfahrungen notwendig – etwa metaphorisches Sprechen über den nachösterlichen Christus –, sondern es wächst die Einsicht, dass Gott einerseits der Erfahrene ist, andererseits aber zugleich derjenige, der den Horizont für solche Erfahrungen erschließt. M. spricht auch hier von der „menschliche[n] Anerkennung des Anspruchs Gottes als transzendentale[r] Befähigung" (177). Seine Analyse der pneumatologischen Aussagen des Neuen Testaments führt ihn in der Folge dazu, den Geist allgemein als „Ermöglichungsgrund christlicher Erfahrung" (186) zu beschreiben.

Mit dem Differenz-Begriff, den er besonders herausarbeitet, gewinnt M. schließlich doch einen wichtigen Bezug zu postmodernem Denken. Er subsumiert darunter aber neuerlich auch Schaeffler, Brandom, Gadamer und Ricœur (vgl. 190), was darauf schließen lässt, dass er „Postmoderne" als Epochenbegriff verwendet und damit die Gegenwart begreift. Daraus ergibt sich aber ein Begriff von Postmoderne, der nicht bloß Hermeneutik und pragmatisches Denken, sondern auch transzendentalphilosophische Ansätze wie denjenigen von Schaeffler aneinanderreiht. So ist denn auch M.s eigener Differenzbegriff vornehmlich kein kategorial bestimmbarer, sondern meint den Unterschied zwischen transzendentalem Horizont und kategorial erlebter Welt, wodurch das Spannungsverhältnis zwischen der Einheit des Blickfelds und der Brüchigkeit der Welt angesprochen ist. Das heißt, dass radikale Differenz im Sinne der zitierten postmodernen Denker *nicht* gedacht ist. M. gewinnt mit diesem Ansatz allerdings die Möglichkeit, biblische Aussagen mit Brandom sprachpragmatisch zu reinterpretieren und dadurch eine Erklärung dafür zu finden, wie biblische Formeln handlungsnormierend werden und die Sprachform des Zeugnisses generieren können, das seinerseits auf Gotteserfahrung fußt.

Dementsprechend sucht M. in Abgrenzung von Vattimos „schwachem Denken" aus seiner Sicht unverzichtbare theologische „Grundaxiome" (196) für sein Konzept der Gotteserfahrung fruchtbar zu machen, nämlich den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, die innertrinitarische Differenz, die Gottsuche in der Pluralität der Welt und die christologische Spannung zwischen Karfreitag und Ostern. Für M. ist auf der einen Seite die menschliche Kontingenz und Brüchigkeit der Verweis auf das Andere des Menschen und Gott der unaufhebbare Anspruch, der dem Menschen als das Geheimnis der Wirklichkeit gegenübertritt. Innerhalb des Raumes christlicher Glaubensgemeinschaft begegnet diese Differenz zwischen subjektiver Erfahrung und der Autorität des biblischen Textes bzw. zwischen Einzelerfahrung und der Tradition von Glaubenszeugnissen wieder. Damit wird einerseits der Glaube zur Voraussetzung für Gotteserfahrung, insofern metaphysische Kategorien einer philosophischen Gotteslehre auf Personalität hin überstiegen werden, und gelten andererseits biblische Aussagen als Substitutionsreferenzen oder Anaphern im Sinne Brandoms. Dazu gehören die Relation zwischen Gott und Mensch, wie sie in Jesus Christus begegnet, die Perspektive trinitarischer „Mehrursprünglichkeit" (Hemmerle) und das Leben im Geist. Sprachlich bedeutet eine solche Perspektive für M. die Aufgabe des allein prädikativ verstandenen Wahrheitsbegriffs zugunsten des personal rückgebundenen Zeugnisses der Einzelnen, die sich in metaphorischer und analoger Rede äußern, welche ihrerseits Gottesprädikationen perspektivisch oder narrativ artikuliert.

Wahrheit erhält ihren Ort also in der Gemeinschaft derer, die Gotteserfahrungen teilen und darüber Zeugnis ablegen, sprich in der Kirche. Konsequent denkt M. die Kirche nämlich als *„Communio von Subjekten, die ihr Anderssein als Konstitutivum ihres Selbstseins* versteht und artikuliert" (247) und deren Sakramentalität in ihrer Verwiesenheit auf Gott gründet, die in der Differenz zwischen göttlichem Anspruch und menschlicher Antwort Gestalt gewinnt. Dieser Bezug wird weiter geprägt von der ebenfalls nur dialogisch verstehbaren Spannung zwischen einzelnem Subjekt und dem Glaubenszeugnis der Kirche, die sprachlich ursprünglich im Gebet sichtbar wird, insofern dieses Erfahrungsdifferenz nicht auflöst, dialogisch auf Gott bezogen bleibt und mit der Gemeinschaft der Glaubenden vermittelt ist.

Auf diese Weise gibt M. seinem Konzept einen kirchlichen Rahmen. Zunächst ist Gotteserfahrung folgendermaßen definiert: Sie ist „Konsequenz eines dialogischen Umgangs mit den Herausforderungen des Lebens wie der Weltwirklichkeit insgesamt, von woher der Mensch in eine Verantwortung gerufen wird, die vom Anderen seiner selbst her neue Perspektiven und Möglichkeiten eröffnet – transzendental wie kategorial" (232). Diese Bestimmung weist freilich noch keine ekklesiale Rückbindung auf, sondern kann als rein philosophisches Konzept religiöser Erfahrung verstanden werden. Mehr noch: Auch ethische oder ästhetische Erfahrung, die sich religiös nicht rückgebunden sieht, ist mit dieser Definition fassbar. Gotteserfahrung wird von M. bloß als deren Konsequenz gefasst, die sich nicht zwingend einstellen muss. Er bindet im Grunde genommen die religiöse Dimension nämlich an eine spezifisch transzendentale Akzentverschiebung, wiewohl er diese immer an die kategoriale Seite menschlicher Erfahrung zurückbindet.

Zu einem theologischen wird M.s Buch einerseits dadurch, dass er die Grundstruktur von Erfahrung als biblisch ausweist, also jüdisch und christlich bestimmte Gotteserfahrung als wesentliches Paradigma so begriffener Erfahrung vorstellt. Andererseits entspricht auch kirchlich bestimmte Gotteserfahrung seiner Ansicht nach diesem Verständnis von Erfahrung, und zwar zum einen in der Kluft zwischen dem kirchlichen Glaubenssubjekt und der anders als Kirche strukturierten Weltwirklichkeit und zum anderen im Unterschied zwischen den gegenwärtigen Erfahrungshorizonten und der Normativität von Schrift und Tradition. Auch wenn der Begriff der Differenz im Zentrum des Ansatzes von M. steht, wird Gotteserfahrung erst im Zueinander von kategorialem Anspruch und transzendentaler Befähigung realisiert. Damit ist Differenz zwar ernst genommen, aber nicht im Sinne Derridas zu Ende gedacht. Vielmehr nimmt M. Brandom theologisch in die Pflicht und versucht, mit ihm – wie der Untertitel des Buches ankündigt – „theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre" zu gewinnen, indem er mit dessen pragmatischer Philosophie den Begriff des Zeugnisses neu zu interpretieren sucht. Damit wird Gotteserfahrung im Lauf des Buches aus kognitiven immer weiter in geschichtliche Kontexte verschoben. Im Grunde genommen ist das Handeln Gottes – in Natur, Geschichte und in der Veränderung der Deutungshorizonte – nach M. der Grund seiner Erfahrbarkeit. Gotteserfahrung wird in diesem Sinn nicht aktiv „gemacht", sondern von Gott selbst ins Werk gesetzt. Sie ereignet sich letztlich in der Überwindung der Differenzen von Natur, Geschichte und Offenbarung.

Graz Reinhold Esterbauer

Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, hg. v. Urs Thurnherr / Anton Hügli. – Darmstadt: WBG 2007. 348 S., geb. € 79,90 ISBN: 978–3–534–16331–1

Die implizite Ausgangsthese dieses Bdes wird von den Hg.n schon im ersten Satz des Vorworts angedeutet; sie versteht sich im Blick auf

die gegenwärtige Lage der Philosophie keineswegs von selbst, dürfte aber gerade deshalb anregend und bedenkenswert sein: Die unter den Stichworten „Existenzphilosophie" und „Existenzialismus" zusammengefassten Denkströmungen werden demnach „heute zunehmend wieder aktuell" (7). Diese Behauptung auf ihre Triftigkeit hin zu überprüfen lässt das Unterfangen reizvoll erscheinen, zentrale Begriffe der entsprechenden Denktradition in ihrem philosophischen und kulturellen Kontext zu erschließen – und zwar konzentriert auf die Texte der dafür einschlägigen Philosophen. So kann das vorliegende Lexikon auch als Hinführung zur erneuten Lektüre dieser Texte verstanden werden. Seine 39 Autorinnen und Autoren wollen im Bewusstsein der Pluralität und Heterogenität, aber auch Vernetzung und untergründigen Verwandtschaft der behandelten Positionen eine Art Porträt dieser Denkrichtung ermöglichen, die zweifellos zu den wichtigsten philosophischen Perspektiven des 20. Jh.s zählt und auch in besonderem Maße von interdisziplinärer Relevanz (etwa im Blick auf Literatur oder Theologie) ist. Die Grenze eines solchen Lexikons ist dabei freilich ebenso deutlich eingestanden: Nicht nur kann, wie bei jedem ähnlichen Unternehmen, Vollständigkeit kaum ein sinnvoll anzustrebendes Ziel sein; obendrein dürften es gerade charakteristische Eigenarten der „Existenzphilosophie" sein, die für die lexikalische Aufbereitung vielfach eher sperrig sind. Gleichwohl lassen sich paradigmatisch Möglichkeiten dieses Denkens erschließen, wenn die begriffsgeschichtliche Arbeit selbst gleichsam zum existenzphilosophischen Denken einlädt.

Dafür bietet der Bd in der Tat gute Voraussetzungen, insofern er der Hinführung zu den bzw. für die Neuentdeckung der existenzphilosophischen Autoren drei Hilfsmittel anbietet:

(1) Die Einführung von Urs Thurnherr stellt sich der begrifflichen Schwierigkeit, die mit dem „Etikett" Existenzialismus bzw. Existenzphilosophie verbunden ist und die es noch problematischer als bei anderen Denkschulen erscheinen lässt, höchst eigensinnige Denker unter einer Sammelbezeichnung zu vereinen – meist gegen deren ausdrückliche Selbstauffassung. Dabei stehen notabene auch nochmals die beiden im Titel des Lexikons umstandslos zusammengezogenen Begriffe ja in nicht unerheblicher Spannung zueinander – mit den unterschiedlichen pejorativen wie positiven Konnotationen, die damit verbunden wurden und werden. T. gelingt es zugleich anzudeuten, warum trotz dieser Problematik die Fokussierung auf die „existenzorientierten" Denker im Blick auf die Philosophie des 20. Jh.s eine sinnvolle Orientierungsfunktion hat. So sehr es sich als historisch wie systematisch intrikate Frage erweist, wer denn eigentlich zu dieser Denkrichtung zu zählen ist, lassen sich doch gewisse Gemeinsamkeiten ausmachen, namentlich der Kierkegaard- Einfluss, näherhin der Bezug auf dessen Begriff von „Existenz", und eine gegenüber der traditionellen Metaphysik kritische Abwendung von einer „Wesensphilosophie" zugunsten der Konzentration auf den konkreten Einzelnen und sein Selbstverständnis. Mit der Eigentümlichkeit entsprechend existenzorientierten Denkens hängt dann freilich auch zusammen, „dass alle so genannten Existenzphilosophen immer mehr oder bereits etwas anderes sind als Existenzphilosophen" (13). So ist es nur konsequent, wenn T.s Einführung nicht mehr sein kann als eine vorläufige Problemanzeige. Erst im Durchgang durch die Begriffe und ihren Kontext werden „offene und verborgene Diskussionszusammenhänge und Denkverwandtschaften namhaft gemacht werden können" (17).

(2) Das versucht der lexikalische Hauptteil mit über 100 Artikeln von A wie „das Absurde" bis Z wie „Zweifel". Schon ein erster Blick zeigt, dass die gewählten Begriffe ein ebenso weites wie anregendes Spektrum abschreiten, das sowohl die für existenzphilosophische/existenzialistische „Klassiker" einschlägigen Stichwörter bietet (etwa: Angst, Geworfenheit, Revolte, das Umgreifende, Wahl ...) als auch für gegenwärtige Debatten wichtige, eher übergreifende Termini einbezieht, zu denen sich bei den entsprechenden Autoren Kontextualisierungsmöglichkeiten und Anregungspotentiale finden lassen (z. B.: der Andere, Glück, Kunst, Leib/Leiblichkeit, Verantwortung ...). Dass die in den einzelnen Artikeln vorgelegten Begriffserschließungen und Interpretationen ihrerseits zur kritischen Diskussion herausfordern werden, dürfte ganz im Sinne gerade des existenzphilosophischen Denkimpetus sein. – Naturgemäß wird von den eigenen Vorlieben und Interessen mitbestimmt sein, wo man die Lust zu Rückfrage oder Fortschreibung besonders verspürt. Ohne Anspruch auf Repräsentativität nur drei Beispiele: Der Theologe wird im Artikel „Theologie" gewiss die Berücksichtigung der katholischen Traditionen vermissen, die für den Zusammenhang von Existenzphilosophie und Theologie doch wohl eine nicht zu marginalisierende Bedeutung haben. Wer an Karl Jaspers besonders interessiert ist, wird sich im Artikel „Metaphysik" wundern über das völlige Fehlen seines Namens, wo doch gerade er in seinem Hauptwerk *Philosophie* den dritten Bd ausdrücklich als *Metaphysik* betitelte. Und dass schließlich das Stichwort „Glück" erfreulicherweise aufgenommen wurde, dann aber keiner der einschlägigen Existenzphilosophen, sondern Adorno als für die Frage nach dem Glück gewiss relevanter und respektabler, aber doch nur mit Mühe existenzphilosophisch einzugemeindender Autor herangezogen wird, hinterlässt eine gewisse Ratlosigkeit.

(3) Der Anhang ebnet den Zugang zu den einschlägigen Texten bibliographisch: S. Kierkegaard, F. Nietzsche, K. Jaspers, M. Heidegger, G. Marcel, J.-P. Sartre und A. Camus werden als den „hauptsächlichen Autoren" (132) Primärbibliographien gewidmet; ergänzend kommen ein Überblick über Einführungen und Gesamtdarstellungen sowie ein Verzeichnis der sonstigen in den Begriffsartikeln erwähnten Literatur hinzu.

Wie auch immer die einzelnen Artikel sich in der kritischen Fachdiskussion bewähren können: Insgesamt erweckt das Buch den Eindruck einer sinnvollen Konzentration auf die einschlägigen Autoren und Begriffe der zu porträtierenden Denkrichtung, immer wieder ergänzt durch Seitenblicke auf weniger prominente bzw. offensichtliche Positionen und Perspektiven. So stellt das Lexikon, das bewusst auch „eine Art Lesebuch" sein möchte (17), ein sehr zu begrüßendes Unternehmen dar, weil es dazu einlädt, die Ausgangsthese von der bleibenden bzw. neuen Aktualität existenzphilosophischer Autoren, Texte und Frage-Perspektiven an konkreten Problemkonstellationen und Grundbegriffen zu bewähren. Wenn das Lexikon das Bewusstsein für die damit verbundene Aufgabe in der Fachphilosophie und darüber hinaus ein Stück weit schärfen könnte, hätte es sein Ziel mehr als erreicht.

Osnabrück Martin Rohner

Kurzrezensionen

Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, hg. v. Manuel Franzmann / Christel Gärtner / Nicole Köck. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006. 450 S., kt € 39,90 ISBN: 3–8100–4039–8

Bei der Beschreibung des Standortes von Religion in der Moderne fragt man heute adäquat nicht mehr bloß nach einem ‚Ob'. Während sich die These des Bedeutungsverlustes von Religion als Strukturmerkmal moderner Gesellschaften in den zurückliegenden Jahrzehnten empirisch immer weniger stützen ließ, hat auch Säkularisierung als entsprechende Interpretationskategorie einen Statuswandel erfahren: Aus einer Großtheorie ist, so muss konstatiert werden, allenfalls eine Theorie mittlerer Reichweite geworden. Das Spektrum offener Fragen ist zugleich gewachsen.

Versammelt sind im vorliegenden Bd einschlägige Beiträge von zum Teil international anerkannten Religionssoziologen, deren Stellungnahmen sich auf insgesamt vier Themenbereiche verteilen: Säkularisierungstheorie allgemein, ausgewählte historische Entwicklungen im Besonderen, Säkularisierung im Kontext christlicher Religionstradition und schließlich Säkularisierung im Kontext des Islam. Die Hg. haben damit einen ausgewogenen und zeitgemäßen Zugang gewählt. Für die sozialwissenschaftliche Arbeit als unaufgebbar erweist sich heute insbesondere die historische Erdung und die kleinmaschige Betrachtung säkularisierungsspezifischer Prozesse. Beides fungiert nicht zuletzt als Korrektiv eindimensionaler Perspektiven, wie sie im Säkularisierungsdiskurs lange Zeit dominant waren. Hervorzuheben ist gleichsam die Thematisierung des Islam-Kontextes, die den politischen und kulturellen Herausforderungen der Gegenwart geschuldet ist. Es stellt sich gewiss als spannendes Unternehmen dar, eine am abendländischen Horizont gewonnene Säkularisierungs-Kategorie auf einen nicht-westlichen Kulturkreis zu übertragen. Bo. K.

Halder, Alois: **Philosophisches Wörterbuch**. – Freiburg: Herder 2000. 448 S. (Spektrum, 4752), kt 36,00 ISBN: 3–451–04752–7

Tatsächlich eine völlige Neuausgabe der bewährten Orientierungshilfe. Schon im Eingangsartikel „Abaelard" ist aus dem „als ‚Vater' der scholastischen Theologie anzusehen" ein „wurde als ‚Vater' der scholastischen Methode angesehen" geworden. Durchgängig ist so der alte Text präzisiert, verdichtet, differenziert. Dazu kommen Erweiterungen und Neuaufnahmen (etwa Habermas, Heimsoeth, Herrigel, Newman). Gewiss lässt sich einzelnes diskutieren (gehört z. B. die Andersheit der Folge auch zum Grund statt nur zur Ursache? Jedenfalls klassisch nicht, darum dort zwar „principium / ratio sui", aber keine [Descartes, Spinoza] „causa sui"). Am stärksten diskutabel sind naturgemäß die Literaturangaben zu den Artikeln (388–438, etwa Levinas) und den Hilfsmittel-Empfehlungen (z. B. Rombach? Ritter? Sandkühler? Hierher statt in die Folge-Gruppe gehört auch Die Christliche Philosophie). Doch der Rez. kann dem Verlag nur zustimmen: ein konkurrenzloses Kompendium. J. Sp.

Heindl, Erich J.: **Hat die Menschheit Zukunft?** Die dominanten geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts als Auslöser der großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts – und kein Ende. – München: Herbert Utz Verlag 2006. 499 S., br. € 32,00 ISBN: 978–3–8316–1263–5

Neben den Büchern, die das Christentum endgültig in seiner Falschheit entlarven wollen, gibt es auch die Sorte, die nach fast 2000 Jahren Verzerrungen oder Irrtümern das Christentum endlich zu seiner wahren Gestalt bringen will. Und man kann fragen, ob diese zweite Form letztendlich nicht sogar die schlimmere ist – denn sollte man wirklich an ein Christentum glauben, das bisher noch gar nicht richtig interpretiert worden ist und das erst jetzt in seiner gereinigten Fassung seine wahre Bedeutung entfalten kann? Das vorliegende Buch gehört zu dieser zweiten Form. Es ist mit großem Fleiß geschrieben, bietet nahezu zu jedem relevanten Thema Anmerkungen (ein Lieblingswort des Verfassers), wird dadurch in seiner Grundaussage aber nicht besser. Am Ende steht (so die Grundthese) als Heilmittel gegen die sich im 19. Jh. durchsetzenden Strömungen des Positivismus und Atheismus, die für alle negativen gesellschaftlichen Entwicklungen und geschichtlichen Katastrophen der Folgezeit verantwortlich gemacht werden, der Glaube an die bedingungslose Liebe Gottes, wobei das längst überwunden geglaubte Klischee des grausamen Gottes des Alten Testaments peinlicherweise immer wieder auftaucht (z. B. 13; 29; 446–448 u. ö.). Dieser Glaube muss aber noch die in den Evangelien enthaltenen judenchristlichen (!) Fehlentwicklungen (vgl. 464f; 479f; 490) revidieren und dabei natürlich auch die Trinitätslehre aufgeben, die angeblich reines „Menschenwerk" (472) ist. Wie man gleichzeitig damit das Pontifikat Benedikts XVI. begrüßen kann (vgl. 476f), bleibt das Geheimnis des Verfassers.

Wenn überhaupt regt das Buch den Leser nur dazu an, sich zu fragen, wie man solche Missverständnisse des christlichen Glaubens vermeiden kann. Aber dazu muss man sich nicht unbedingt durch diese 500 Seiten quälen. Ein sicherlich fleißiges und gut gemeintes Werk – mehr aber auch nicht. B. N.

Kreationismus in Deutschland. Fakten und Analysen, hg. v. Ulrich Kutschera. – Berlin: Lit 2007. 370 S. (Naturwissenschaft und Glaube, 1), pb. € 19,90 ISBN: 978–3–8258–9684–3

Der Sammelband (insgesamt zehn Beiträge) bietet eine gute Handhabe zur Argumentation gegen den (ID-)Kreationismus aus Sicht der etablierten Synthetischen Evolutionstheorie, sofern er eine Fülle von Widerlegungen von durch ID-Sympathisanten (deren deutscher Hauptvertreter W. E. Lönnig heißt) gegen diese Theorie vorgebrachten Einwänden präsentiert. Dass inhaltliche Überschneidungen dabei nicht immer vermieden werden konnten (vgl. Vorwort, 7) ist allerdings leider etwas untertrieben; auch der fachlich unkundige Leser hat doch recht schnell begriffen, wo aus Sicht der etablierten Theorie die Unvereinbarkeiten liegen.

Der historische Beitrag über den Kirchenaustritt Ernst Haeckels (*U. Hoßfeld*, 45–70) bleibt inhaltlich leider etwas im Vordergründigen und ist auch sprachlich nicht ganz auf der Höhe.

Gerade für Theologen ist interessant zu beobachten, welche Wirkung die Schönborn-Debatte des Jahres 2005 bei (wohl in erster Linie kirchenfernen) Evolutionsbiologen hervorgerufen hat; zum wechselseitigen Verstehen hat sie, gelinde gesagt, nicht beigetragen (s. den Beitrag von *T. Junker*, 71–98).

Etwas mehr Sorgfalt hätte man sich insgesamt bei der Verwendung wissenschaftstheoretischer und theologischer Termini gewünscht. Was ist z. B. ein Dogma, was eine Tatsache, was eine Theorie?

Insgesamt aber ist der Bd sehr informativ und vertritt nachvollziehbar, dass ID-Vorstellungen keine wissenschaftlich vertretbare Alternative zur etablierten Theorie darstellen. Offenbar stellen sie für ebendiese dennoch eine reale Bedrohung dar. Jo. B.

Auferstehung oder Reinkarnation? Die Frage nach Gnade und Karma im christlich-buddhistischen Dialog, hg. v. Sung-Hee Lee-Linke. – Frankfurt am Main: Lembeck 2006. 135 S., kt € 14,80 ISBN: 978–3–87476–498–8

Die neun Beiträge von christlichen Kritikern und buddhistischen Befürwortern der Reinkarnationslehre entstammen einer Tagung der Evang. Akademie im Rheinland und zielen auf die populärwissenschaftliche Vermittlung des Themas. Neue wissenschaftliche Fragen werden nicht diskutiert. Dies ist in einer Publikation für einen breiten Leserkreis legitim, weniger akzeptabel ist hingegen, dass spezifische Debatten im buddhistisch-christlichen Reinkarnationsdialog nicht vorkommen, etwa Michael von Brücks These, dass es denkbar sei, in einer „kontinuierlichen Manifestation" des Göttlichen Personalität einerseits und die Partizipation an einer überpersonalen Größe andererseits zu verbinden. Kritisch sehe ich auch die Reduktion des Buddhismus auf europäische Deutungen. Wenn eine buddhistische Karmatheorie auf die These hinausläuft, „wir selbst erschaffen unser zukünftiges Leben" (69), gerät Buddhas Kritik an jeder Form autopoietischer Heilsschöpfung aus dem Blick. Schließlich ist das Reflexionsniveau namentlich in den Beiträgen der buddhistischen Seite nicht immer hoch, etwa wenn in der Anthropologie mit einer binären Deutung von „Geist" und „Materie" (54) gearbeitet wird. H. Z.

Lübbe, Hermann: **Modernisierungsgewinner.** Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral. – München: Wilhelm Fink 2004. 211 S., geb. € 27,90 ISBN: 3–7705–3942–7

Der Autor nimmt sich kulturkritisch zuhauf gezeichneter Untergangsszenarien wie Bedeutungsrückgang von Religion, Sittenverfall, Verlust von Geschichtssinn und demokratieschädlicher Expertenkultur an, erachtet die darin thematisierten Güter jedoch als moderneresistent bzw. -tauglich. Der modernetheoretisch gängigen Gewinn- und Verlustrechnungslogik folgend verbucht er jene gar auf der Gewinnseite: Die moderne Zivilisation erlebe durch die wachsenden Lebensprobleme die hohe Relevanz religiösen Fragens genauso, wie sie mit ihren angewachsenen Handlungsspielräumen moralische Probleme verschärfe. Der moderne Fortschrittsgedanke, dessen innere Logik den Bruch mit Vergangenem per se legitimiert, eröffne gerade ein Interesse für dieses, während Demokratisierung als quasi natürliche Konsequenz von Modernisierung gelten könne. Lübbes Grundthese nach gibt die global sich ausbreitende Zivilisation der Moderne also mitnichten solche Dinge preis, die „inhaltsgesättigt und alltagssinnsichernd" sind.

In allen vom Autor genannten Bereichen steht die Theoriebildung vor großen Herausforderungen – L. trägt hier fruchtbar zu einer Schärfung des Problembewusstseins bei. Zu fragen ist nur, ob in die Gewinn- und Verlustrechnung, welche vor dem Hintergrund sich entfaltender Moderne aufgemacht wird, nicht auch – oder gar vielmehr – die Modernetheorie selbst mit einzubeziehen wäre. Vielleicht hätte der theoretische Fokus adäquat nicht mehr einfach Gewinnern und Verlieren zu gelten, sondern vor allem den heute verstärkt zu verzeichnenden Korrekturen etablierter Ansichten über die Moderne. Bo. K.

Markschies, Christoph: **Das antike Christentum.** Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen. – München: Beck 2006. 270 S. (10 Abbildungen und 1 Karte), kt € 12,90 ISBN–13: 978–3–406–54108–7

Der vorliegende Bd ist die Wiederveröffentlichung des 1997 unter dem Titel „Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums" im Fischer Taschenbuch Verlag erschienenen Buches.

Anstelle einer chronologischen Darstellung bietet der Bd einen Gesamtüberblick über das Phänomen des antiken Christentums und seine Einbettung in die antike Kultur. Anhand vierer thematischer Hauptkapitel werden die Aspekte Raum und Zeit (11–49), das Individuum (50–139), Lebensformen (140–166), die Gemeinschaft (167–212) behandelt. Ein wichtiger Akzent liegt darauf, die biblischen Grundlagen bestimmter Phänomene und geistiger Haltungen aufzuzeigen und immer auch die antike christliche Literatur selbst sprechen zu lassen. Auf diese Weise entsteht eine konkrete, anschauliche Darstellung und zugleich wird der Leser mit zentralen frühchristlichen Autoren und Texten bekannt gemacht. Dadurch ist das Buch als Einstiegslektüre für das Studium der Alten Kirchengeschichte besonders gut geeignet. Chr. M.

Lexikon kirchlicher Amtsbezeichnungen der Katholischen, Evangelischen und Orthodoxen Kirchen in Deutschland, hg. v. Richard Puza. – Stuttgart: Hiersemann 2007. (XXXII) 322 S., geb. € 39,00 ISBN: 978–3–7772–0718–6

Das Lexikon ist ökumenisch aufgebaut. Es beinhaltet neben den alphabetisch aufgebauten Artikeln kurze Überblicke über den Aufbau der katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirche, sowie für jede Konfession eigene Literaturhinweise und Stichwortverzeichnisse. Dabei fällt auf, dass die Stichworte zur katholischen Kirche überwiegen. Evangelischerseits werden Begriffe wie Superintendent, Präses und Probst erläutert, die für nicht-evangelische Personen im Allgemeinen nicht genügend differenziert werden. Manche Begriffserklärungen grenzen allerdings an das Urteil der Überflüssigkeit (z. B. Klinikseelsorger oder Pfarrei). Kurz gesagt, es stellt ein nützliches kleines Nachschlagewerk für einen ersten Überblick dar. H. E. W.

Schröter, Jens: **Von Jesus zum Neuen Testament.** Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (IX) 441 S., geb. € 89,00 ISBN: 978–3–149231–0

Der Leipziger Neutestamentler Jens Schröter legt in seinem ersten Aufsatzband Beiträge aus den Jahren 2000–2006 vor. Die Beiträge sind alle an leicht einsehbaren Plätzen publiziert, bis auf Nr. 14 und 15, von erheblicher Länge und verbinden scharfsinnige historische Rekonstruktion bzw. Konstruktion mit theologischer Konzeptualisierung. Die Aufsätze des ersten Teils (Nr. 1–4) gelten theoretischen Ansätzen der Geschichtswissenschaften. Sie bewegen sich im Trend der gegenwärtigen historischen Grundsatzdiskussionen und sind hilfreich für den Transfer historischer Methodendebatten in die Konstruktion der Geschichte des Urchristentums.

Aus den Beiträgen der zweiten Gruppe (Nr. 5–11) zum Thema „Jesus – Paulus – Lukas" sei besonders auf Nr. 5 („Anfänge der Jesusüberlieferung") hingewiesen. Hier wünscht man sich weitere Arbeiten des Vf.s, die substantiell an einer neuen historischen Rekonstruktion des Verhältnisses von narrativer Jesusüberlieferung und Logientradition arbeiten.

Die Beiträge von Teil 3 gelten der Frühgeschichte des neutestamentlichen Kanons, Teil 4 möchte Vorfragen zu einer geplanten „Theologie des Neuen Testaments" klären.

Man wird die theoretischen und historischen Studien als Einzelbeiträge gern noch einmal lesen, weil sie exakt und fleißig ausgearbeitet sind. Ob man sie als *„Kapitel"* einer entstehenden Theologie des Neuen Testaments verstehen kann, bleibt der Leserschaft überlassen. O. W.

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 89 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2008. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 1–16: Dubovský, P.: Assyrian downfall through Isaiah's eyes (2 Kings 15–23): the historiography of representation; 17–38: Hentschel, G. / Nießen, C.: Der Bruderkrieg zwischen Israel und Benjamin (Ri 20); 39–58: Keith, C.: "In My Own Hand": grapho-literacy and the Apostle Paul; 59–69: Hogeterp, A. L. A.: Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered; 70–80: Reynolds, B. E.: The "One Like a Son of Man" According to the Old Greek of Daniel 7,13–14; 81–91: Foster, P.: The Pastoral Purpose of Q's Two-Stage Son of Man Christology; 92–100: Fuhrmann, S.: Christ Grown into Perfection. Hebrews 9,11 from a Christological Point of View; 101–103: Kang, S. I.: The "Molten Sea", or Is It?; 104–108: Booij, Th.: Psalm 149,5: "They shout with joy on their couches"; 109–118: Hock, A.: From Babel to New Jerusalem (Gen 11,1–9 and Rev 21,1–22,5).

Biblica Vol. 89 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2008. 600 S., € 50,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 153–172: Rastoin, M.: Simon-Pierre entre Jésus et Satan; 173–200: Stettler, H.: Die Bedeutung der Täuferanfrage in Matthäus 11,2–6 par Lk 7,18–23 für die Christologie; 201–220: Oswald, W.: Textwelt, Kontextbezug und historische Situation in Jesaja 7; 221–251: Ziegert, C.: Das Buch Ruth in der Septuaginta als Modell für eine integrative Übersetzungstechnik; 252–262: Swetnam, J.: ὁ ἀπόστολος in Hebrews 3,1; 263–264: Kilgallen, J.: Luke 20,13 and ἴσως 265–268: Allen, R.: Mark 14,51–52 and Coptic Hagiography.

Religiöse Appelle und Parolen. Interdisziplinäre Analysen zu einer neuen Sprachform, hg. v. Reinhold Esterbauer / Peter Ebenbauer / Christian Wessely. – Stuttgart: Kohlhammer 2008. 227 S., kt. € 28,00 ISBN: 978–3–17–020104–0: 19–40: Bechmann, U.: Der Karikaturenstreit. Religionswissenschaftliche Überlegungen zur Rede über Religion unter den Bedingungen globalisierter Medien; 41–48: Portmann-Tselikas, P.: Kontexte, diskursive Strategien und blinde Flecken; 49–66: Wessely, C.: Chat-Parolen. Beobachtungen zum Charakter von Sprache in einem technischen Chatkanal; 67–72: Ebenbauer, P.: Redefluss im Textformat. Überlegungen zum Verhältnis von Kommunikation und Transzendenz in Chat-Kanälen; 73–92: Portmann-Tselikas, P.: Mit Worten bewegen durch überzeugende Versionen von Welt; 93–98: Wessely, C.: Welt-Versionen. Überlegungen zum besonderen Charakter von Chatsprache; 99–110: Esterbauer, R.: Appell und Zeugnis. Bemerkungen zu einer religiösen Sprachform; 111–116: Körner, B.: Glaubenszeugnis und Argumentation; 117–126: Weirer, W.: „Dann geh und handle genauso!" (Lk 10,37). Handlungsappelle in der jesuanischen Pädagogik, ihr Bezug auf konkrete Erfahrungswelten und die Rolle von Erfahrung in der gegenwärtigen Schulbuchdiskussion; 127–133: Esterbauer, R.: Allgemeiner religiöser Appell und individuelles Handeln; 133–146: Körner, B.: Religiöse Parolen, Wirklichkeit und eine therapeutische Aufgabe der Theologie; 147–152: Weirer, W.: „Wahrheit" als Messlatte für religiöse Parolen? Antwort auf Bernhard Körner aus einer praktisch-theologischen Perspektive; 153–168: Ebenbauer, P.: Treffpunkt Jerusalem. Aktuelle Wandlungsprozesse liturgisch evozierter Transzendenz; 169–174: Bechmann, U.: Jerusalem als Transzendenzsignal im liturgischen Raum; 175–188: Bolterauer, A.: „Ich bin ein Gegner. Ich bin gegen das Gebet, aber ich bete." Zur Ambivalenz der Gottesrede in Josef Winklers Erzählung „Wenn es soweit ist"; 189–192: Larcher, G.: Rituelles Sprechen und Kritik; 193–212: Larcher, G.: Appelle und Parolen im Wechselbezug von religiöser Sprache und Bild; 213–222: Bolterauer, A.: Erzählte Bildwelten oder Vom Sehen und Gesehen-Werden in der Literatur. Ergänzende Anmerkungen zu Gerhard Larcher.

Zeitschrift für katholische Theologie 130, 2/2008, hg. v. d. Professoren SJ der Kath-Theol. Fak. Der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2008. kt. € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 153–167: Theobald, Ch.: Evangelium und Kirche in der Postmoderne; 168–194: Baumert, N.: Paulus – Alte und neue Perspektiven – zum Paulusjahr; 195–220: Schelhas, J.: Die Bedeutung Israels im christlichen Verständnis. Karl Barths Israel(ein)sicht von 1946.

Zeitschrift für katholische Theologie 130, 3/2008, hg. v. d. Professoren SJ der Kath-Theol. Fak. Der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2008. kt. € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 273: Thorer, J.: Einhundertfünfzig Jahre Canisianum; 274–297: Neufeld, K. H.: Canisianum 150 Jahre; 298–322: Gmainer-Pranzl, F.: ... radius illius veritatis; 323–333: Witschen, D.: Nicht Nachahmung, sondern Nachfolge; 334–345: Siebenrock, R. A.: Gott – das Thema der Theologie.

Bibelwissenschaft

Bruce, F. F.: Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum einschließlich des apokryphen Judasevangeliums, hg. v. Eberhard Güting – Gießen: Brunnen 2007. 223 S., geb. € 24,95 ISBN: 978–3–7655–9366.

Volk Gottes als Tempel, hg. v. Andreas Vonach / Reinhard Meßner. – Wien / Berlin: Lit 2008. 282 S. (Synagoge und Kirchen, 1), geb. € 29,90 ISBN: 978–3–8258–8006–0: 9–20: Vonach, A.: Der Mensch als „Heiligtum Gottes" – Eine alttestamentliche Spurensuche; 21–40: Oesch, J. M.: Leben im Beisein Gottes; 41–48: Fischer, G.: Träger religiöser Verantwortung im Jeremiabuch; 49–106: Maier, J.: Bausymbolik, Heiligtum und Gemeinde in den Qumrantexten; 107–122: Stemberger, G.: Das allgemeine Priestertum im rabbinischen Denken; 123–162: Van Banning, J.: Tempel-Substitution und Selbstverständnis der Gemeinde von Dura Europos; 163–180: Repschinski, B.: „Denn hier ist Größeres als der Tempel" (Mt 12,6) – Neudeutung des Tempels als zentraler Ort der Gottesbegegnung im Matthäusevangelium; 181–194: Hasitschka, M.: „Wir sind Tempel des lebendigen Gottes" (2 Kor 6,16) – Bibeltheologische Skizze zur Tempelmetaphorik bei Paulus; 195–232: Huber, K.: Volk Gottes als Tempel in der Offenbarung des Johannes; 233–258: Messner, R.: Unterwegs zum himmlischen Heiligtum – Zur kultischen Ekklesiologie in der frühchristlichen Literatur; 259–282: Lang, M.: Arche-o-logie – Ein Survey auf dem Terrain altkirchlicher Ekklesiologie anhand des Baukonzeptes des Arche (Gen 6–9).

Zaman, Luc: Bible and Canon. A Modern Historical Inquiry. – Leiden / Boston: Brill 2008. (XV) 714 S. (Studia Semitica Neerlandica, 50), geb. € 139,00 ISBN: 978–90–04–16743–8.

Kirchengeschichte

Del Pozo Abejón, Gerardo: La iglesia y la libertad religiosa. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2007. 270 S., pb. € 16,25 ISBN: 978–84–7914–897–3.

Holzbrecher, Sebastian: Weihbischof Joseph Ferche (1888–1965). Seelsorger zwischen den Fronten. – Münster: Aschendorff 2007. 224 S. (Arbeiten zur Schlesischen Kirchengeschichte 17), kt € 20,00 ISBN: 978–3–402–10175–9.

Hans Freiherr von Campenhausen – Weg, Werk und Wirkung, hg. v. Christoph Markschies. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2008. 114 S. (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 43), pb. € 21,00 ISBN: 978–3–8253–5395–7: 9–28: Markschies, C.: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Ideengeschichte – zum Werk Hans von Campenhausens; 29–60: Dihle, A.: Über Einheit in Staat und Kirche; 61–86: Löhr, W. A.: Kirchengeschichte zwischen historischer Rekonstruktion und Gegenwartsorientierung – Hans von Campenhausen als Historiker und Theologe.

Veyne, Paul: Als unsere Welt christlich wurde. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht. – München: C. H. Beck 2007. 222 S., geb. € 19,90 ISBN: 978–3–406–57064–3.

Fundamentaltheolgie

Petzoldt, Matthias: Gehirn – Geist – Heiliger Geist. Muss der Glaube die Willensfreiheit verteidigen? – Hamburg: Merus 2008. 159 S. (Denkperlen, 7), kt € 17,90 ISBN: 978–3–939519–45–4.

Prinz, Julia D. E.: Endangering Hunger for God. Johann Baptist Metz and Dorothee Sölle at the Interface of Biblical Hermeneutic and Christian Spirituality. – Berlin: Lit 2007. 275 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, 44), kt. € 29,90 ISBN: 978–3–8258–0495–4.

Unsere Hoffnung auf das ewige Leben. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Union Evangelischer Kirchen in der EKD, hg. v. Union Evangelischer Kirchen (UEK). – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagshaus 2006. 128 S., kt. € 9,90 ISBN: 978–3–7975–0126–4.

Praktische Theologie

Böhm, Uwe / *Schnitzler,* Manfred: Religionsunterricht in der Pubertät. Eine explorative Studie in den Klassen 7 und 8. – Stuttgart: Calwer Verlag 2008. 220 S., kt € 29,90 ISBN: 978–3–7668–4009–7.

Eine vorrangige Option für die Armen im 21. Jahrhundert?, hg. v. Magdalena Holztrattner. Innsbruck: Tyrolia 2005. 432 S. (Salzburger Theologische Studien, 26), kt. € 39,00 ISBN: 978–3–7022–2720–3: 15–36: Calderón, M.:

Opción por los pobres – semantische und pragmatische Entwicklungslinien eines Begriff(sfeld)s; 37–60: KNAUER, P.: Glaube befreit zur Option für die Armen; 61–86: NEUHOLD, L.: Schlaglichter des Weges der Option für die Armen in die Soziallehre der Kirche; 87–102: BECKA, M: Eine Option für die Gerechtigkeit. Die Option für die Armen heute in Theologie und Pastoral in Lateinamerika; 103–120: KREINECKER, C. M.: Gerechtigkeit und Mit-Leid. Die Option für die Armen auf der Basis der basileia tou theou als Formalaspekt der Theologie; 121–142: BAMMER, A.: Befreiung wovon und wozu? Aktualität und Notwendigkeit von Befreiung und Solidarität als Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens aus biblisch orientierter Perspektive; 143–158: WEBER, F.: Nicht „Zu-tat", sondern zentrale „Glaubenstat"! – Option für die Armen als pastoraltheologische Grundentscheidung christlicher Gemeinde; 159–170: ERNST, M: „Wir aber hatten gehofft ..." (Lk 24,21a); 171–184: EBENHOCH, M.: Option für die Armen in der Soteriologie? Zur lateinamerikanischen Theologie der „gekreuzigten Völker"; 185–202: STABENTHEINER, J.: Die Armen als philosophischer Ort. Option und befreiende Funktion der Philosophie nach Ignacio Ellacuría; 203–221: ANDRADE, B.: Gedanken zum Verhältnis von Armut und Menschenwürde; 221–232: LIST, E.: Was kann Philosophie zur Lösung des Problems der Armut in der Weltgesellschaft beitragen?; 233–238: SEDMAK, C.: Sphären von Armut. Zum Beispiel: Wasser und eine Option für die Armen; 239–256: DE SCHRIJVER, G.: Die Bekämpfung von Armut durch Entwicklung: Eine Bestandsaufnahme von Strategien; 257–272: SEVERIN, R.: Option für die Armen, betrachtet aus dem reichen Europa; 273–292: Mautner, J. P.: Zwischen Verachtung und Verklärung. Zivilgesellschaft und Option für die Armen; 293–310: FERNÁNDEZ DE LA HOZ, P.: Fremd-Sein im Eldorado. MigrantInnen und die Option für die Armen; 311- 322: SCHENK, M.: Halbierte Freiheit. Die Stärk(ung)en der Schwachen; 323–338: BÖCK, H.: Wie kann die Kerntechnik Entwicklungsländern helfen?; 339–354: HEINDL, W. K.: Armut und Entwicklung in der Entwicklungstheorie; 355–370: SCHUG, W.: Option für die Armen. Beiträge der Wissenschaft zur Armutsbekämpfung in Entwicklungsländern aus sozio-ökonomischer Sicht; 371–386: CORREIA CAMPOS, M.: Die Leere füllen: Die architektonische Debatte über den Wohnbau für die Armen in Brasilien; 387–402: LAFERL, C. F.: Schwindende Solidarität: Straßenkinder, Armut und Gewalt in der Literatur und im Film Brasiliens; 403–414: GREANEY, P.: Ungarettis Armutsengel; 415–430: DIETRICH, W.: Perspektiven und Kommunikation der vielen Armuten in einer postmodernen Welt.

Mystik und Spiritualität

Michel de Certeau. Geschichte – Kultur – Religion, hg. v. Marian Füssel. – Konstanz: UVK 2007. 371 S., kt. € 34,00 ISBN: 978–3–89669–628–1: 7–20: FÜSSEL, M.: Einleitung: Ein Denker des Anderen; 21–34: GIARD, L.: Michel de Certeau. Ein biographisches Porträt; 35–46: BURKE, P.: Michel de Certeau und die Kunst der Re-Interpretation; 47–66: DOSSE, F.: Michel de Certeau und das Schreiben der Geschichte; 67–90: WEYMANS, W.: Grandiers Tod. Michel de Certeau und die Grenzen der Geschichtsschreibung; 91–154: GELDOF, K.: Ökonomie, Exzess, Grenze. Michel de Certeaus Genealogie der Moderne; 155–178: AHEARNE, J.: Towards and Beyond The Practice of Everyday Life: The Cultural Policy Thinking of Michel de Certeau, 1973–1984; 179–200: BUCHANAN, I.: Raum und Ort. Eine Verhältnisbestimmung mit Michel de Certeau; 201–220: WINTER, R: Das Geheimnis des Alltäglichen. Michel de Certeau und die Kulturanalyse; 221–238: HIGHMORE, B.: Dem Gewöhnlichen verpflichtet. Ethik, Ethnographie und Alltagsleben bei Michel de Certeau; 239–258: VALENTIN, J.: Jenseits von Identität und Differenz. Zum theologischen Ertrag des Werkes von Michel de Certeau; 259–290: WEIDNER, D.: Rhetoriken, Sprechakte, Fiktionen. Michel de Certeau und die Literaturwissenschaft; 291–316: BOGNER, D.: Diskurs ohne Prestige. Die Mystik als sozialer und theologischer modus loquendi; 317–342: HOFF, J.: Berührungspunkte. Ein Trialog zwischen Jacques Derrida, Nikolaus von Kues und Michel de Certeau; 343–364: WARD, G.: Certeaus Geschichtsschreibung in ihrem jesuitischen Kontext.

Suche nach dem Unbedingten. Spirituelle Spuren in der Kunst, hg. v. Wolfgang W. Müller. – Zürich: TVZ 2008. 277 S. (Schriften Ökumenisches Institut Luzern, 7), pb. € 24,00 ISBN: 978–3–290–20046–6: 11–22: MÜLLER, W. W.: Kunst wie Religion geben zu denken – eine symboltheologische Annäherung an das Verhältnis von Kunst und Religion; 23–44: WOHLMUTH, J.: Musik und Theologie; 45–66: HOBI, M.: Die Bach-Pflege in der Schweiz – ein Spiegel seiner Spiritualität? Eine Spurensuche zu Johann Sebastian Bach an ausgewählten Beispielen; 67–108: KOCH, A.: Die Geistliche Musik Krzysztof Pendereckis. Ein Aspekt künstlerischer Spiritualität in der Musik des 20. Jahrhunderts; 109–136: ADLER, G.: Der Konvertit. Graham Greene und die Religion; 137–166: KOPP-MARX, M.: Das Heilig-Hohe und das Erdig-Irdische. Versuch über das Schreiben Patrick Roths; 167–182: BIERI, M.: Kunst als Funktion der Spiritualität, Kunst in Funktion für Spiritualität; 183–214: NAEF, L.: Sakrale Landschaft – mythischer Berg. Rekonstruktion einer Theaterarbeit: „Menetekel" nach Calderón auf Hergiswald, Sommer 2006; 215–230: MENNEKES, F.: Bill Viola: Letzte Dinge. Leben, Tod und Überleben; 231–250: HIESTAND, F.-X.: Andrej Tarkowskij und die versiegelte Zeit; 251–276: MARTIG, C.: Film als moderne Form der Spiritualität. Lars von Trier – David Fincher – Kim Ki-duk.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Reinhard Achenbach, Universitätsstraße 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Katja Boehme, Kunzenweg 21, D-79117 Freiburg;
Dr. Associate Prof. Jan Dochhorn, Taasingegade 3, DK-8000 Aarhus C;
Prof. Dr. Christoph Elsas, Am Plan 3, D-35032 Marburg (Lahn);
Prof. Dr. Dr. Reinhold Esterbauer, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Kölnstr. 415 a, D-53117 Bonn;
Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München;
Dr. Michael Hardt, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Akademiedirektor a. D. Dr. phil. h. c. Hans Hermann Henrix, Klemensstr. 16, D-52074 Aachen;
Prof. Dr. Andreas Holzem, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Akademischer Rat Dr. Guido Hunze, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Ottmar John, Im Rheingarten 37, D-53639 Königswinter;
Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Ulrich Köpf, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Dr. Markus Lersch, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Christoph Lienkamp, Walter-Boch-Strasse 6c, D-79183 Waldkirch;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, 04157 Leipzig;
Dr. Andrzej Jacek Najda, ul. Polowa 15/44, PL – 81 -400 Lomza;
Dr. Burkard Neumann, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
PD Dr. Silke Petersen, Sedanstraße 19, D-20146 Hamburg;
Prof. Dr. Manfred Probst, Palottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Stefan Rau, St.-Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
Dr. Martin Rohner, Große Domsfreiheit 5, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann, Etzenbachweg 12, D-79244 Münstertal;
Dr. Marco A. Sorace, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. em. Dr. Dr. Hermann Steinkamp, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Klaus vom Orde, Burgstr. 26, D-10099 Berlin;
Prof. Dr. Klaus von Stosch, Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn;
Dr. Stephan Wahle, Platz der Universität 3, D-79085 Freiburg i. Br.;
Dr. Ludger Weckel, Leostr. 3, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Dr. Christian Wirz, Burgstr. 6, D-31082 Gronau / Leine;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

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

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

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